

الفكر المعاصر

العدد ٦٦ أغسطس ١٩٧٠



مجلة

الفكر المعاصر

تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
السادس والستون
أغسطس ١٩٧٠

صفحة



مستقبل أبنائنا ومكتب التنسيق

د. فؤاد زكريا

من الحقائق التى لم تعد فى حاجة الى مزيد من التأكيد أن العمل يصنع الانسان مثلما يصنع الانسان العمل • فنوع العمل الذى يمارسه المرء يتحكم الى حد بعيد فى تكوين شخصيته ، وفى تحديد مجرى حياته ، مثلما أن شخصية المرء تعود فتضفى طابعها الخاص على عمله ،وتصبغ ذلك العمل بلون انسانى معين ، مستمد من كيان الشخص الذى يقوم به •

والنتيجة الضرورية التى تترتب على هذه الحقيقة الواضحة هى أن تلك اللحظة التى يختار المرء فيها لنفسه اتجاها معينا فى العمل ، لا بد أن تكون من اللحظات الحاسمة ـ ان لم تكن هى اللحظة الحاسمة بحق ـ فى حياته •

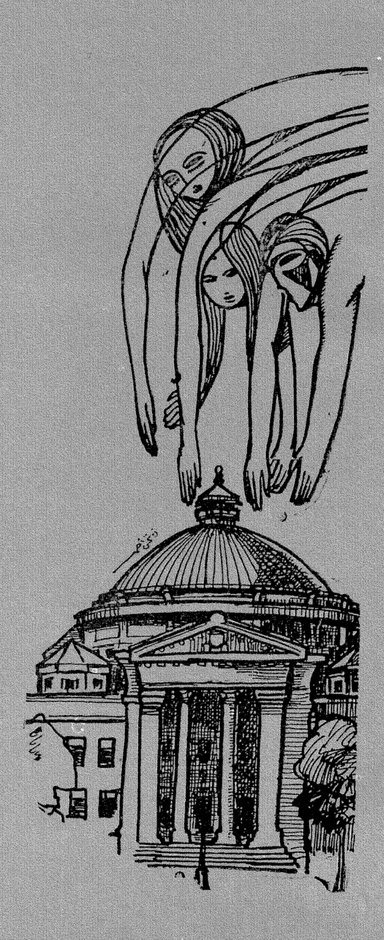
وفى تلك اللحظة يتجلى بوضوح تام تشابك العامل التعليمى والعامل الاجتماعى والاقتصادى • ذلك لأن تطور النظام التعليمى بأسره انما كان يستهدف تحقيق عملية الاختيار المهنى هذه فى أفضل الظروف الممكنة ، اذ يعرض على النشء منذ حداثته ألوانا شتى من المعارف التى يمكن أن يكون كل منها أساسا للمهنة التى سيختار أن يمارسها فيما بعد ، ويفتح أمامه كل الابواب كيما يطرق منها ما هو أقرب الى استعداداته وميوله • على أن مثل هذا الاختيار لا يمكن أن يتم على المستوى التعليمى وحده ، اذ أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية تستطيع أن تعوق هذا الاختيار أو تهيىء له أفضل الظروف الممكنة • فلو

لم يكن المجتمع يوفر للفرد قدرا معينا من الاكتفاء الاقتصادى لاستحال أن يقوم اختياره لتعليمه على أساس سليم ، ولتدخلت عوامل خارجية ــ كالحاجة أو الاضطرار ــ فى تحديده لنوع التعليم الذى يتلقاه ، ومن ثم لنوع العمل الذى يمارسه • ولو لم يكن المجتمع يطبق مبدأ تكافـــؤ الفرص فى التعليم لاستحال على أى نظام تعليمى ــ بقـــواه الخاصة ــ أن يوفر للأفراد اختيارا سليما • ولو كانت تسود المجتمع فكرة وراثة الابن لمهنـــة الأب ، لما استطاع أى نظـــام تعليمى أن يحقق للأجيال الجديدة اختيارا صحيحا •

وهذا يعنى أن تلك اللحظة الحاسمة التى يختار فيها المرء لنفسه طريقا يؤهله لأن يمارس فيما بعد نوعا معينا من العمل ، ليست لحظة اختيـــار فردى فحسب ، بل ان المجتمع بدوره يشـــترك مع الفرد فى هذا الاختيار • واذا كان اشـــتراك المجتمع يتم بطريق غير مباشر ، فانه مع ذلك يمثل عاملا أساسيا لا يمكن تجاهله ، ويمارس تأثيرا يستحيل التغاضى عنه •

وعلى ذلك فان من حقنا أن نوجه اللوم الى من يسىء اختيار الميدان الذى سيؤهله للعمل ، وأن نحذره من عواقب سوء اختياره ، اذ أن عملـــه سيظل يلازمه طيلة حياته ، ومن ثم فان شخصـــا كهذا يسىء ــ فى حقيقة الامر ــ اختيار ذاته ، ويحكم على شخصيته بالتمزق الدائم بين ما كان يود أن يحققه ، وما سيظل على الدوام يقوم به على كره منه • **ولكن علينا فى الوقت ذاته ألا نعفى المجتمع من مسئولية هذا الاختيار السىء ، وأن نبحث عن تعليل لاخفاق الفرد فى اختيار الميدان الصحيح لعمله فى ظروف حياة المجتمع وفى النظم الاجتماعية والاقتصادية التى يؤثر بها على كل أفراده •**

واذا ما طبقنا هذه الفكرة العامة على النظامين الاشتراكى والرأسمالى ، تجلت لنا الحقيقـــة التى نسعى الى اثباتها بوضوح تام • ففى النظـــام الرأسمالى ، الذى يحركه دافع الربح ، ويسوده مبدأ المشروع الخاص والمغـــامرة الفردية ، تكون القاعدة العامة فى اختيار الفرد لنوع التعليم الذى يؤهله لممارسة مهنة معينة هى السعى وراء الربح وهذا لا ينفى أن كثيرا من الأفراد يعمدون ، عـــلى المستوى الشخصى ، الى اختيار اتجاههم فى التعليم وفى العمل على أساس ميولهم الذاتيـــة ، ولكن المجتمع ذاته لا يبذل جهدا كبيرا فى مقاومة الاتجاه الى تحصيل مزيد من الربح أو مزيد من النفوذ ، اذ أنه يترك الافراد يتصارعون فى ميدان التعليم



ثم فى معترك الحياة ، موقنا بأن الاصلح منهم هو الذى سيكتب له البقاء ٠

أما فى المجتمع الاشتراكى – وربما كنت ها هنا أتحدث عن صورة مثلى للمجتمع الاشتراكى ،لايتعين أن تكون متحققة بالفعل – فان الاختيار يتـــم على أساس تخطيط دقيق تراعى فيه مصـــالح المجتمع ومصالح الفرد معا ٠ ولعل هذه العبـــارة الاخيرة تبدو فى نظر الكثيرين تناقضـــا فى الألفاظ : اذ أن من الشـائع النظر الى التخطيط الذى يستهدف مصالح المجتمع على أنه يستتبع نوعا من كبت حريات الأفراد ، ونوعـا من الحجر على مصالحهم ٠ فحين يخطط المجتمع نظـــامه التعليمى على أساس احتياجاته ، فانه يفرض على أفراده – حسبما يتصور الكثيرون – أن يسيروا فى اتجاهات معينة هى تلك التى تحددها مصالح الكل الاجتماعى لا مصالح الفرد ٠ **ولكن الواقع أنه لا تناقض على الاطلاق – فى ميدان التعليـم كما فى غيره من الميادين – بين مصالح المجمـوع ومصالح الأفراد فى التخطيط الاجتماعى السليم ؛** فالمجتمع لا يختار من يوجههم فى اتجاه معين ، لكى يلبوا حاجة من حاجاته التى حددها التخطيط ، الا على أساس أنهم أصلح الافراد جميعا للسـير فى هذا الاتجاه ، وأكثرهم استعدادا لتلبية حاجات المجتمع فى هذا الميدان ٠وبذلك يستطيع التخطيط التعليمى السليم أن يتجاوز أى تناقض ظاهرى بين حاجة المجتمع وحاجة الفرد ٠ وهو فى واقع الامر لا يكتفى بهذا الهدف السلبى ، بل يضيف اليه هدفا ايجابيا عظيم الاهمية ، هو الافادة على نحو أفضل من كل طاقات المجتمع بتوجيه كل منها الى الميدان الذى هى أصلح ما تكون له ٠

ان مواجهة كل من النظـــامين الاشـــتراكى والرأسمالى بالآخر ، تقنعنا بأن المجتمع يشارك الفرد فى تحديد نوع التعليم الذى يؤهله لممارسة عمله وأداء وظيفته فى الحياة مشاركة لها تأثيرها الفعال : وذلك اما بأن يبث فى الافراد قيم التفوق الشخصى على الآخرين ، وينشر بينهم أفكارا تصور لهم حياتهم العملية كمـــا لو كانت ضربـــا من المغامرة أو المقامرة ، ثم يترك لهم « حـــرية » توجيه أنفسهم حسبما تمليه عليهم أحلامهم الفردية واما بأن يرسم لهم ، وللمجتمع فى الآن نفسه ، أفضل الطرق التي تساعد على الافادة من طاقاتهم على النحو الذى يتمشى مع استعداداتهم الشخصية من ناحية ، ومع الحاجات الحقيقية للمجتمع من ناحية أخرى ٠

***



وإذا كنا نعد لحظة اختيار المرء للاتجاه الذى سيهيئه للحياة العملية لحظة حاسمة فى حياته ، فان أى جهاز يضعه المجتمع لكى ينسق عمليات الاختيار هذه بين أفراد المجتمع ككل لا بد أن يكون بدوره جهازا له أهميته الكبرى • **ولما كان التعليم الجامعى هو أعلى نماذج التعليم فى بلادنا ، فان مكتب التنسيق الذى يشرف على عمليات توزيع الطلاب بين مختلف الكليات الجامعية لا بد أن يكون جهازا عظيم الاهمية فى تقرير مصير أبنائنا ، وبالتالى فى تحديد الكيفية التى توزع بها طاقات كل جيل جديد فى المجتمع •**

ولعل من المفيد فى هذا الوقت الذى يبدأ فيه مكتب التنسيق الجامعى عمله ، أن نقوم بدراسة نقدية لطريقة عمل هذا المكتب بوصفه جهازا نموذجيا يمثل الطريقة التى يمارس بها المجتمع اشرافه على عملية اختيار التعليم – ومن ثم اختيار الاتجاه المهنى العام – بالنسبة الى الاجيال الجديدة من أبنائه • وليس لهذه الدراسة من هدف سوى ما تلقيه من ضوء على المشكلة الرئيسية التى بدأنا بها هذا المقال ، وهى : **على أى أساس ينبغى أن يقوم اختيار المرء لاتجاهه التعليمى ، وبالتالى للعمل الذى يمارسه فى المجتمع ؟**

ان انتقادات كثيرة توجه ، فى مثل هذا الوقت من كل عام ، الى عمل مكتب التنسيق بوصفه جهازا للانتقاء والتوزيع • ومعظم هذه الانتقادات يرتكز على سوء فهم لطبيعة هذا الجهاز ، ولذلك فان من اليسير على المشرفين على هذا الجهاز أن يردوا على هذه الانتقادات ويوضحوا مواطن سوء الفهم فيها • ولسنا نود أن نسهم فى اضافة نقد آخر مبنى بدوره على فهم سىء ، بل ان النقد الذى نود أن ننبه اليه هو فى واقع الأمر نقد من زاوية جديدة ، لا يمكن أن يكون الجهاز نفسه مسئولا عنه الا على نحو غير مباشر ، ولكنه مع ذلك نتيجة تترتب بصورة حتمية على الطريقة التى يعمل بها مكتب التنسيق ، وتؤثر تأثيرا غير صحى فى تلك العملية الحاسمة بالنسبة الى حياة الفرد والمجتمع – عملية اختيار اتجاه فى الحياة التعليمية والمهنية •

ولكى نمهد لايضاح معالم هذا النقد ، ينبغى علينا أولا أن نعرض للتصورات الشائعة عن طريقة عمل مكتب التنسيق • **هذه التصورات يمكن اجمالها فى تصورين رئيسيين : تصور ايجابى ، وتصور سلبى** • أما التصور الايجابى فيعتقد أصحابه أن هذا المكتب يتدخل فعليا فى توجيه الشباب ، من الراغبين فى الالتحاق بالجامعات ، فى اتجاهات معينة ، ويفرض عليهم نوع التعليم الجامعى الذى يتعين عليهم الالتحاق به • ومن هذا التصور تنشأ جميع الانتقادات الخاطئة لعمل هذا الجهاز ، وهى الانتقادات التى تتردد عاما بعد عام ، ويرد عليها المسئولون عن الجهاز على نفس النحو : وهو أن المكتب لا يتدخل على الاطلاق ولا يفرض شيئا على أحد ، وانما هو يضع الطالب فى أفضل مكان يختاره هو نفسه وتسمح به قدراته العلمية •

وهنا يظهر التصور الآخر لعمل هذا المكتب ، **وهو التصور السلبى • فالفكرة الكامنة من وراء مكتب التنسيق هى أنه جهاز لا يفرض على الطلاب أى اتجاه بعينه ، بل ان عمله لا يعدو أن يكون انعكاسا للرغبات الفعلية لهؤلاء الطلاب** ؛ وكل ما فى الأمر أنه ينسق بين هذه الرغبات تبعا لقدرات الكليات الجامعية على الاستيعاب ، وتبعا للمستوى العلمى للطلاب أنفسهم • **أى أن عمل مكتب التنسيق ، حسب هذا التصور السلبى (وهو التصور الاقرب الى الصواب) هو المحصلة النهائية لعوامل ثلاثة : المستوى الدراسى للطلاب ، ورغبات هؤلاء الطلاب ، وامكانات كل كلية جامعية من حيث الاعداد التى يمكن أن تستقبلها كل عام •**

هذا التصور السلبى لطبيعة عمل مكتب التنسيق هو ، فى رأى المسئولين عنه ، التعبير الصحيح عن دور هذا الجهاز فى عملية الاختيار التعليمى • انه انعكاس لما هو موجود بالفعل ، لدى المجتمع ولدى الافراد ، من امكانات ، وليس على الاطلاق جهازا يفرض على الافراد – ايجابيا – نوع التعليم الذى ينبغى عليهم تحصيله ، وبالتالى نوع العمل الذى سيمارسونه فى المجتمع بعد انتهاء مراحل تعليمهم •

على أن هذا الجهاز يقوم ، فى رأينا ، بدور ايجابى من نوع آخر ، يؤدى به فعلا الى أن يفرض على الافراد نوعا معينا من أنواع التعليم • صحيح أنه يمارس هذا الدور الايجابى بطريق غير مباشر ، وغير مقصود ، ولكن هذا الدور على أية حال نتيجة مترتبة على طريقة عمله • ذلك لأنه يسهم فى خلق نوع من « الرأى العام » فى المجتمع ، وبين الطلاب وذويهم بوجه خاص ، يؤدى الى وضع سلم متدرج للكليات الجامعية ، يرسخ فى أذهان الجميع ، ويتحكم الى حد بعيد فى تحديد اختيارهم •

ففى كل عام ، بعد أن ينجز مكتب التنسيق مهمته ، تنشر الصحف ذلك الجدول المشهور الذى يحدد المجاميع المقبولة فى كل كلية جامعية •



وبتكرار نشر هذا الجدول ، وتعلق مصائر الألوف من الشبان ، ومن أسرهم ، علي ما فيه من بيانات ، يرسخ في النفوس ترتيب معين لقيمة الكليات الجامعية المختلفة في المجتمع ، ويؤثر هذا الترتيب المتدرج تأثيرا حتميا في اختيار الطلاب ، فتكون النتيجة أن تزداد الرغبات ، عاما بعد عام ، انطباقا على هذا الترتب • وبعبارة أخرى فان ترتيب الكليات فى هذا الجدول يمكن أن يكون فى السنوات الاولى انعكاسا فعليا أمينا لرغبات الطلاب ، **ولكنه بعد مضى عدد من السنين يعود فيؤثر ايجابيا فى هذه الرغبات ، ويوجهها نحوه عن وعى أو بغير وعي •** وكلما ازداد هذا الترتيب ثباتا ورسوخا ، ازدادت قوة التأثير الذىيمارسه على خلق « رأى عام » فى المجتمع ، ينظر الى كليات معينة على أنها هى الاعلى ، والى كليات أخرى على أنها هى الادنى ، فتكون النتيجة أن تتجه رغبات أصلح العناصر الى الأولى ، وأقل العناصر كفاءة الى الثانية • ويزداد هذا التوزيع احكاما عاما بعد عام ، **حتى اصبحنا فى السنوات الاخيرة نجد أنفسنا ازاء ظاهرة ملفتة للنظر بحق : هى أن أعلى الطلاب مستوى يتجهون ـ كلهم تقريبا ـ الى اختيار أول الكليات في هذا السلم المتدرج •**

وربما لم يجد البعض فى هذه الظاهرة أية غرابة : أليس من الطبيعى أن يختار أصلح الطلاب أرفع الكليات منزلة فى نظر المجتمع ؟ وردى على هذا التساؤل هو أن هذه الظاهرة ، على عكس ما يعتقد أصحاب هذا الرأى ، أمر غير طبيعى حين تكون شائعة بما يشبه الاجماع • فنحن نسلم بأن من الطبيعى أن يختار « كثير » من المتفوقين تلك الكليات التى يضعها المجتمع فى منزلة رفيعة، **ولكن من الطبيعي أيضا أن يختار « بعض » المتفوقين كليات أخرى لا تظهر في الدرجات العليا للسلم الذى يضعه مكتب التنسيق ، لأن ميولهم واستعداداتهم توجههم الى اختيار هذه الكليات • ومن حقنا أن نتساءل ، ونتشكك ، ونمعن النظر فى الأمور ، حين نجد جميع المتفوقين يمتنعون ـ دون استثناء تقريبا ـ عن اختيار الكليات الواردة فى منتصف السلم المتدرج أو فى أدناه •**

فتلك ظاهرة ان دلت على شيء فانما تدل على أن الاختيار يتم على أسس لا ترتد كلها الى استعداد الطالب وميوله الطبيعية ، بل ترتد الى المكـانة التى يعطيها المجتمع لنوع معين من التعليم ، يمهد للاشتغال بنوع معين من المهن ٠

ولكن ، أليس هذا الاساس بعينه هو لب طريقة الاختيار المتبعة في ظل النظم الرأســمالية ؟ ان الاقبال عندنا يشتد ، مثلا ، على كليات الهندسة ثم الطب ، لا لشيء الا لأنها هى التى تمنح الطالب — فى الوقت الراهن — فرصة الحصول على أكبر دخل ممكن بعد تخرجه ٠ وليس فى ذلك خطورة على المجتمع ، لأننا بالفعل نمر بمرحلة نحتـاج فيها الى حشد أعظم الكفاءات فى أمثال هـذه الميادين ٠ **ولكن الخطورة تظهر حين يمتنع المتفوقون البارزون ، بمـا يشبه الاجماع ، عن الاقبـال على الميادين الاخرى ، تاركين اياها لأوســاط** الطلاب ، أو لمن هم أقل من الأوساط ٠

فهل يستطيع احد ان ينكر ان نوع التعليم الذى تقدمه كليات العلوم ، مثـلا ، يحتـاج بدوره الى نوابغ ؟ أليس البحث النظرى الأساسى في العلم ميدانا عظيم الاهمية في حياة كل شعب متطلع الى النهوض؟ ومع ذلك فاننا لو تأملنـا جداول مكتب التنسيق لوجدنا أنها تتجـه ، عاما بعد عام ، الى استقطاب النوابغ فى كليات بعينها ، تاركة سائر الميادين — كالعلوم والزراعة مثلا — بلا نوابغ ٠ وهذا أمر مخالف لطبائع الأشياء، **لأنه ليس من الطبيعي أن تتفق ميول النـوابغ جميعا مع الكليـات التى ينتظـر أن تدر على خريجيها دخلا أعظم ، وتنصرف كلها عن الكليات التي تدر دخلا أقل ، بل ان الامر يكون أقرب الى الطبيعة لو كان بعض المتفوقين على الأقل يستجيب لميوله واستعداداته ، ويلتحق بالكليات التي تتفق معها ، غير عابئ بحساب الكسب والخسارة ٠**

ولعل هذه الظاهرة نفسها تظهر بوضوح أعظم حين ننتقل الى طلاب شعبة الآداب ٠ ففى السنوات الاخيرة ، تبين أن رغبات المتفوقين جميعا — وبلا استثناء تقريبا — تتجه الى الالتحاق بكلية الاقتصاد والسياسة ٠ ومع اعترافنا بالقيمة الكبرى لهـذا النوع من التخصـص ، **فلا يمكن أن يكون من الظواهر الطبيعية ، أو الصحية ، أن ينعقد مثـل هذا الاجماع بين المتفوقين على دخول كليـة واحدة ، ومن المستحيل أن تكون ميول هـؤلاء النوابغ جميعا قد صبت فى قالب واحد يجعلهم يتجهون الى هذا النوع من التعليـم بالذات ٠** والتعليل الوحيد لهذا الاجماع هو أن الطـلاب لا يختارون — أو ليسوا كلهم يختارون — عـلى أساس ميولهم واستعداداتهم ، وانما على أساس القيمة التى يضفيها المجتمع على تخصصـات معينة ، والمكانة التى يكتسبها المرء بين النـاس — سواء من الناحية المادية أو المعنوية — حين يلتحق بواحد من هذه التخصصات ٠

هذا الوضع ان دل على شيء فانما يدل على أن العقول قد «تكيفت» على نحو معين ، مستمد من الجو الذى أشاعه مكتب التنسيق ٠ وهـو يدل أيضا على أن العامل المتحكم فى اختيار الطـلاب لنوع التعليم الذى سيقرر مصيرهم طيلة حياتهـم هو ، فى أحيان غير قليلة ، عامل لا شـأن له بميولهم الحقيقية ، بل انه فى واقع الأمر « **قانون العرض والطلب** » ، الذى هو أساس كل اختيار، وكل قرار ، فى المجتمعات الرأسـمالية ٠ وفى الحالة التى نحن بصددها يتخذ العرض والطلب طابعا مزدوجا : فهو من جهة عرض وطلب داخل الكليات ، من حيث مدى اتساعها واستعدادهـا لخدمة أعداد معينة من الطلاب ، وهو من جهة أخرى عرض وطلب فى سـوق العمل ، من حيث ان الاختيار ينصب على أنواع التخصص التى يتوقـع منها أن تدر دخلا أكبر ، أو تتمتع بمركز اجتماعى أفضل ، أو كليهما معا ٠

* * *

ان نوع التفكير الكامن وراء هـذه الطريقـة في الاختيار هو فى أساسه تفكير نفعى ، بعيـد كل البعد عن ذلك الصدق مع الذات ، الذى هو أساس كل قصة نجاح كبير فى الحياة ٠ ولذلك فان هذا التفكير النفعي يؤدى ، فى حالات كثيرة، الى عكس الغرض المقصـود منه ، حتى بمقاييس المنفعة المادية ذاتها ٠

ذلك لأن الشاب المتفوق الذى يستجيب لميوله ويتوخى الصدق مع نفسه ، لا بد أن يحقق فى حياته نجاحا أعظم من زميله الذى يسـتجيب لأطماعه فى دخل أكبر أو مركز اجتماعى أفضل ، ومن المؤكد أن الكيميائى الناجح أفضل — بجميع المقاييس — من المهندس أو الطبيب الفاشل ، وأن المحامى البارز أو الاديب اللامع أفضل — بجميع

المقاييس أيضا – من الدبلوماسى الروتينى ، أو من الصحفى المغمور • فاذا استجاب الطالب المتفوق لميوله الطبيعية ،وترك كل ما عدا ذلك من الاعتبارات جانبا ، فلا بد أن ينتهى به الامر الى أن يكون انسانا ناجحا مرموقا ، سواء أكان ما يختاره كلية تقع فى قمة سلم « مكتب التنسيق » أم فى حضيضه •

أما بالنسبة الى المجتمع فان الوضع الحالى يعود عليه بأضرار لا يمكن الاستهانة بها ،ذلك لأن الفائدة الكبرى تتحقق للمجتمع حين يضع كل شخص فى المكان الذى هو أصلح له بحكم استعداده ، لا فى التخصص الذى يستطيع أن يصل اليه ، أو يقتنصه ، فى سوق العرض والطلب • فعلى هذا النحو وحده يضمن المجتمع الافادة على أفضل نحو ممكن من كل طاقات أبنائه ، ويستطيع أن يوقن بأن هذه الطاقات لم تبدد أو تضيع هباء الا على أدنى نطاق ممكن•

ولكن ربما كان الضرر الاكبر الذى يعود به الوضع الحالى على المجتمع ، وعلى الافراد ، يتمثل فى أن التخصصات التى لا ترتفع قيمتها فى سوق العرض والطلب (أعنى تلك التى لا تظهر فى قمة السلم المتدرج لجداول مكتب التنسيق) تحتاج بدورها الى العباقرة والنوابغ • وليس من مصلحة أى مجتمع أن يتزاحم الممتازون فيه على أنواع معينة من التخصصات ، لها فى السوق قيمة مرتفعة ، بينما يتركون التخصصات الاخرى لمن يفتقرون الى النبوغ ، **ان المجتمع فى حاجة الى أدباء ومفكرين ممتازين بدرجة لا تقل عن حاجته الى الأطباء والمهندسين البارعين • وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون الحاجة الى الممتازين فى هاتين الفئتين من ميادين التخصص متساوية من الناحية العددية،ولكن المهم فى الأمر ألا تحرم التخصصات جميعا مما تستحقه من المتفوقين الذين هم ميالون اليها بحكم استعداداتهم الطبيعية • وأى مجتمع يوجه عناصره المتفوقة كلها الى جانب واحد ، ويترك بقية الجوانب لمن لا يسمح لهم مستواهم العقلى بما هو أرفع من ذلك ، لا بد أن يسير سيرا أعرج ويعجز عن تحقيق أى نمو متوازن •**

* * *

لا جدال فى أن النقد الذى نوجهه ها هنا الى جهاز الانتقاء والتوزيع فى التعليم الجامعى (وهو نقد يسرى على غيره من الاجهزة التى تقوم بوظيفة مماثلة فى ميادين أخرى) لا يعنى أننا تدين هذا الجهاز فى ذاته • فمن المؤكد أن مكتب التنسيق هو أقرب الوسائل الى تحقيق العدالة فى توزيع الطلاب على التخصصات التعليمية المختلفة • ولكن هذا الجهاز ، كما قلنا ، يؤدى بطريق غير مباشر الى خلق « رأى عام » يؤمن بتدرج معين للقيم التى تنطوى عليها تلك التخصصات ، مما يؤدى بصورة محتومة الى التأثير على الاختيار الذى يقوم به الشباب فى تلك المرحلة الحاسمة من حياتهم ، ويدفع الكثيرين منهم الى ألا يكونوا صادقين مع أنفسهم ، وأن يبحثوا عن الربح أو المركز الاجتماعى المنتظر ، بدلا من أن يستجيبوا لنداء ميولهم الحقيقية •

ان الشباب ، خلال مرحلة اختيار طريقه فى التعليم وفى الحياة ، فى حاجة الى قدر كبير من المثالية ، ومن الاخلاص والتفانى فى سبيل ما يضعه لنفسه من مثل عليا • وهو فى حاجة الى ما يعينه على التخلص من اغراء الربح والمركز والبحث عما تتحقق فيه ذاته وامكاناته كانسان وليس معنى ذلك بالطبع أن هناك تعارضا حتميا بين تحقيق الانسان لامكاناته الكامنة وبين وصوله الى مركز رفيع أو حصوله على دخل وفير ، ولكن المهم فى الامر أن تأتى هذه الاهداف الاخيرة كنتيجة طبيعية لسلوك الشاب نفس الطريق الذى تؤهله له امكاناته وقدراته الحقيقية • **وأخشى أن أقول ان قوائم مكتب التنسيق ، بوضعها الراهن ، لا تساعد الشاب على تنمية هذه المثالية وهذا الصدق مع الذات فى تلك المرحلة الحاسمة التى يوشك فيها على أن يختار لنفسه طريقا دائما فى الحياة •**

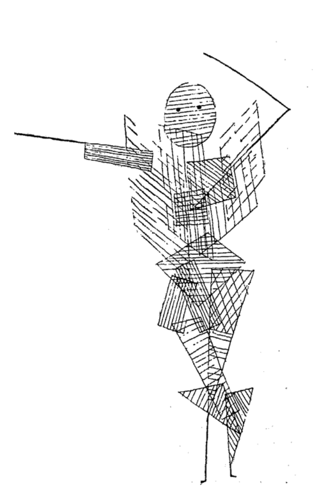
وفى اعتقادى أن علاج هذه النتيجة (غير المقصودة) المترتبة على طريقة عمل مكتب التنسيق يجب أن يسير فى شقين : شق قصير الأجل ، يتعلق بالفترة السابقة على مرحلة الاختيار مباشرة ، وشق طويل الأجل ، يتعلق بالحياة الدراسية للطالب منذ مراحلها الأولى •

فمن الواجب أولا أن تقوم كل عام حملة منظمة لتوعية الطلاب بمزايا اختيار الاتجاه الذى هم ميالون اليه بطبيعتهم ، وهى حملة يمكن أن تتخذ أشكالا متعددة : كالقاء عدد قليل من المحاضرات فى هذا الموضوع على طلبة المرحلة الاخيرة من المدارس الثانوية ، أو اصدار نشرة أو كتيب يوزع مجانا على الطلاب ، ويتضمن توجيهات سليمة لهم ، أو ادخال هذا الموضوع ضمن

موضوعات القراءة المقررة عليهم ، الخ . وفى كل هذه الحالات تكون مهمة حملة التوعية هـــذه هى توجيه الطلاب على النحو الذى يمكنهم من ادراك قيمة استجابة الانسان لنداء ميوله الكامنة بدلا من تجاهل هذه الميول استسلاما لاغـــراء المال أو المركز الاجتماعى . **وعن طريق هـــذه التوعية يستطيع الشاب فى مقتبل حياته ، أن يتنبه الى أهمية عامل التحقيق المتكامل الشخصية من حيث هو أساس لاختيار نوع التعليم والمهنة، وأن يدرك قيمة النظرة المثالية ـ لا النظـــرة النفعية ـ الى العمل الذى يسهم به الفـــرد فى اثراء حياة الجماعة .**

وأما الشق الطويل الاجل من العلاج المقترح فهو أن يكون لكل طالب بطاقة أو سجل شامل يحوى تاريخه الدراسى منذ أول مراحل تعليمـه حتى آخرها . مثل هذا السجل يساعد عـــلى التعرف بسهولة على الميول الحقيقية لكل طالب بل ان من الممكن تطويره على نحو يتيح استخلاص أصلح اتجاه تعليمى ومهنى له بواسطة العقـول الالكترونية . ولكن سواء عهدت مهمة تحـــديد هذا الاتجاه الى مربين متخصصين أو الى عقـــل الكترونى ، فمن الواجب ألا تكون للنتيجـــة المستخلصة من هذا البحث الا صفة استشارية، بحيث تترك للطالب نفسه الكلمة الاخـــيرة فى تحديد المجال الذى يود أن يتخصص فيه ، بعـد تبصيره بكافة الحقائق المتعلقة بالموضوع .

ان هذين الاقتراحين لا يزيدان عن أن يكونـا اشارة الى الطريق الصحيح الذى ينبغى اتباعه لحل المشكلات المترتبة على وجود جهاز لتـــوزيع الشباب على مختلف التخصصات العلمية والمهنية ، هو من جهة جهاز لا غناء عنه ، ولكنه من جهـة أخرى يثير ـ بالرغم منه ـ اشكالات يمكن أن تعود على كثير من الافراد ، وعلى المجتمع ككل ، بأضرار لا يستهان بها . **وانى لعلى يقين من أن المجتمع لو تنبه الى هذه النتيجة المترتبـــة على وجود هذا الجهاز ـ وهى على ما أعتقد نتيجـــة مجهولة الى حد بعيد ـ لاستطاع أن يصـــل الى حلول أخرى أكثر فعالية ، تضمن له الانتفـــاع من طاقات أجياله الجديدة على أفضل وجه ،وتضمن لكل فرد فى هذه الاجيال اختيارا لتعليمه ومهنته لا يرتكز الا على مبدأ التحقيـــق الذاتى الكامل لامكانات الانسان وقدراته .**



فؤاد زكريا

المجتمع الاشتراكى .. ومحو الأمية

د . فوزى منصور

ترى هل يضير « **الفكر المعاصر** » - وقراء « الفكر المعاصر » - أن تفتح مجلة الثقافة الرفيعة صدرها لحظات للحديث عن محو الأمية ، حتى ولو كان المقصود **هو أمية القراءة والكتابة** ، الأمية الشعبية لو شئنا التعبير ، لا الأمية الفلسفية أو الأمية الفنية أو غير ذلك من الأميات العالية ؟ وحتى لو لم يتخذ الحديث محورا له - وعذرا عنه - مختلف نواحى الارتباط بين محو الأمية من صفوف الشعب وبين ازدهار الفكر والثقافة على أعلى المستويات ، وانما قنع بالنظر الى الأمر من زاوية أول من يمسهم الأمر : الجموع الغفيرة من العمال والفلاحين وأبناء العمال والفلاحين الذين أخطأهم قطار التعليم الالزامى ابتداء - مضى عنهم دون أن يتوقف لهم ، أو صرفتهم ظروف حياتهم عن اللحاق به - أو الذين أدركوا القطار فى طفولتهم ولكن رحلتهم فيه كانت خاطفة لم تتكرر ، سرعان ما محت الأيام آثارها من الأذهان ؟

ان من المسلم به أن محو الأمية قد أصبح مسألة قومية لا تعنى طبقة أو قوة اجتماعية دون الأخرى . ففى عصر التكنولوجيا الحديثة واستخدام الآلات - فى كل مجال لا فى الصناعة فقط - والتنظيم الدقيق المتشعب الأطراف والحساب الأكثر دقة للزمن وللعمليات الانتاجية ، والتطور السريع للفنون الانتاجية الذى يتطلب اعادة التعليم والتمرين على كل جديد فى فنون الانتاج عاما بعد الآخر ، يصبح من المستحيل تحقيق تقدم اقتصادى سريع متصل دون محو الأمية - بل والمضى بعيدا فيما يجاوز محو الأمية - بين كافة العاملين فى مختلف فروع الانتاج .

واذا كان ذلك يصدق على كل مجتمع يصبو - على حد التعبير الشائع - الى دخول العصر الحديث ، أيا كان نوع التنظيم الاقتصادى والاجتماعى السائد فيه ، فهو أكثر صدقا على مجتمع يتحول الى الأخذ بالنظام الاشتراكى ، حتى لنكاد نقول ان محو الأمية وان لم يكن شرطا لتبنى قوى الشعب العريضة للاشتراكية الا أنه الشرط اللازم للقدرة على بنائها :

ان قوام النظام الاشتراكى من الناحية الاقتصادية هو التخطيط الشامل للاقتصاد القومى . والتخطيط الاشتراكى ليس مجرد عملية فنية تتم فى مكاتب الفنيين والمديرين ، ولكنه أولا وقبل كل شئ مشاركة واعية ايجابية فعالة من كافة العاملين فى كل المجالات وعلى كافة المستويات وفى كل المراحل : فى أثناء اعداد الخطة بتحديد الأهداف العامة للعمل القومى والأهداف الخاصة الواجبة التحقيق فى كل مجال ، لأن هذه المشاركة بهذا الاتساع هى التى تضمن سلامة تحديد الأهداف وصدق تعبيرها عن احتياجات الجماهير الشعبية الواعية بمصالحها العاجلة والآجلة ، وتحقق الاستفادة من كافة الامكانيات التى تتفتح عنها طاقة الجماهير وخبراتها المتنوعة ، وهى التى توجد شعور الانتماء الضرورى بين الخطة والعاملين

• التخطيط الاشتراكى ليس مجرد عملية فنية تتم فى مكاتب الفنيين والمديرين ولكنه أولا وقبل كل شىء ، مشاركة واعية إيجابية فعالة من كافة العاملين فى كل المجالات ، وعلى كافة المستويات وفى كل المراحل .





فى تنفيذها (الخطة خطتهم ومن وضعهم ، اذن هم المسئولون عن تنفيذها) ، وترفع العمل اليومى العادى ، مهما كان مملا أو روتينيا أو محدودا ، من مرتبة أداء واجب ضيق مأجور الى مرتبة المشاركة فى عمل أعم وأهم وأكثر استثارة للحماس والبذل ، هو تنفيذ الخطة القومية الشاملة . والمشاركة الشعبية الواسعة واجبة أيضا فى كل خطوات التنفيذ لأنها ، أكثر من أى نوع آخر من أنواع الرقابة ، هى الضمان الأكبر لجدية تنفيذ ما اجتمعت الارادة الشعبية على اقراره ، وللمواءمة السليمة بين تنفيذ ما أقر وبين ماتقتضيه الظروف المتغيرة من تعديل أو تطوير . وهذه المشاركة تبقى لازمة حتى بعد التنفيذ ، لأنها الوسيلة الأكيدة لتعرف الشعب على حقيقة ما أنجز ونواحى القصور فيما لم ينجز ، ولمواجهة النفس حول أسباب القصور وأوجه التغلب عليها ، والاعداد بناء على هذا التقييم النقدى لمرحلة تالية من التخطيط القومى أرقى وأدق من المرحلة السابقة .

واذا كانت هذه طبيعة التخطيط الاشتراكى ، وبوجه خاص اذا كان أهم ما يميزه هو مجاوزة كل عامل لمشاغل وواجبات عمله المباشر الى الاهتمام بالاقتصاد القومى فى مجموعه والشعور بالمسئولية عنه ، فمن الواضح أن أول مقتضيات التخطيط كأسلوب لادارة الاقتصاد القومى هو قدرة مجموع القوى العاملة ـ مجموع الشعب ـ على القراءة والكتابة ، فهذا النوع من المشاركة لا يكفى فيه مجرد تلقى الشعارات والحماس

لتنفيذها ، وانما يتطلب الدراسة المتأنية للكلمة المكتوبة والرقم المكتوب والقدرة على التعبير كتابة عن الرقم والكلمة والرغبة والفكرة ·

والانسان فى المجتمع الاشتراكى — كل انسان — ليس مجرد مساهم بالرأى والعمل فى العملية الانتاجية التى تدور فى المجتمع ، ولكنه مواطن بالمضمون الحقيقى والكامل لهذه الكلمة : **يشترك على قدم المساواة مع غيره من المواطنين فى حسم كل مايعرض للمجتمع من قضايا تتطلب الحسم — فذلك هو أحد جوانب ممارسة الشعب للسلطة فى المجتمع الاشتراكى ، على أنه لايكفى لكى تتحقق هذه الممارسة أن تنشأ مختلف المجالس التمثيلية وأن تتوافر للمواطنين — على قدم المساواة — الامكانية الموضوعية للانتخاب لها والنفاذ اليها ، بل وحتى أن يكون لهذه المجالس — كل فى مجالها — سلطة التقدير والحسم ، وانما لكى يكون الحسم معبرا تعبيرا حقيقيا عن رأى المواطن وفكره ، ومصلحته اذا اقتضى الأمر ، ينبغى أن يكون مستندا الى الفهم الواعى لكافة جوانب الموضوع المطروح وأبعاده· وليس أبلغ فى التعبير عن هذه الفكرة مما قيل فى وقت من الأوقات من أن أحد الأهداف البعيدة للمجتمع الاشتراكى هو أن تصبح أبسط عاملة فى مطبخ قادرة على فهم وادارة شئون الدولة ·**
واذا صح افتراض قدرة المواطنين على فهم بعض القضايا الكلية والنفاذ الى جوهرها دون أن يتوقف ذلك على معرفتهم للقراءة ، والكتابة (مثل الهدف من تملك الشعب لوسائل الانتاج الرئيسية والضرورات التى تدعو اليه ، أو طبيعة الاستعمار وضرورة الكفاح ضده ، أو طبيعة اسرائيل ودورها فى المنطقة) فان هذا الفرض يصبح غير قائم عندما يتطرق الأمر الى قضايا فرعية أو الى تطبيقات جزئية لقضايا كلية · واذا كان الرأى السديد غير المزيف على صاحبه هو الرأى الذى يصدر عن علم ودراسة ، أو على الأقل بعد توافر الامكانيات الموضوعية للعلم والدراسة ، فان أهم وسائل تكوين هذا الرأى التبصر هو القدرة على الاتصال الفكرى تلقيا وايصالا عن طريق الكلمة المقروءة والمكتوبة ·

والمجتمع الاشتراكى بعد هو مجتمع العدالة· وهو يسعى الى تحقيقها من خلال اجراءات عديدة يتخذها ومن خلال مبادىء يسرى عليها : من خلال سيطرة الشعب على وسائل الانتاج مثلا ، ومن خلال تطبيق مبدأ التناسب بين الدخل والعمل أو الجهد الذى يبذل فى خدمة المجتمع · ولكى يبقى دائما أهم ضمانات تحقيق العدالة فى المدى الطويل توفير تكافؤ الفرص لكافة المواطنين · ومن الواضح أن لا فرصة على الاطلاق للأمى ، متكافئة أو غير متكافئة (فيما يعدو فرصة العيش فى أدنى المستويات التى تحميها سياسة توفير العمالة وتشريعات الحد الادنى للاجور والتشريعات الاجتماعية بوجه عام) فى أن يحقق لنفسه — من ناحيه الدخل أو امكانيات التطور المهنى والثقافى اللاحق — ما يمكن أن يحققه حتى الشخص الذى وقف بعد أول درجات التعليم · والأمر بعد ليس مجرد عدالة ترجى · فمن المعروف أنه كلما اتسعت قاعدة الاختيار زادت امكانيات الكشف عن المواهب والقدرات الكامنة لدى الشعب وتهيئة الفرص لتنميتها وافادة المجتمع منها · وفى بقاء جموع غفيرة من المواطنين (لا تزال تقدر فى مصر بما بين ٦٠٪ و ٧٠٪ هى نسبة الاميين الى عدد السكان) بعيدين عن عملية الاختيار ، سواء تلك التى يوفرها السلم التعليمى المعتاد أو تلك التى يمكن — ويجب — توفيرها من خلال مختلف أنواع التدريب والتعليم الأخرى التى تقدم تباعا للبالغين ، تضييع لامكانيات بشرية هائلة ، تتجاوز مجرد القدرة على ممارسة العمليات الانتاجية الآلية أو الروتينية ، ربما كان الكشف عنها بشكل مستمر وتبينها على الدوام وعلى كل المستويات ومهما تقدم بالانسان العمر وأيا كان موقعه فى الحياة ، من أهم ما يميز المجتمعات الاشتراكية انسانيا ومن أهم أسباب معدلات التقدم العالية التى تحققها فى نفس الوقت ·

وسواء نظرنا الى الأمر اذن من ناحية امكانيات التقدم الاقتصادى العام أو من ناحية امكانيات المضى فى التحول الاشتراكى ، فان مشكلة محو الأمية تتبدى كمشكلة قومية ملحة تجتمع عليها مصالح كافة قوى الشعب العاملة على بناء الاشتراكية · وفى ظروف التحديات والهجمات العدوانية التى نواجهها وسنظل نواجهها من المعسكر الاستعمارى ومن قاعدته اسرائيل المجهزة بأحدث الوسائل التكنولوجية ، وظروف الحروب الحديثة التى لم يعد يصلح لها الجندى الأمى — نكاد نقول الشعب الأمى — يصبح محو الأمية مسألة بقاء قومى · **لكن قضية محو الأمية، مع التأكيد على ذلك كله ورغم التأكيد على ذلك كله ، تبقى بالدرجة الأولى قضية العمال والفلاحين ·**



ونحن لا نعنى بذلك مجرد الاشارة الى أن العمال والفلاحين ، ان لم يكن لشىء فعلى الأقل بحكم كونهم أغلبية الشعب ، هم أكثر القوى الاجتماعية استفادة من التقدم الاقتصادى والتحول الاشتراكى وانما نعنى الاشارة الى حقيقة أخرى جوهرية لا يمكن تجاهلها ، وهى أن غير العمال والفلاحين (ومن فى مستواهم المعيشى من الحرفيين مثلا) لا يقبلون أن يتركوا أبناءهم لمعترك الحياة المعاصرة وهم مجردون من أبسط وأهم أسلحتها وأكثرها فعالية : معرفة القراءة والكتابة على الأقل ، ولا يعجزون أن يوفروا لهؤلاء الأبناء ـ مهما كانت قدرات الأبناء الذاتية على التعلم ـ امكانيات التعليم ، سواء من خلال مدارس الدولة أو بوسائلهم الأخرى الخاصة .

والمسألة بعد ليست مجرد مسألة تكافؤ للفرص يرجى أن يستكمل مع تقدم عملية التحول الاشتراكى بكافة مقوماته ، ولا هى قاصرة على تهيئة الظروف لتفتح كافة القدرات والمواهب الكامنة . انها بالاضافة الى ذلك وقبل ذلك قضية التطبيق الكامل لكافة التشريعات والاجراءات والتنظيمات التى وضعت وقررت تحقيقا لصالح العمال والفلاحين وتأكيدا لدورهم فى المجتمع الجديد ، ولكى لا يبقى جانب منها قاصرا عن أداء دوره الذى استهدف منه لأنها ـ بحكم طبائع الأمور ـ لا يمكن أن تكتسب مضمونها الكامل الا اذا وعى أصحاب الشأن بهذا المضمون وجهدوا ، مسلحين بتلك التشريعات أو الاجراءات والتنظيمات ، فى استخلاصه لأنفسهم .

ولنأخذ على سبيل المثال جمعيات التعاون الزراعى ، اللتى هى معقد الأمل فى تطوير قوى الانتاج فى الريف المصرى والارتقاء بمستوى معيشة الفلاح المادى وحمايته من كافة أنواع الاستغلال . كيف يمكن أن تنهض الجمعيات بهذه التبعات المثلثة اذا كان الجهل بالقراءة والكتابة يقعد الغالبية من فقراء الفلاحين ـ وهم بالتحديد أولى فئات الفلاحين بالرعاية والحماية ـ عن المشاركة فى ادارة هذه الجمعيات وتولى شئونها ويلجىء بالضرورة الى الاعتماد على مختلف الأجهزة الادارية التى تنتمى بحكم وضعها الاجتماعى وعواطفها وربما مصالحها الى أمة فكاكى الخط لا الى أمة العاجزين عن فكه ؟ أكثر من ذلك ، كيف يمكن حماية الفلاح الأمى من كاتب الجمعية التعاونية وصراف القرية وغير هذا وذاك من رجال الأجهزة الادارية التى أصبح الآن (وتلك هى طبيعة التحول الاشتراكى) يلتقى بها ويعتمد عليها ويتحاسب معها فى كل خطوة من خطوات



سعيه من أجل رزقه ؟ واذا كان المال السائب كما تقول أمثالنا الشعبية يعلم السرقه ، ألا تغرى الغفلة التى تفرض الاميه بالاستغلال ، مهما جهدت التنظيمات التشريعية والادارية فى الحيلولة دونه ؟

أو لنأخذ مثلا مشاركة العمال فى مجالس الادارة ألا يضعنا حاجز قوى مثل حاجز الأميه بين خيارين : اما قصر هذا الحق على المتعلمين من العمال ، وذلك يعنى استبعاد فئات عريضة لها، بحكم نوع العمل الذى تقوم به ، نظرتها المتميزة ومساهمتها ومشاكلها وربما مصالحها الخاصة التى لا يصلح للتعبير عنهـا ـ الا على سبيل المزايدة الانتخابية ، من لا ينتمى اليهـا أو السماح للأميين بالنفاذ الى مجالس ادارات الشركات ، وهو عندئذ ، على أحسن الفروض ، تمثيل قاصر الأداء بسبب عجز العامل الأمى حتى عن مجرد متابعة جدول الأعمال وما يلحق به من تقارير ومذكرات ، وفى الحقيقة هو مجرد اضافه قطع شطرنج جديدة يحركها هذا المدير أو ذاك، وفقا لقدرته فى التأثير على المصالح الشخصية للعامل الأمى المنتخب ؟

قس على ذلك مختلف أنواع المساهمات الأخرى، سـواء فى المجال الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى، التى يفترض بحكم التشريعات والأوضاع القائمة فى جموع الشعب التقدم بها ، سـواء على مستوى مجال العمل ، أو على المسـتوى القومى العـام ، لكى يتضـح على الفور أن محو الأمية ـ وبمعنى يعـدو مجرد فك الخط ـ هو الشرط الضرورى لممارسة هذه الجموع لواجباتها وتمتعها بحقوقها على نحو منتج فعال ، وعلى حـد تعبير لجنة الخدمات بمجلس الأمة فى تقريرها عن مشروع قانون محو الأمية ، للوصول بالعمال والفلاحين « الى مستوى من الوعى والثقافة يمكنهم من التعبير عن مصالحهم تعبيرا صحيحا ، ويزيد من قدرتهم على فرض الرقابة الشعبية على الأجهزة المختلفة فى المجتمع ، ويجعلهم يتصدون لمحاولات البعض من فرض آرائهم عليهم » .

• • •

أرانى قد انسقت على غير قصد الى حديث عن « **فوائد محو الأمية** » على نحو يكاد يذكر بموضوعات الانشاء التى كانت ولا ريب تكتب فى هذا الشأن فى المدارس من خمسين عاما مضت والمناسبة التى دعت الى اقحام هذا الحديث ، الذى ظـل موضوعه يشغل الأذهان والجهود دهرا ثم سكتنا عنه دهرا آخر حتى عاد يفرض نفسه من جديد بعد ١٩٦٧، حتى قانون محـو الأمية الذى أقره مجلس الأمة منذ أسابيع قليلة فى ختام دورة انعقاده الأخيرة .

والقانون الجديد قد صدر ليحل محل قانون قائم لمكافحة الأمية ، هو القانون رقم ١١٠ لسنة ١٩٤٤ . وبين القانون القديم الذى انقضى والقانون الجديد الذى صدر ، كانت هناك عدة مشروعات

بقوانين أهمها مشروع أعدته وزارة التربية والتعليم فى فبراير ١٩٦٧ ، وآخر فى أبريل ١٩٦٩ ، وثالث ، هو الذى صدر القانون الحالى بناء عليه ، فى ١٩٧٠ · وطبيعى أن نتوقع ، بعد ربع قرن من الزمان ، شهد مثل ماشهد ربع القرن الأخير من تحولات عميقة فى مجتمعنا وفى العالم بوجه عام، أن تنعكس هذه التحولات فى روح القانون الجديد وأحكامه · ولكن الفوارق بين قانون ١٩٤٤ وقانون ١٩٧٠ أقل بكثير مما كان يحق للمرء أن يتوقع ، بل ان بعض هذه الفوارق ، خصوصا عند المقارنة مع مشروعات القوانين الثلاث التى أعدت فى السنوات الثلاث الأخيرة ، يبدو كما لو كان ينظر الى الوراء بدلا من أن يتقدم بقضية محو الأمية خطوات الى الأمام · وبوجه عام ، يمكن أن نجمل أهم ملاحظاتنا حول القانون الجديد فيما يلى :

أولا ـ يسرى القانون الجديد على المواطنين الأميين ممن تتراوح أعمارهم بين الثامنة والخامسة والأربعين غير المقيدين بأية مدرسة ولم يصلوا فى تعليمهم الى مستوى الصف الرابع الابتدائى · ومن المعلوم أن الأطفال خاضعون للتعليم الالزامى حتى سن الثانية عشر ، ومن ثم لم يكن القانون القديم يسرى الا على من تزيد سنه على اثنتى عشرة سنة · وهبوط قانون محو الأمية الجديد الى سن الثامنة اقرار بحقيقة واقعة هى قصور مدارس التعليم العام النظامية عن استيعاب كافة الأطفال الذين فى سن التعليم الالزامى ، وان كنا لا نعرف بالضبط هل نسعد بهذه الواقعية التى تحاول من خلال جهود مكافحة الأمية التعويض عن قصور الامكانيات المتاحة للتعليم العام ، أم نحزن لهذا الاقرار التشريعى بأن الطريق لا يزال طويلا أمام استكمال استيعاب الأطفال فى المدارس النظامية ·

ثانيا ـ كان القانون القديم يحدد موارد معينة تمول منها جهود محو الأمية ، وتابعته فى ذلك بعض مشروعات القوانين الوسيطه ، وتضمن مشروع القانون الحالى ـ المقدم من وزارة التربية ـ بيانا مفصلا حددت فيه عشر موارد مختلفة للتمويل ، ابتداء من ١٪ من حصيلة الرسوم المحلية الى المعونات والهيئات والتبرعات التى تقدم لمشروعات محو الأمية · أما القانون نفسه فقد قنع ـ بالاضافة الى المعونات والهبات والتبرعات ـ بنص عام يشير الى : « ما يرصد سنويا من المبالغ لتنفيذ مشروعات محو الأمية ودعمها وفقا للخطة التى يقررها المجلس الأعلى لمحو الأمية » · وهو نص يمكن أن يتراوح مضمونه الفعلى بين الملاءة المطلقة (شيك على بياض) والاعسار المطبق (شيك بدون رصيد) بالنسبة لبرامج محو الأمية · وفى ظروف التزاحم الحالية على موارد الميزانية واختصاص مطالب الساعة بالأولويات الأولى على حساب الخطط البعيدة المدى أو غير المحسوسة الالحاح يخشى أن يكون الاحتمال الثانى هو الأرجح ، خصوصا وقد كانت تلك هى تجربة ربع القرن الماضى كله ، وفى ظروف أكثر

طواعية من الناحية المالية . وقد كان الخير كل الخير أن ترصد بعض الموارد المحددة (رغم ما فى ذلك من مخالفة ظاهرة لمبادىء علم المالية العامة) لمكافحة الأمية لضمان حد أدنى من الحسم المستقر فى خطة المكافحة .

ثالثا ـ واجه القانون القديم مشكلة تدبير الأماكن الصالحة للدراسة فأجاز استخدام بعض الامكانيات المملوكة للمواطنين دون أجر ، وتوسع مشروع ١٩٦٧ فى هذا المبدأ الهام الذى يجيز استخدام الملكية الخاصة للصالح العام ـ ودون مقابل ـ اذا لم يكن فى ذلك ضرر لأصحابها ، وأكد هذا المعنى مشروع القانون الحالى الذى كان يوجب « على ذوى الشأن بالنسبة للأماكن التى تخصص لأغراض محو الأمية أن يضعوها تحت تصرف السلطات المختصة فى فترات خلوها دون مقابل . ولكن هذه المادة ـ العظيمة الأهمية من ناحية المبدأ الذى تقرره ومن ناحية المساهمة العملية التى توفرها ـ قد حذفت من القانون دون بديل أو مبرر .

رابعا ـ كذلك تواتر كل من القانون القديم ومشروعات القوانين السابقة للقانون الحالى على اعطاء الوزير حق تكليف المواطنين ـ معلمين كانوا أو غير معلمين ـ الصالحين لهذا الغرض بالتدريس فى فصول محو الأمية ، ضمانا لتوفير الامكانيات العلمية التى تسمح بتنفيذ المشروع على النطاق وبالجدية اللذين يقتضيهما الأمر ، ولكن القانون الجديد ـ لا ندرى أتمشيا مع فلسفة « احترام الحريات الفردية والملكيات الشخصية » أم ثقة منه بتوافر الامكانيات اللازمة دون حاجة الى تكليف ـ قد أغفل مثل هذا النص العام .

خامسا وأخيرا ـ كذلك تواتر كل من القانون القديم ومشروعات القوانين السابقة على القانون الحالى على النص على أن يكون تعليم الأميين بالمجان، وحرص بعضها على النص على أن تتحمل الميزانية تكاليف الكتب والمواد والوسائل التعليمية الأخرى وتوزع على الدارسين بالمجان ، وكذلك على انقاص ساعات العمل ـ خلال المدة المقررة لبرامج تعليمهم ـ بمقدار ساعتين للعمال الذين يلتحقون ببرامج محو الأمية ، على أن يمنحوا أجرا كاملا عنهما ، وهذه كلها ضمانات وحوافز تكفل حسن استجابة الأميين لخطة محو الأمية ، خصوصا وأنهم ـ تعريفا ـ ينتمون الى قوى اجتماعية لا يصح أن يفترض فيها الوعى الذاتى بأهمية الخطة أو القدرة على تحمل شىء من التكاليف اللازمة لنجاحها ، ولكن القانون الجديد قد صمت عن كل ذلك صمتا نرجو ألا تكون له دلالة مخالفة للاتجاه العام الذى كان يسود القانون ومشروعات القوانين السابقة .

ومن الانصاف أن نقرر أن المشروع الذى أعدته وزارة التربية والتعليم كان يتضمن أحكاما عديدة تواجه بشكل ايجابى الموضوعات التى تعرض لها أغلب الملاحظات السابقة ، ولكن هذه الأحكام سقطت من المشروع فى الطريق من الوزارة الى مجلس الأمة ، لا نعرف بالضبط لماذا أو على يد من من الهيئات المتعددة والمتقالبة التى يمر بها مثل هذا المشروع . وليس الهدف من هذا الحديث على أية حال ، هو تناول القانون الأخير بالدراسة أو العرض ، فلم يكن هذا القانون ـ كما تقدمت الاشارة ـ أكثر من المناسبة التى دعت الى الحديث عن محو الأمية ، وذلك أن القانون أى قانون ، فيما نرى ، لن يحسم من الأمر ـ فى موضوع مثل موضوع محو الأمية ـ الا قليلا مهما كانت الايجابيات التى يتضمنها وأيا كانت نواحى القصور التى ينطوى عليها .

فالواقع أنه ، فى ظروف مثل تلك التى تمر بها الجمهورية العربية المتحدة ، ظروف الرصيد الضخم المتبقى من الأميين (مرة أخرى بين ٦٠ و ٧٠ ٪ من السكان) وظروف التزايد المستمر والسريع فى عدد الأطفال الذين يصلون الى سن الالزام ، وظروف الموارد الاقتصادية المحدودة ومطالب التنمية المتعددة على هذه الموارد ، فى مثل هذه الظروف لن يقدر للأمية قط أن تمحى بالطرق « الادارية » التقليدية ، طرق الاعتمادات التى تدرج فى الميزانية والفصول التى تنشأ والمدرسين الذين يؤجرون على ما يعلمون والجهاز البيروقراطى الذى يتضخم ، وان كنا على أية حال لا نود التقليل من أهمية كل مايمكن أن يبذل أو يعمل فى هذا الاتجاه ، وعلى أساس أن ما لا يدرك كله لا يصح أن يترك كله .

وانما ينفتح السبيل للمعالجة الكاملة لمشكلة محو الأمية ، ليس فقط عندما ينظر اليها « كمسئولية قومية » كما ورد ـ بحق ـ فى احدى مواد القانون الجديد ، ولكن أيضا كعمل سياسى ، على نحو ما حدد أحد مشروعات القوانين السابقة. وكعمل سياسى يقف على رأس قائمة الأولويات التى يضعها التنظيم السياسى ويحشد لها كل

امكانياته وطاقاته وقدراته على التعبئة والتنظيم والتنفيذ ٠

ان النظرة السياسية ـ لا العمل الروتينى المحبوس على كتب المطالعة الرشيدة ـ هى وحدها القادرة على استثارة حماس الأميين أنفسهم للتعلم ، لا من خلال النصائح المجردة المعزولة عن واقع الأميين ، ولكن من خلال الربط الوثيق بين عملية التعلم وبين موقع الأميين ودورهم واهتماماتهم ومصالحهم فى مختلف المجالات الانتاجية والسياسية والثقافية ، فثمة فارق كبير فى الاستجابة بين الفلاح الأمى الذى يجد فى تعلم القراءة والكتابة اجابة عن الأسئلة التى تلح عليه والمشاكل التى تعترض طريقه ، من خلال تتبع نضالنا القومى على صفحات الجرائد مثلا أو فهم قوانين الاصلاح الزراعى والجمعيات التعاونية وحساباتها ، وبين الفلاح الذى يحبس فى المساء لكى يردد عبارات حمقاء عن الشمس الطالعة والهواء العليل ٠

والعمل السياسى وحده هو القادر حقا على تعبئة كل مثقف ، موظفا كان أو غير موظف ، لا بل كل قادر على تعليم الغير ، لكى يؤدى فريضة العلم لغيره من المواطنين الذين لم تتح لهم مثل فرصته ، أداء ينبعث من الشعور برسالة كبرى عاجلة وملحة ، لا بعبء يتحمله كارها وهو مأجور نقدا عنه ٠

والعمل السياسى هو وحده القادر على أن يجمع بين هؤلاء وأولئك ، فى ظروف تسمح ماديا ومعنويا بأن تحقق العملية التعليمية التعلمية هدفها فى شمول ويسر لا يحول دونهما شح الموارد المادية أو صعوبات التعبئة والتنظيم ٠

على أن شرط هذا كله بطبيعة الحال هو ـ لا أحكام هذا القانون أو ذاك ـ ولكن شعور التنظيم السياسى بالأهمية القصوى ، الملحة والعاجلة ، لحل مشكلة الأمية ، وهو شعور يرجع فى نهاية الأمر الى حرص قوة التحالف المؤثرة على تدعيم التحالف واعطائه المزيد من الوحدة والفعالية بقدر ما [illegible] ادراكها العام لأبعاد المشكلة وانعكاساتها على الصالح القومى العام ٠

فوزى منصور



تناقضات فى الفكر المصرى المعاصر

مهما كان المدى الذى يبلغه الحديث عن الأزمة ، فى الفكر المصرى المعاصر ، من الصدق أو الزيف ، فأنه يشير على الأقل الى بعض الظواهر الهامة ، فى حياتنا الفكرية ، التى تستحق وقفة خاصة ، تحاول تفسيرها ، وربطها فى سياق واحد ، يكشف عن دلالة العلاقات فيما بينها ، فى هذه المرحلة من مراحل تطورنا .

ولكننا قبل أن نحاول التعرف الى هذه الظواهر ، ينبغى أن نجيب على سؤال يطرح نفسه ، بالضرورة ، فى هذا المجال ، وهو : الى أى حد يمكن اعتبار ما يسمى بالأزمة الفكرية فى بلادنا ــ وهو التعبير الشائع فى الكتابات الجارية ــ امتدادا للأزمة الفكرية فى أوروبا بشكل عام ، وأوروبا الغربية بشكل خاص وهى الأزمة التى يكاد يجمع معظم المفكرين الغربيين، على أنها تحكم الفكر الغربى ، فى هذه العقود الأخيرة من القرن ؟ واذا لم تكن أزمتنا ، امتدادا لأزمتهم ، فما طبيعة هذه الظواهر التى تسبغ عليها الكتابات الجارية فى بلادنا معنى الأزمة ودلالتها ؟

ما هى طبيعة الازمة فى الفكر المعاصر ، وما هى مظاهرها ؟

أكثر الذين يتحدثون عن أزمة الفكر فى العالم الغربى ، يشيرون ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، الى الأزمة الحضارية التى تتعرض لها البلدان الرأسمالية اليوم . وهى الأزمة التى بدأت ، مع مطالع هذا القرن ، واشتدت بعد الحرب العالمية الأولى ، ثم احتدمت بعد الحرب العالمية الثانية ، وهزيمة الفاشية العالمية ، وبروز العالم الاشتراكى الأوروبى والآسيوى . وكان من الطبيعى أن تنعكس هذه الأزمة الحضارية العامة على الفكر الغربى ، فى مجموعة من الظواهر ، حددها الفيلسوف المجرى « جورج لوكاش » فى ست ظواهر أساسية : **أولها :** فقدان الاتجاه ، والارتداد الى الماضى للبحث عن جذور الفكر المعاصر ، كمحاولة تلمس أصول الفلسفة النازية كما صاغها « روزنبرج » عند « كانت » وأصول فلسفة « سارتر » عند « ديكارت » . **وثانيها :** انصراف المجتمع عن قضايا الفكر ، وابتعاد المثقفين أكثر فأكثر عن ميدان النشاط العملى ، وقصورهم عن كشف



أمير إسكندر

حقيقــة العــلاقات الانسانية التى تحجبهــا الأساطير ٠ **وثالثها :** الشعور المتزايد بالاغتراب، وانتشار اليأس والتشاؤم بين المفكرين ، وضعف ايمانهم بالثــورة ، ووقوفهم عند حدود الحماس اللفظى ٠ **ورابعها :** عجز الفلاسفة والمفكرين عن تقديم تفسير نظرى يتميز بالتماسك والشمول للعلاقات الانســانية السائدة فى مجتمعاتهم ٠ **وخامسها :** الهجــوم على المنهج الديالكتيكى ، والحــديث عن عقل انسانى قاصر من جانب وحقيقة عليا لا يمكن فهمها الا عن طريق الحدس أو العيان المباشر من جانب آخر ٠ **وسادسها :** انغمــاس الفلسفة فى خلق أساطير ، تتعــدى التفســيرات العلمية للظواهر ، بل وتســتغل بعض هذه التفسيرات العلمية ، استغلالا يخرج بها عن حدودها واطارها الحقيقى كما هو الحال بالنسبة لنظرية «النسبية» ونظرية «اللاتحدد» ، والاستنــاد الى التصــورات العقلية المجــردة ، واعتبارها حقيقــة واقعــة ، بصرف النظر عن مبلغ ارتباطها بالواقع الموضوعى ٠

هذه اذن هى ظواهر الأزمة على مستوى الفكر ٠٠ العداء للعقــل والعلم ، والتعلق بالأساطير اللاعقلية والهروب من الواقع ، والاغتراب عنه ، وفقدان الاتجاه ٠ وكل ما يترتب على ذلك كله على المستوى الجماعى ، والمستوى الفردى ، من انفصام وانقسام وتمزق ٠

فما هى علاقتنا بهذه الأزمة ؟

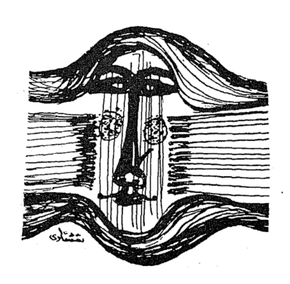
ليس ثمة شك فى أننا بعيدون تماما ، فى واقعنا ، وفى مستوى تطورنا ، وفى اتجاهنا ، وطبيعة العلاقات الاجتماعية التى تحكم نسيجنا الاجتماعى عن هذه الأزمة ٠ ان الحضارة الغربية، والفكر الغربى يواجهان أزمة بقاء ، أو ـ ان شئت ـ أزمة فناء ٠ (بمعنى فناء النسق السائد فى النظام الاجتماعى وما يتبعه من مؤسسات) ، أما نحن فنواجه موقفا آخر ، يمكن أن يسمى ـ اذا كان لابد من استخــدام تعبــير الأزمة ـ « أزمة بناء » ٠ فهل يعنى هذا أن أزمة الفكر الغربى ، لا تنعكس بصورة ما من الصور ، على فكرنا المصرى ؟ من البديهى أن عالم اليــوم ، الذى أصبح بعد ثورة المواصلات ، وثورة الاعلام، قرية محدودة ، لابد أن يشهد تفاعلا بين أجزائه المختلفــة ، ولابد أن يؤثر كل طــرف فيــه فى الطرف الآخر ٠ ومن هنــا يمكننا أن نفسر

ظهور بعض الملامح الخاصة بوجه الأزمة الغربية فى فكرنا وثقافتنا ، دون أن نسقط فى التبسيط المخل بالطبع ، ونتصور أنها مجرد ظلال لا أصل لها فى مجتمعنا ، فالواقع أن بعض قطاعات هذا المجتمع ، وهى قطاعات الرأسمالية الكبيرة الغاربة ، والرأسمالية الوسيطة (الكومبرادور)، وفئات المثقفين الذين ربطتهم وشائج وصلات مع تلك الطبقات ، وأصبحت لهم «مصالح طبقية» ـ على حد تعبير **سيمون دى بوفوار** ـ تدفعهم الى الدفاع عن تلك الطبقات ، وخلق الأوهام والأساطير حولها ، يمكن أن تمثل الجذور الاجتماعية لتبنى مثل هذه الأفكار التى تعكسها أزمة الحضارة الغربية ٠ ولكن الجسم العام للمجتمع ، لا يملك هذه القوة الجاذبة لتلك الأفكار ، ولا يستطيع أن يكون بيئة صالحة لنموها وانتشارها ٠

- ٢ -

بيد أن بعض المفكرين ، يرون أن أزمة الفكر الغربى ، لا تقتصر على حدود أوروبا الرأسمالية، ولكنها تتعداها الى أوروبا الاشتراكية أيضا ، حتى وان اختلفت طبيعة هذه الأزمة فى الشكل أو المحتوى ٠ وهم يحددون مظاهر هذه الأزمة ، فى سقوط الستالينية وما تعلق بها من أساطير ، وفى الانقسام الأيديولوجى الذى واجهته ـ وما تزال تواجهه ـ وحدة العالم الاشتراكى، حتى على مستوى أوروبا وحدها ، وفى تعدد المدارس الماركسية ، أو ما يسمى بالمدارس الماركسية ، سواء داخل الدول التى تدين بالماركسية ، أو الدول التى تتضمن بداخلها أحزابا تدين بالماركسية ٠

أما لهذه الأزمة من انعكاسات على فكرنا الفلسفى والاجتماعى والسياسى ؟



لا أحد يمكنه أن ينكر أن هذه الأزمة لها آثارها علينا بالطبع ، من زاويتين : **أولهما :** أن الماركسية والحضارة التى تبشر بها ، تمثل البديل الطبيعى ـ وينبغى أن تكون كذلك ـ للفكر البورجوازى ، ولحضارته الغاربة ٠ ومن ثم فأية انتكاسات ـ لو وجدت ـ لهذا البديل، تمثل بالنسبة للعالم المتطلع اليه نوعا من خيبة الأمل، أو ـ على أسعد الأحوال ـ نوعا من القلق والشك والحيرة ، ازاء قيم كانت توحى قبلا ، بالثقة ، والثبات ، واليقين ، أضفت عليها الصراعات الاجتماعية الحادة عباءة « **المطلق** » فى كثير من

الأحيان · **وثانيهما** : أن تعدد المدارس الماركسية، قد فتح الطريق أمام اجتهادات فكرية ، تدفع اليها أنا بواعث مبدئية . وتدفع اليها أنا آخر دوافع انتهازية ، وتدفع اليها أنا ثالثا حوافز عشوائية · وكانت النتيجة فى معظم الأحوال التكريس للتعدد فى مقابل الوحدة ، وللانقسام فى مقابل التماسك · ولو انطبق الأمر على نطاق التطبيق وحدها ، لكان جديرا بالاحتضان ، ولكنه تجاوز حدود النمط التطبيقى الى تخوم المنهج النظرى نفسه ·

ومع ذلك ، فان آثار هذه الأزمة ـ اذا نحينا جانبا محاولات بعض الكتاب والمفكرين فى بلادنا المبالغة فيها الى حد بعيد ـ محدودة عندنا ، فضلا عن أن الفهم الموضوعى لطبيعة هذه الأزمة ، يؤدى الى ادراك مغزاها الحقيقى ، من حيث هى أزمة من أزمات النمو فى ظروف تاريخية جديدة ، وليست ، بحال من الأحوال . أزمة من أزمات الموت والفناء · على أنه مهما كان موقفنا من هذه الأزمة ، فان الأمر الذى لا شك فيه ، أن هذه المدارس الماركسية على اختلافها وتنوعها وتعددها ، تشترك فى قسمة أساسية، هى أنها جميعا تحقق ، على المستوى العملى الخالص ، فى ميادين الاقتصاد والاجتماع والخدمات ، نجاحا يشهد له خصومها قبل مؤيديها ·

نحن اذن لا نعانى امتداد أزمة الفكر الغربى، أو الحضارة الغربية ، فى حياتنا الفكرية والاجتماعية ، وان بدت بعض آثارها على قطاعات متخلفة محدودة من مجتمعنا ، ولسنا نعانى أيضا امتداد أزمة الفكر الغربى فى اطاراته الاشتراكية ، وان ظهرت بعض آثارها على قطاعات محددة من مجتمعنا ، لأننا فى الواقع ورغم كل العلاقات الضرورية التى لابد وأن تربط بيننا وبين ما يحيط بنا ، جزء من عالم مختلف عن العالمين السابقين ، يسمونه أحيانا العالم الثالث ، وأحيانا أخرى العالم النامى ، وفى كلا الحالين يعنون به العالم المتخلف ·

واذا كان لابد من استخدام تعبير « **الأزمة** » ـ وهو التعبير العزيز على كثير من المفكرين والباحثين المعاصرين ـ فى وصف أو تشخيص أوضاعنا الفكرية ، فانه ينبغى أن تدل فى هذه الأحوال على معنى محدد لا علاقة له بمعناها الغربى على الصعيد الرأسمالى أو الاشتراكى·فهى هنا أزمة بناء ، وتقدم وتطور ، ومواكبة ، ومعاصرة ، ولحاق بحضارة القرن العشرين ، فى جوهرها . أو فى عناصرها المشتركة ، أو فى تراثها المتجدد ·

وربما كان أولى بنا أن نتخلى عن هذا التعبير الذى يثير كثيرا من اللبس ، والغموض ، نظرا لما ارتبط به من انعكاسات الفكر الغربى ، وأن نستخدم بدلا عنه تعبيرا آخر ، أكثر دقة ، وأكثر انطباقا على أوضاعنا، وهو تعبير«التناقضات» أى أننا بدلا من الحديث عن أزمة الفكر المصرى، سوف نؤثر الحديث عن تناقضات الفكر المصرى، رغم أن الحديث واحد فى كلا الحالين ، بصرف النظر عن المعنى الذى توحى به الأزمة ، وهو درجة معينة تتعقد فيها التناقضات ، ويختل فيها التوازن السائد فى ظاهرة ما ، ويتحتم الوصول الى توازن جديد بتناقضات جديدة · ذلك لأن الذين يستخدمون تعبير الأزمة فى الكتابات الجارية يقصدون فى الواقع الحديث عن التناقضات ، ظنا منهم أن التناقض هو ضوء الأزمة ، رغم أن التناقض هو الجوهر الحقيقى ، والدائم ، لكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة والمجتمع والانسان ·

- ٣ -

ما هى التناقضات التى يعانيها الفكر المصرى المعاصر ، اذن ، فى مرحلته الراهنة ؟

انها يمكن أن تركز فى هذه التناقضات الرئيسية : أولها : يتصل **بجذوره** ، وثانيها : يدور حول **آفاقه** ، وثالثها : **يتعلق باتجاهه** ، ورابعها : يرتبط **بطبيعة نسيجه** ·

(أ)

الصياغة الشائعة للتناقض الأول تتمثل فى مشكلة الربط بين الأصالة والمعاصرة ، بين الذات والحداثة ، بين الماضى والمستقبل ·

والواقع أننا يمكن أن نتلمس اتجاهات ثلاثة ازاء هذه المشكلة · الأول يتبناه السلفيون ، وهو وان لم يرفض الأفكار المعاصرة صراحة ، فهو ينكرها فى المواقف العلمية ، والتطبيقات الفعلية، تحت زعم أنها أفكار غربية مستوردة ، لا تتفق مع شخصيتنا وتاريخنا وديننا · وهو يلح على ضرورة العودة الى المنابع الأولى فى تراثنا الذى يتحدد عند أصحاب هذا الاتجاه بالتراث العربى والاسلامى القديم وحده والثانى يتبناه بعض تلاميذ الفكر الغربى ، وهو وان لم يرفض التراث

صراحة ، فهو ينكره أيضا فى المواقف العملية والتطبيقات العقلية ، وليس استخدامه لهذا التراث كلفظ الا استخداما شكليا محضا ، ونوعا من مسايرة الضمير الشعبى العام • أما الاتجاه الثالث ، فهو الذى يحاول أن يربط بين ماضينا ومستقبلنا ، بين منابع تراثنا ، ومصادر تقدمنا فى التطورات الفكرية العالمية المعاصرة •

وليس ثمة شك ، فى ان هذه الاتجاهات الثلاثة لها تاريخ طويل يمكن تتبعه فى تطورنا الفكرى الحديث ، لولا ان هذه السطور تحاول ان تقدم فحسب صوره لهذه التناقضات، أو خريطهجغرافيه لها ، دون الدخول فى سياقها التاريخى الذى يحتاج الى مجال أكبر من هذه الصفحات ، ومع ذلك ، فربما كان من المفيد الاشارة الى حجم هذه الاتجاهات فى واقعنا الفكرى • ولعلنا يمكن أن نقول ان أكبر هذه الاتجاهات حجما — وان لم يكن أكثرها تأثيرا — هو الاتجاه السلفى • والمقصود بالتأثير هنا ، القدرة على توجيه مؤسسات الدوله ، وقيادة مستقبل التطور • كما يمكن القول كذلك أن أصغر هذه الاتجاهات حجما هو اتجاه الآخذين بأسباب الفكر الغربى ، بمنابعه المختلفة ومصادره المتعددة ، على الرغم من أنه أكثر الاتجاهات تأثيرا • أما الاتجاه الثالث فهو يتأرجح بين الاتجاهين السابقين سواء فى حجمه أو فى نفوذه •

والواقع أن سر هذا التأرجح يعود الى سببين : **أولهما :** عدم وضوح فكرة التراث نفسها فى أذهان الكثيرين من القائلين به • بمعنى عدم القدرة على صياغتها ، صياغة علمية ، تضعها أمام الباحثين والمفكرين وضعا صحيحا • **وثانيهما :** أن الربط



الذى يلحون عليه بين التراث والمعاصرة يبدو فى كثير من الأحيان ربطا ميكانيكيا ، يغفل فكرة التفاعل ، ومنهج الجدل ، ويوشك أن يكون مجرد اضافه حسابيه • ويكمن خلف هذين السببين مفهوم قاصر عن الشخصيه المصرية ، واقتطاع لجزء من تاريخها فحسب هو عروبتها واسلامها فقط ، أو هو فرعونيتها فحسب ، بالاضافة الى تبنى نظرة ستاتيكية للتراث نفسه ، وللشخصية المصرية نفسها ، ولتاريخها الحضارى أيضا ، تتجاهل أن الحركة ، والتفاعل ، وخلق المركبات الجديدة على الدوام ، هو منطق التطور ، وقانون الحياة •

ولقد كان **جاك بيرك** يقول أن التراث جزء من الذاتية ، وأن الانسان الجديد لابد وأن يستند الى ذاتيته ، بشرط أن يتفتح على عالم الغير • ومن المؤسف — فى رأيه — أن الكثيرين ممن يعلقون أهمية كبرى على التراث يفهمون هذا السلوك « كاجراء ضدى » أو رد فعل للحضارات الأخرى • وليس فى هذا الموقف وفاء للتراث فلو شئنا الوضع الصحيح لتراث شعبى ما ، فهو « مولد جديد » لهذا الشعب !

(ب)

ويرتبط التناقض الثانى ، بذلك التناقض الأول • فالنظرة الى آفاق الفكر المصرى المعاصر يحكمها قطبان أساسيان هما فكرة القومية ، وفكرة العالمية • وتوشك فكرة القومية عند البعض أن تكون امتدادا لفكرة الارتباط بالتراث وحده ، كما توشك فكرة العالمية عند البعض الآخر أن



ترتبط بفكرة الاتجاه الى الغرب شرقه أو غربه — وحده كذلك ·

والنظرة الصحيحة الى هذه المشكلة ، النظرة البعيدة عن الصراعات السياسية اليومية المؤقتة، تؤكد أن هـذا التناقض مفتعل وزائف · فليس هناك فى عالم اليـوم فكر يمكن أن يسمى فكرا قوميا خالصا ، كما أن ليس هناك فكرا دخل الى حيز التطبيق فى مجتمع ما ، يمـكن أن يسـمى فكرا عالميا محضا · فاذا كان عالمنا المعاصر يشهد حضارة تندفع بكل قوتها لتغزو كل حدود اقليمية أو محليـة ، واذا كانت هذه الحضـارة تحمل فى صياغتها طابع الغـرب الأوروبى أو الأمـريكى ، فالواقع أن مثل هذه الحضارة ، بمجرد دخولها الى البيئات الاقليمية والمحلية ، لابد وأن تنطبع بطابع هذه البيئات والأقاليم المحددة · وفضلا عن ذلك فان ما نسميه الحضارة الغربية اليوم ، ليس فى حقيقته سـوى تتويج لكل الحضارات السابقة ، سواء فى الشرق أو فى الغرب · والنظرة السكونية وحدها ، هى التى تتصور أن مثل هذه الحضارة من نتاج الغرب وحده · فكيف كان من الممكن أن تبلغ الحضارة الغربية اليوم ما بلغته من غير عصر النهضة الأوروبية؟ وكيف كان يمكن لعصر النهضه أن يبزغ دون الاسـتقاء من منـاهل الحضـارة الاسلامية ؟ وكيف يمكن للحضارة الاسلامية أن تزدهر دون الرجوع الى المنابع الاغريقية ؟ وكيف كان لهـذه الحضارة الاغريقية أن تشرق دون أن تستلهم شعاعاتها من الحضارة المصرية القديمة ؟ بل وكيف كان لهذه الحضارة المصرية نفسها أن ترسى دعائمها الأولى على كوكبنا الانسانى من غير كفاح الحضارات القديمة ، أو الأكثر قدما ، فى عصورها السحيقة منذ بدأ الانسان الأول يدب فوق الكرة الأرضية ؟ · هذه دورة الحضـارات الدائمة · لا سـبيل الى توقفهـا أو حصرها فى اطارات جغرافية محدودة أو محددة · وهذه هى نضالات الانسان الدائبة · لا مفر من ربطها فى سياقهـا الطبيعى ، الذى يرتفع فوق القوميـات والاقليميات جميعا ·

ان النزعة القومية الضيقة ، شأنها شأن النزعة العالمية المفتوحة على مصراعيها ، تمثل انحرافا فى تفكيرنا المصرى · وأولى بنا أن نقول ، أن فكرنا القومى لابد وأن ينهض على أصول عالمية · وأن الفكر العالمى لابد وأن يتخذ له فى حدودنا صياغته القومية · ومثل هذه النظرة ، لا تستلهم فـكرة التوفيق أو التلفيق التى طالما ازدهرت فى بعض عصور الفكر العربى · ولكنها تستلهم فكرة الجدل الذى يقول بالتفاعل الحى ، الخصب ، بين العالمية والمحلية · وتستهدف خلق المركب الجديد الذى يضم بداخله عنصر المحلية ، وعنصر العالمية ، وان كان يعلو عليهما معا ·

(ج)

أما التناقض الذى يتعلق باتجاه هذا الفكر ، فهو الذى يتمثل فى الصراع بين اليمين واليسار·

وليس من شأن هذه السطور الآن ، أن تحاول التعرض للمعنى التـاريخى لهذين المصطلحين · ولا لأصولهما الاجتمـاعية فى الخريطة الطبقيـة المصرية · ولكنها تتبنى فحسب تفسـيرا للفكر اليمينى على أنه الفـكر الذى ينهض على أساس مفاهيم السلفية ، والسكون ، والثبات ، ورفض

قدرة العقل الانسانى على الفهم والتحكم فى حياة المجتمعات الانسانية ، والاحتكام الى القوى الغيبيه فى تفسير الظواهر بما يترتب عليها من قيم أخلاقية فردية وسلوكية اجتماعية · كما تتبنى تفسيرا للفكر اليسارى على أنه فكر ينهض على أساس مفاهيم الربط التاريخى بين الأصالة والمعاصرة ، والحركة ، والتطور ، والتقدم ، وامكانيات العقل النسبية ـ ولكن غير المحدودة ـ للتحكم فى الظواهر الاجتماعية والانسانية ، ورفض القوى المتعالية على هذا العقل الانسانى بكل قيمها الأخلاقية والسلوكية ، والاستناد الى فاعلية الانسان وحده فى العالم والمجتمع والتاريخ·

ولا حاجة بنا الى القول أن كلا من الاتجاهين السابقين ، يستند ، الى أصول فى الواقع الاجتماعى والطبقى والتراث الفكرى ، فى بلادنا· وأن الصراع بينهما ليس وليد اللحظة الراهنة كما يتصور البعض ، ولكنه نتاج طبيعى ، وضرورى، لكفاح المتناقضات الاجتماعية من أجل التطور والتقدم · وهو ان بدى اليوم حادا وصارخا فلأن المتناقضات الاجتماعية ، قد وصلت اليوم ، الى نقطة من نقط التحول التاريخية ·

غير أنه من المفيد أن نشير الى بعض مظاهر هذا الصراع فى فكرنا المصرى المعاصر · أول هذه المظاهر هو رفض فكرة الاشتراكية من جانب قطاعات من مجتمعنا · وهى قطاعات اجتماعية كانت ذات مصلحة فى بقاء النظام القديم ، ومازالت ذات مصلحة فى العودة اليه · وهذه القطاعات لها واجهاتها الفكرية المتمثلة لا فى بعض الاتجاهات السياسية والاقتصادية والأخلاقية فقط بل وفى بعض النظرات الفلسفية كذلك داخل الجامعة أو خارجها · وهى تستغل بعض الأفكار الخاطئة الشائعة فى الوجدان الشعبى نتيجة تراث رجعى طويل ، للهجوم على الفكر اليسارى، ومحاولة تشويهه ، وهدم مقولاته الأساسية . بيد أن هذه الواجهات لا تبدو قادرة على الصمود اليوم والدفاع عن مواقعها بطريقة ثابتة · وهى تتحول شيئا فشيئا الى جيوب متكلسة ، تنتظر المناخ الملائم حتى تفرز سمومها الفكرية مرة أخرى ·

واذا كانت تلك الواجهات الفكرية الفجة لا تستطيع اليوم ، من مواقع الرفض الكامل ، أن تهاجم بسفور الفكر اليسارى ، فان ثمة واجهات فكرية أخرى أكثر ، تلونا ، والتواء ، تقوم بمواصلة المهمة على مستوى جديد · ان القضية



التى تتبدى فيها فاعليتها هى القضية التى طرحت فى واقعنا الفكرى منذ سنوات وما زالت لها ذيول · وهى « **اشتراكية عربية** » أم « **طريق عربى للاشتراكية** » · والحديث عن « الاشتراكية العربية » يحمل مغزى محددا ، هو ـ على حد تعبير واحد من أساتذة الجامعة عندنا هو **الدكتور يحيى هويدى** ـ الانسلاخ عن الاشتراكية العالمية الذى لا معنى له سوى التراجع عن الالتزام بالاشتراكية ! ، وتحت دعوى الاشتراكية العربية ثارت أو استغلت أفكار ومفاهيم خاطئة كثيرة مثل رفض المنهج العلمى الجدلى لأنه « فكر مستورد » ، ورفض التخلص من كثير من الأفكار والمفاهيم الخاطئة التى تثقل خطواتنا لأنها جزء من تراثنا ! وهكذا ··

وليس ثمة شك فى أن الأزمة التى تعرضت لها الاشتراكية العالمية قد أمدت هذه الاتجاهات اليمينية بأسلحة جديدة فى معركتها · كما أن الأمية التعليمية ، والأمية الفكرية ، ونقص « الكادر » اليسارى الفكرى ، قد أطال أكثر مما ينبغى من عمر هذه المعركة ! فضلا عن بعض الظروف التاريخية التى تتعلق بطبيعة تطورنا الاجتماعى كذلك · ومع ذلك فالخط الأساسى المكتوب للنظام القائم فى مصر ، هو الخط اليسارى · ولكن اعلان خط فكرى ما ، لا يعنى حسم المعركة ، أو وضع نقطة النهاية أمامها · فهو فى كثير من الأحيان اعلان عن مرحلة جديدة منها ، قد تكون أشد ، وأعتى ، من مراحلها السابقة !

(د)

أما التناقض الرابع ، فهو الذى يرتبط بطبيعة نسيج هذا الفكر المصرى فى هذه المرحلة ·

والمقصود بالنسيج هنا طبيعة المفاهيم الاساسية التى يتخذ منها هذا الفكر لبنانه ، ويقيم منهـا دعائمه • فاذا كان التناقض بين الاصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة يمثل جذور هذا الفكر ، واذا كان التناقض بين القومية والعالمية يمثل الآفاق التى يتطلع اليها ، واذا كان التناقض بين اليمين واليسار يمثل الوجهة التى يسير على هديها ، فان الصراع بين « التكنولوجيا » و « العقائدية » يمثل الطبيعة الداخلية لهذا الفكر أو – ان شئت – مستوى العمق بداخله •

ولقد نشب هذا التناقض فى السنوات الأخيرة بشكل صريح ، على الرغم من أنه قديم فى تاريخنا الفكرى ، بحيث يمكن لنا أن نتلمس آثاره منذ نشأة الدولة الحديثة فى مصر ، فى أعقاب الحملة الفرنسية • ونشوب هذا التناقض الآن قد أفاد، من غير شك ، فى وضع القضية وضعا سافرا تتحدد من حوله المواقف •

ويمكن فى الواقع الاشارة الى اتجاهات ثلاثة تمثل الموقف الاساسية ازاء هذه القضية • أولها : الالحاح على تبنى ما يسمى بالثورة التكنولوجية ، على أساس أنها معيار التقدم العالمى المعاصر ، وطوق النجاة للمجتمعات المتخلفة، وعصب الحياة فى استمرارها ومواصلتها للحياة• وهذا الاتجاه – فى قطاعاته الأساسية – مبهور بما حققه الغرب الأوروبى والغرب الأمريكى من انجازات فى هذا المضمار • أما الاتجاه الثانى فهو يتبنى الالحاح على ما يسمى بوضوح الأيديولوجية العقائدية (ويرى فى ذلك السلاح الأساسى فى بناء انسان جديد قادر عن طريق التعبئة الروحية والفكرية على أن يصد هجمات الأعداء ، ويبنى بنفسه مجتمعه الانسانى الجديد)• وهو – بطبيعة رد الفعل – يرى أن الاتجاه الأول اتجاه غربى له طابع أمريكى ، وله أعماق سياسية خبيئة أو معلنة ، ليس الهجوم على الاشتراكية السافر أو المستتر ، هو بعدها الوحيد • أما الاتجاه الثالث فهو الذى يرى أن كلا الاتجاهين السابقين خاطىء فى منهجه ، وقاصر فى نظرته ، ومجدب بطبيعته • فالثورة التكنولوجية ليست قاصرة على الغرب الرأسمالى وحده • كما أنهـا قد تنتج مجتمع الرفاهية أو الاستهلاك العالى ، ولكن لصالح فئات محددة ومحدودة فى المجتمع• وفضلا عن ذلك ، وفى اطار العالم المتخلف ، وفى ظل المنافسة العالمية ، لا سبيل الى قيام ثورة تكنولوجية حقيقة بدون الوقوف موقف الرفض السافر للنظام الغربى الرأسمالى ، الذى لايسمح بطبيعته بقيام منارات صناعية وتكنولوجية جديدة فى القارات المظلمة يمكن أن تهدد – ولابد لها من أن تهدد بالفعل – سطوته ونفوذه وامتداداته• اما وضوح الأيديولوجية العقائدية – والاستمساك بها وحدها فهو مثالية فلسفية مجردة ، مغتربة عن طبيعة عصر يحكمه التطور العلمى والمنجزات التطبيقيـة المترتبة عليه • وهو تطور يمكن أن يكون – فى حد ذاته – لصالح المجتمعات الانسانية كلها • ولصالح مجموع البشر فى هذه المجتمعات – ولم تستطع المجتمعات ذات الأيديولوجية العقائدية الواضحة أن تحقق نجاحها السياسى والاجتماعى والفكرى ، دون الاستناد على قاعدة اقتصادية ضخمة تمثل الثورة التكنولوجيه حجر الزاوية فيهـا • وحتى تلك الدول التى تتبنى فكرة « الأيديولوجية أولا » أو الأيديولوجيا قبل التكنولوجيا ، مثل الصين الشعبية تلهث فى الواقع العملى خلف هـذه الثورات التكنولوجية المعاصرة، وليست التفجيرات الذرية والهيدروجينية وصواريخ الفضاء ، هى المظاهر الوحيدة لهـذا الجرى اللاهث خلف منجزات التكنولوجيا •

الوضع الصحيح للمشكلة اذن هو الربط بين التكنولوجيا ، والأيديولوجيا ، بين الثورة العلمية والثورة الفكرية ، بين السلاح وحامل السلاح ، بين المادة الجامدة والانسان الحى • كيف ؟ ليس هـذا عسيرا ولا صعب المنال ، فى اطار عالم أصبحت فيه النظم الاشتراكية مظهرا حاسما من مظاهر وجوده • ان هذا المركب الجدلى من الثورة العلمية والثورة الفكرية يمثل جوهر الثورة الاشتراكية الحقة • فالتكنولوجيا بلا عقيدة انسانية تقدمية هى سقوط فى أسر الآلة الصماء• والأيديولوجيا بلا تكنولوجيا هى وقوع فى براثن المثالية الذاتية المجردة المغتربة عن طبيعة عالمنا المعاصر • أما الربط الجدلى بينهما فليس صعودا الى مستوى العصر فحسب ، ولكنه احتضان لأعمق اتجاهات مستقبله أيضا •

ولعل فى حل هـذا التناقض الأخير ، فض للتناقضات السابقة كلها كذلك • فالثورة الاشتراكية هى ثورة الأصالة والمعاصرة ، هى ثورة القومية القائمة على أسس العالمية ، هى ثورة اليسار المتقدم على أنقاض اليمين المنهار ، هى ثورة الانسان المصرى الجديد الذى صنع أولى حضارات التاريخ القديم ، والذى يناضل الآن لا ليرتفع الى مستوى ماضيه فحسب ، بل لكى يتجاوزه أيضا !

أمير اسكندر

إطلالة فلسفية داخل العلم

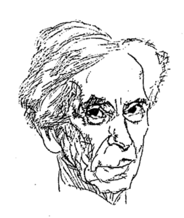
صلاح قنصوه

يقال دائما ان القوانين والنظريات لا تتعدل أو تتبدل الا باكتشاف وقائع جديدة لا تلائمها ، ولكن لماذا يقال وقائع جديدة ؟ ان ما تتيحه لنا الطبيعة ليس جديدا ، ولابد أن يكون الجديد هو اختيار الانسان بين معطيات بعينها ، وربطها فيما بينها كوقائع .

لعل ما يحرر هذه الاطلالة من عوائق الرؤية لكي لا تختلط المشاهد ويعجز البصر عن التمييز أن نفرق بين مصطلحات ثلاثة هي : الفلسفة ، وفلسفة العلم ، والفلسفة العلمية .

فالفلسفة نظرة واسعة تعتمد على تجريد متسق يضم شتات المعرفة الى محور جوهري ، ويسد الثغرات بين هذه المعارف المتناثرة ، ويحاول أن يجيب على تساؤلات ماتزال تثير حيرة الانسان باجابات هي أقرب الى طبيعة الافتراضات النظرية التي لا تتطلب تحققا واثباتا مباشرا بأساليب العلم الراهنة . ولكن يمكن أن تتحقق على رقعة واسعة من العلوم ، وعلى مدى طويل من الزمان . واذا تم لعلم أو لبضعة علوم معا أن تتحقق من صدق فرض فلسفي ، فانه ما يلبث أن يضاف الى رصيد العلم ، ويخرج من الفلسفة . **ويظل للفلسفة فائدتها في اثارة الفكر وطرح المشكلات والارهاص بالحلول ، لأن موضوعاتها في اتساعها ليست مما تعنى العلوم بتخصصاتها وفروعها . كما يبقى لها طبيعتها الخاصة عندما تضم ما حققته العلوم في اطار معياري واحد ونظرة كلية .**

أما « فلسفة العلم » فهي فرع من فروع الفلسفة أو مبحث من مباحثها يتناول طبيعة العلم ومناهجه ومقوماته الرئيسية وافتراضاته . وقد تتسع وظيفتها لدى بعض الفلاسفة - فتستوعب تاريخ



ب • راسل

العلم وسكلوجيته وسوسيولوجيته . فتتتبع نمو المشكلات العلمية وتطويرها ونظريات العلم وحلوله فى نطاق سياقه الاجتماعى الثقافى الشامل • كما تفسر الكشف العلمى وفاعليات العلماء الابداعية ، وتفسر تطور النظريات وتطور تقبل العلم لها من ثنايا أسلوب التنظير العلمى وطرازه الذى يعكس روح العصر لمرحلة معينة من الأوضاع التاريخية • وقد تضيق مهمتها عند فريق آخر ، فتقتصر على البحث النقدى أو التحليلى فى المبادىء والمفهومات والافتراضات الأساسية لمختلف أنواع العلوم •

ومهما يكن من اتساع ميدانها أو ضيقه ، فهى تسلم الى تجلية الصلة بين الفلسفة والعلم .. فهى حينما تكشف عن حدود العلم وآفاقه تعين فى الوقت نفسه أين تقف الفلسفة وأين يمكن أن تمضى فى عصر العلم ويمكنها أن تستشرق آفاقا جديدة بمد نتائج العلوم المختلفة فى خطوط مشتركة بحيث قد تفضى الى نتائج جديدة أو تستخلص على الأقل ما يمكن أن يترتب على العلم من آثار على كل جوانب الحياة الانسانية •

وقد جرت عادة الفلاسفة الذين يخصصون نصيبا من مذاهبهم لفلسفة العلم أن يؤثروا مبحثا من مباحث الفلسفة كى يكون قاعدة يؤسسون عليها فهمهم للعلم • فهناك من اتخذ نظرية المعرفة ومنهم من فضل عليها مبحث الوجود أو الميتافزيقا ومنهم من قنع بالمنطق ، وآثر غيرهم مبحث القيم أو الأكسيولوجيا •

بيد أن « **الفلسفة العلمية** » ليست فرعا من الفلسفة ، بل هى وصف عام تولع باطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها • ويسوغ هذه التسمية تأثرها بنظرية رائجة من نظريات العلم فى عصرها أو محاولة احتذائها لمناهج العلم • وهكذا يجرى المذهب كله وقد بدا كما لو كان عرضا فلسفيا لنتائج فلسفية علمية سائدة ، أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب •

وللفلسفة العلمية دلالة واسعة تجعل من وجودها أمرا مشروعا عندما تشير الى أية فلسفة تفيد من العلم فى عصرها بحيث لا تظل تأملا منبت الصلة بما يجرى على أرض الواقع ولكن على شريطة ألا تعفى نفسها من وظيفة الفلسفة لتتخلى عنها للعلم يقوم بدورها بدلا عنها •

غير أن للفلسفة العلمية دلالة ضيقة يحرم الفلسفة من مهمتها الخاصة التى تميزها عن العلم • وهى التى يكون العلم فى عرفها كفيل وحده بتقديم الاجابة الشافية عن كثير من المشكلات أو الأسئلة التى أخفقت الفلسفة بمعناها التقليدى فى العثور على حلول واجابات عنها • والفلسفة العلمية بهذا المعنى كما يقول «رايشنباخ» ـ أحد رواد الوضعية أو التجريبية المنطقية ـ نتاج ثانوى للبحث العلمى ، والتحليل المنطقى هو مهمتها الرئيسية •

ويتبين فى هذا المعنى الضيق اختزال للفلسفة بحيث تغدو فحسب « فلسفة علم » ليس لها أن تجاوزها الى فرع آخر من فروع الفلسفة •

فهذا اذن هو أول عوائق الرؤية أمامنا وهو اختلاط المعالم بين الفلسفة وفلسفة العلم مما من شأنه أن يحرم الانسان من الرؤية الرحبة لعالمه ، ويوثق بالأمر الواقع لا يتأمل غيره أو يحلم بتغييره فحسبه تحليل ما انتهت اليه العلوم فى عصره مترقبا اجاباتها عن كل ما يثير تساؤله وحيرته ، وكتب له أن يقول شيئا لم يقله العلم بعد •

والعائق الثانى نجده فيما تزعمه بعض الفلسفات العلمية من توحد بينها وبين العلم • نجد مثل ذلك لدى بعض أنصار الماركسية عندما يجعلون منها علما للقوانين العامة التى لا تتخلف فى أى مكان وزمان ، ويقيمون منها سندا لا يزل فى فهم مراحل تطور الانسان والمجتمع • بل انها شرط لصحة علوم الانسان والمجتمع • فهذا هو (**أوسيبوف**) مثلا يقول **ان علم الاجتماع لم يكن ممكنا لو لم يمتد تطبيق المنهج المادى الجدلى على الحياة الاجتماعية ، «باكتشاف» المادية التاريخية •**

وهذا التوحد أو الخلط بين دورى الفلسفة والعلم لابد أن ينزلق بالمذهب الفلسفى الى التحول الى دوجماطية عنيدة ، أو لاهوت عصرى • فهى

تلفق بين وظيفتين مختلفتين قد يدفع في نهاية الأمر الى انهيارهما معا . فهي تحتفظ بوظيفة الفلسفة كشيء يمكن أن يستمر ويدوم مادامت اطارا شاملا من الافتراضات والتوجيهات النظرية والمنهجية التي لا تستوجب تحققا مباشرا يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها . وفي الوقت عينه تحاول أن تتدثر برداء العلم وتتشبث بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها لكي تبلغ صيغا أكثر عمومية وأشد استيعابا لحالات متعددة متجددة .

ولكنها أفسدت الأمرين معا . فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها وضيقت من شمولها بتعلقها بصحة نظرية معينة ، أو بارتهانها بقوانين محددة .

ولأنها تزعم لنفسها صفة العلم فرضت عليه ان يقف وحسبه أن ينصرف الى مجموعة من الاجتهادات لفهم النصوص الشريفة .

وهنا يمكن أن نمضي خفافا الى رحلتنا داخل العلم وقد أسقطنا عنا ما يثقل الخطو ويحجب الرؤية .

حديثنا اذن ينتمي الى فلسفة العلم . فهو ليس مذهبا فلسفيا ، وليس فلسفة علمية تتعلق بأهداب نظرية علمية معينة . ولكننا مع ذلك لا يمكن أن ننتسب الى فلسفة العلم دون أن نتزود بمنظور فلسفي نعتمد عليه في تبصرنا لبعض جوانب العلم وهي الوقائع، والمفهومات، والفروض، والقوانين.

آثرنا أن نقيم نظرتنا الى هذه الجوانب العلمية على أساس من القيمة . وقد يبدو في ذلك بعض الغرابة لطول القطيعة والجفوة بين القيم والعلم . غير أن الرأي القائل بأن العلم شأنه شأن أية فاعلية انسانية مطبوع بالقيمة مايزال ملحا ، ولا بأس على أية حال من المحاولة ، وفلسفة العلم لم توصد أبوابها بعد دون مزيد من المغامرات الفكرية.

ولا يعني دخول التحيزات والميول وتأثيرها في اصدار العلماء لأحكامهم العلمية الدليل على قيام أحكام القيمة في المنهج العلمي . فدخول تلك الميول والتحيزات انما يقع رغم العلماء وضد المنهج العلمي وعلى العلماء أن يتحرروا منها . **أما أحكام القيمة في العلم فلها شأن آخر ، لأنها قرينة كل حكم يقرره رجل العلم تضمينا أو تصريحا أثناء التزامه بالمنهج العلمي . فهذا الالتزام** هو الذي يواجه رجل العلم بالاختيار الصعب . وهو الاختيار المؤسس على تقويم مزدوج يستوجب



١ . اينشتين

تقويما للمعرفة العلمية السابقة ، كما يتطلب تقديما لما ينبغي عليه أن يستكشفه من معرفة جديدة تحمل على استكشافها عثرات المعرفة القديمة ٠

ومعنى هذا أنه يقبل المعرفة السابقة ، في الآن نفسه الذى يقبل فيه تحدى التغيرات الجديدة التى يمكن أن تقلب المعرفة القديمة ، والا كان عليه أن يبدأ دائما من الصفر ٠ وهذا هو ما يسمى أحيانا بالشك المنهجى الذى يقضى باتخاذ قرار ولا يعنى التوقف عن كل حكم ٠ فهو يشك فى أن يكون واقفا على أرض بثت فيها الألغام ، ولكن عليه أن يجعلها آمنة لخطى تالية ٠ ولا يتحقق هذا الا بعملية تقويم متصلة يفصل فيها بين ما يلائم بحثه وما لا يلائمه ، بين ما يهم وما لا يهم ٠ والسلطة التى يهيب بها فى ذلك كله هى سلطة المنهج العلمى ، هى سلطة من نوع فريد لأنها مقومة لذاتها ، تتجاوز نفسها ، ولا تجرى مجرى التقليد ٠

فرجل العلم ، وهو يسلم بمبادىء العلم ومصادراته ، ويؤلف وقائعه العلمية ، ويصوغ مفهوماته ، وينتقى فروضه لكى يحقق منها قانونا ويستخدم لغته الرياضية ، عليه دائما أن يفاضل وأن يختار ليبدع حلا لمشكلته العلمية ٠ أى أنه ملتزم دوما باتخاذ قرار واصدار حكم ٠ ولا مندوحة له فى كل لحظة عن البحث فيما ينبغى أن يؤديه فى الخطوة التالية ٠ فالعلم لا يتعامل مع « ما يعطى » Data كما يقول « جنسن » بل مع « ما يؤخذ » Capta ، أى ما يختاره رجل العلم من الطبيعة وفقا لغايته ووفقا لدرجة معينة من افتراضه لتركيب معين للطبيعة ٠

واذا كان ثمة من يعتقد أن هذا العالم لا يوجد مستقلا موضوعيا عن فكرنا ، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعى مستقل ، فان كلا من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية انما يمضون فى الطريق نفسها لأنهم جميعا يقومون بالاستدلال من معطيات الحس ٠٠ والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكار موضوعيتها لا يؤثر قليلا أو كثيرا فى العلم ٠ وكلا الموقفين كما يقول « دانتسيج » يمكن اثباته من وجهة نظر المنطق ، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا سبيل الى البرهنة على واحد منهما ٠ **وعلى ذلك فان « الاختيار » بينهما سيظل مسألة موافقة وملاءمة ٠**

وينبغى أن نسلم أولا بأن الحقيقة العلمية ليست هى الواقع ، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع ٠ وليس ثمة حقيقة علمية نهائية ، بل تدنو النظريات والقوانين المتعاقبة منها شيئا فشيئا ٠ والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات ٠ وكل « حقائقه » موقوتة لا تبقى كذلك الا الى حين كما يقول (سوليفان) ٠ فلا يتملكنا الخوف اذن ـ كما يقول كلود برنار ـ عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا ، فانها تقضى نحبها فى ساحة الشرف كما يستشهد الجندى فى سبيل وطنه ٠

ولا يبلغ العلم الحقيقة ، أو بالأحرى لا يكون على طريق الحقيقة ، الا اذا استطاع أن يعزو الى الأشياء والحوادث معنى ودلالة ٠ ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة بالصدق أو الكذب الا فى عملها وبلوغها ما يقصد منها أن تبلغه ، أى الحكم عليها بلغة نتائجها التى يمكن أن تحرزها ٠ وصدق القضية العلمية انما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها ، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير ، بل تظل دائما تحت الاختبار المتواصل ٠

وعلى هذا النحو نتبين أن الموضوعية لم تعد انعكاسا لواقعة أصلية يتطابق معا رجل العلم ، بل هى شروط يلتزم بها ٠ وأهم هذه الشروط كما يقول « بوانكاريه » أن يكون ما هو موضوعى مشتركا بالنسبة لأذهان كثيرة وبالتالى يمكن نقله من واحد لآخر ٠ ومايمكن أن يكون مشتركا وقابلا للنقل ليس الاحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى ٠ بل هو ما يمكن أن يصاغ فى علاقات ونظريات ٠ وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها ، وبالتالى فهى صورة مؤقتة وزائلة ٠ ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح أمام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة ٠ وهنا تأتى الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين فلابد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمى فى نظام واحد على أساس من وحدة جهازهم التصورى ، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة بحيث يصلون الى نفس النتائج ، ويصفون كل ما ينحرف عن اجماعهم بأنه على خطأ كما يقول « كارل مانهايم » ٠ وهذه المشاركة ليست واقعا مفروضا ، بل هى مساهمة ايجابية ، والتزام صريح تبعث عليه قيم ومعايير ٠

الوقائع العلمية :

رأينا أن الحقيقة العلمية التى تقرر شيئا عما هو واقع موضوعى ليست تسجيلا سلبيا محايدا لما يسمى بالوقائع العلمية ٠ فهناك دائما مايبذله

رجل العلم من جهد ، وما يضيفه بمقتضى ما يعينه عليه المنهج من اختيار بحيث يبلغ مايريد من اكتشاف ينطوى على ابداع أصيل • فالمنهج العلمى اذن تنظيم للابداع العلمى لكى يجرى فى طرق معبدة نحو غايات معينة • والابداع نسيجه الخيال والخيال يخلق الصور ، وخلقها يقتضى الاختيار من بين ما لا يحصى من المعطيات والحوادث فئة بعينها ما تلبث أن تترتب وتنتظم وفقا لصورة أو مثال نجد فيه المعنى والدلالة • فالخيال هو الذى يعد القوالب التى يستخدمها الانسان ليفرغ فيها معطيات الواقع الغليظة وحوادثه الغفل من المغزى ويصوغها فى نماذج تحقق له أهدافه •

وللابداع الذى يغذوه الخيال جانبه السلبى وجانبه الايجابى سواء فى العلم أو فى غيره من ألوان الابداع • فيتجلى جانبه السلبى فى اكتشاف الوحدة فى المتنوع والتماثل فى المختلف من ظواهر الطبيعة • ويعلن جانبه الايجابى عن نفسه فى التآلف والمزج والصهر الذى ينفخ الحياة فى وقائع جديدة يركبها ويشكلها لكى تلائم مطالبه •

بيد أن الابداع فى العلم ، رغم تحقيقه للشروط السابقة لكل ابداع ، يختلف عن الابداع فى الفن • فهو محدود الآفاق بحسب هدفه ، وهو كشف الحقيقة ومحاولة مطابقتها ، كما أنه موصول السياق تتلاحق خطاه من رجل علم الى آخر ، ومن نظرية الى أخرى • كما أنه لا يتعمق الخبرة الذاتية الجزئية بل يجردها ويتجاوزها الى ما تمثله من تعممات موضوعية كلية • ويختلف عن نظيره فى الفن فى أن نتائجه تؤثر فى الناس جميعا على المشاع دون أن يتطلب حساسية خاصة كالتى يتطلبها الفن •

ومن نافلة القول أن نقرر أن الابداع يتضمن القيمة ، مادمنا على اقتناع بأنه يتضمن اختيارا من بين بدائل ممكنة يؤثرها على غيرها ويصنع منها جديدا وفقا لمثال منشود • ويمدنا ذلك بالعون فى كشف القيمة فى الواقعة العلمية اذا ما استطعنا أن نثبت قيامها على ابداع •

يقال دائما أن القوانين والنظريات لا تتعدل أو تتبدل الا باكتشاف وقائع « جديدة » لا تلائمها • ولكن لماذا يقال وقائع جديدة ؟ ان ما تتيحه لنا الطبيعة ليس جديدا ولابد أن يكون الجديد هو اختيار الانسان بين معطيات بعينها وربطها فيما بينها كوقائع • والفارق هنا بين المعطيات والوقائع هو الدلالة التى تحدو الاختيار • ولذلك يمكن وصف الوقائع بالجدة باعتبار جدة الاختيار ••

ولا يصدق هذا الوصف على المعطيات التى تزودنا بها الطبيعة فى خبرتنا دون تمييز •

فعلينا أن نفرق دائما بين المعطيات أو الوقائع الغفل ، وبين الوقائع العلمية • فالأولى توجد مختلطة بغيرها ، منسحقة فى خضم من التفصيلات وليس لها من دلالة خارج هذا الخضم • أما الثانية فهى ما يوليها رجل العلم اهتمامه ، ويعزلها عن غيرها ويصلها بما يختاره من سياق خاص • ويضفى عليها استقلالا وموضوعية بحيث يمكن أن يدركها معه غيره بخلاف الأخرى التى تظل فى حال من الكيفية الذاتية التى تتباين من حولها صنوف الادراك والاستجابة • فمعطيات الحس ذاتية ، لذلك يحاول رجل العلم أن « ينشىء » ما يمكن أن يكون مشتركا بين الجميع لكى يكون مستقلا موضوعيا بحسب ما اتفقنا عليه سلفا من شروط معلومة متى استطاع أن يستخلصها من الوقائع الغفل والعارية من المعنى والأهمية • وهى بطبيعة الحال لاتعطى نفسها له خالصة نقية ، بل على رجل العلم أن يجعلها كذلك بما يريد لها من دمج فى نسقه التصورى • **فالوقائع العلمية لا تقف فى عزلة عن الاطار العام المعرفة العلمية ، بل تقاس أهميتها وجدارتها بالنسبة الى ذلك الاطار•** ومعنى أهميتها هو العون الذى تقدمه فى تأييد فرض أو دحضه • وهى ما يسميها « رسل » بالوقائع ذات الدلالة ، وتختلف مكانتها من مرحلة الى أخرى من مراحل نمو النظرية العلمية • فدوران الأرض حول الشمس كان واقعة لها من الدلالة أكثر من حركة الشمس الظاهرية حول الأرض عند «كوبرنيس» • كما أن سقوط الريشة وكتلة الرصاص الى الأرض بسرعة واحدة كان عند « جاليلو » واقعة لها من الدلالة أكثر من سقوط الريشة الى الأرض أبطأ من سقوط كتلة الرصاص •• فهناك يكون الابداع كما يقول « كانون » ، فالابداع لا يعنى أن حادثا جديدا قد وقع تحت الملاحظة ، بل لأن أهمية وتعلقا جديدا قد نسب الى الملاحظة بحيث شكلت واقعة علمية جديدة •

والواقعة العلمية اذن ليست مما يمكن أن تدركه الحواس بطريقة تلقائية سلبية ، بل هى مركبة بحيث لا يكون لها معنى علميا الا اذا ادخل عليها من التعديل مايجعل لها خصائص موضوعية قابلة للقياس • والوقائع العلمية لا توجد فى صورة محددة أو فى حالة نقاء أو صفاء أولى واضح بوصفها وقائع ، بل لابد من توافر درجة معينة من التجريد والعزل من السياق حتى يحصل الباحث على ما يسمى بالوقائع العلمية •

واذا كانت معرفة الوقائع العلميـة تختلف عن معرفة الوقائع المباشرة الغفل لاحساساتنا طالما أن استجاباتنا لا تتمايز بالنسبة لتـلك الوقائع الأخيرة ، فرد الفعل عنـد جلدنا مثلا بالنسبـة للحرارة أو الهواء السائل استجابة واحدة رغـم أننا لا يمكن أن نستنتج من ذلك انهـا استجابة لشيء واحد • غير أن الخبرة الحسيـة أو الوقائع الغفل هي التي يمكن أن تضع « المشـكلة » أمام المعرفة ، فهي التحدي الذي يختاره رجل العـلم ليتصدى له بانشـاء الوقائع العلمية التي تسير بالمشكلة في طريق الحل •

وهنا يتجلى المعنى الصحيح للتقدير القيمي في البحث العلمي بوجه عام • فلابد من الاختيار من بين المعطيات المتناثرة ما يقبل أن يقع في مجـال المشاهدة والتسجيل ، فنزنها ونقومها من حيث هي وقائع علمية • فهي عملية تقدير وتقويم دون شك • وبدون «غاية» تكون أية «واقعة» عنـدئذ مساوية في قيمتها لأية واقعة أخرى • أي أنهـا لا تصلح لشيء قط في توجيه البحث ، وفي تكوين المشـكلة وحلهـا • والتقـويم في عمليـة تكوين الوقائع العلمية ليس سوى المفاضلة بين امكانيات الوقائع الغفل في الاستجابة للهـدف منهـا في التعميم والتنبؤ وغيره من أهداف المنهج العلمي ، • ترتيبها ترتيبا من شأنه أن يحقق بالفعل بعض تلك الامكانيات ، على أساس من الاختيار من بين عناصرها في ضوء تلك الغاية •

غير أن الواقعة العلميـة وحدها هي التي يمكن وصفها بأنها تركيب يدخل فيه الابداع الانساني القائم على الخيال • وهو تركيب يتسم بأنه « اعادة بناء » بمقتضى توجيه انتقـائي لمكونات الواقع المعطى الذي لا دخل للاختراع فيه • وبذلك يمكن أن نميز في الواقعة العلمية طابعا مزدوجا• فلأنها مأخوذة من الوقائع الغفل أو المعطيات فهي تمثل طابعها المتفرد المتميز التـام من حيث وجودهـا الشخصي المباشر • ولكنها ما تلبث متى اختـيرت أن تعبر عن طابعها النموذجي الذي يمثل اتجاها أو نوعا عاما هو الذي يتيح التعميم بحيث تتجاوز الواقعة العلمية تعبيرهـا عن نفسها فحسب بل تتعداه الى ما يماثلهـا اذا ما توافرت له شروط تحققها • والواقعة العلمية تحاول أن تبرز الطابع الثاني على حساب الأول لأن رجل العلم اذا ما كان يبدأ دائما بالجزئي فلكي يستخلص منه ماهو كلي• ولا يتم ذلك الا باعادة بناء المعطيات بحيث تكون خلقا جديدا له فرديته المباشرة أو المتميزة في نفس الوقت الذي يكون فيه نموذجا متـكررا متصلا بغيره •



ل • فتجنشتين

ومن هنا تنفذ القيمة الى صميم الواقعة العلمية على الوجه الذى يتجلى فى تركيبها القائم على اختيار عناصرها وفقا لما يريد لها الباحث من غاية .

المفهومات العلمية :

تختلف المفهومات العلمية عن الوقائع فى أنها نتاج علمى يغلب فيه جانب العنصر العقلى على جانب المعطيات الحسية . غير أن هذا الجانب العقلى يتفاوت تدرج ظهوره فى المفهومات بتفاوت مراحل تطور العلم ومنهجه . ولهذا ليس لنا أن نطلب دائما من المفهومات أن تتطابق مع الخبرة الحسية ، وان كان غاية ما يحاول بأن يدنو منه المنهج العلمى هو أفضل تعبير يمكن أن يصدق على الواقع . وصدق المفهومات ليس هو صدق التطابق مع الخبرة الحسية صدقا مطلقا ، بل هو صدق يقبل الزيادة والنقصان ، لأن التعبير عن حقيقة لا يكون بالاختيار بين طرفى الصدق والكذب ، بل درجة ملاءمته لتحقيق مهمته الغائية . وعلى هذا النحو تتطور دلالة المفهومات العلمية فى تعبيرها عن معطيات الواقع ، فهى كما يقول « رايشنباخ » ذات طابع تعريفى ينطوى على قدر من التعسف . وتعبير التعريفات تنشأ نسقات وصفية متعددة تقدم لغات مختلفة تتحدث عن الشىء نفسه . وتعبر النسقات المتكافئة منها عن المحتوى الفيزيائى نفسه . والمفهومات بذلك لا تعد نبذا للحقيقة ، بل هى تشير فحسب الى أن الحقيقة يمكن أن تصاغ بطرق متعددة ولغات مختلفة بواسطة المفهومات بحسب الغاية التى تراد من صياغتها ، ووفقا للمرحلة التى تطورت اليها المعرفة العلمية .

فاذا كانت المفهومات العلمية محددة باللغة التى تصاغ بها ، فهى لغة لها طرائقها الخاصة فى الاختزال — كما يقول « بيرسون » — وليس لها وجود موضوعى مستقل خارج تلك الطرائق الاختزالية .

وقد نشأ عن افتقاد هذا الفهم لطبيعة المفهومات الفجوة المنطقية أو المنهجية التى قامت بين المفهومات وبين الخبرة . فقد كان « نيوتن » وهو أول من أبدع نسقا شاملا من الفيزياء النظرية وقابلا للتطبيق — يعتقد أن مفهومات نسقه الاساسية يمكن أن تستمد من التجربة . ولم يكن ثمة أشكال وقتها فى المفهومات التى استخدمها مثل الزمان والمكان ، وكانت مفهوماته عن الكتلة والعجلة والقوة قد بدت وكأنها مستعارة مباشرة من التجربة . .. وقد حال النجاح العملى الهائل الذى أصابته نظرية نيوتن ومفهوماته ، حال دون نيوتن وعلماء الفيزياء فى القرن الثامن والتاسع عشر من الاقرار بالطابع الخيالى الموهوم لمبادىء نسقه النظرى ومفهوماته . فقد اقتنعوا ، على النقيض من ذلك، بأن المفهومات الأساسية ليست ابتكارات حرة للعقل الانسانى ، بل هى مستمدة من الخبرة عن طريق التمرين . ولكن النظرية النسبية العامة وحدها — كما يقول « آنيشتين » صاحبها — هى التى كشفت بطريقة مقنعة خطأ هذه الدعوى .. فقد بينت أن من الممكن لنا باستخدام مفهومات شديدة التباين مع مفهومات نيوتن أن ننصف المدى الرحيب الذى يشمل معطيات الخبرة انصافا يفوق كل حد ، اذا ما قورن بما قدمته لنا مفهومات نيوتن ..

وقد ترتب على الاعتقاد بتطابق المفهومات العلمية مع الخبرة وتمثيلها المباشر للحقيقة الواقعة انزلاق بعض المفكرين الى استخلاص نتائجها بحيث أصبحت نسقا واقعيا وضرورة منطقية لا يمكن أن تتخلف . فقد بسط « كانت » نظريات نيوتن ومفهوماته فى كتاب « **المبادىء الفلسفية للعلم الطبيعى** » مدعيا بأنها يمكن أن تستمد من العقل الخالص وزعم أن القصور الذاتى مثلا هو المفهوم الوحيد الذى تكون الطبيعة بمقتضاه قابلة للادراك العقلى . كما أنه رتب على مفهومات نيوتن عن المكان والزمان ما أسماه بالمبادىء التاليفية القبلية التى تستوعب كل تجربة علمية . كما جزم العالم المعروف « هلمهولتس » بأن مفهومات نيوتن هى المقدمات الأولى التى يمكن رد سائر ظواهر الطبيعة اليها على نحو ما نتبينه فى قوله : « اننا نكتشف أخيرا أن مشكلات الفيزياء هى أن نرد ظواهر الطبيعة الى قوى جاذبة وطاردة ، لا تتغير ، ولا تتوقف شدتها الا على البعد والمسافة ، ويعتمد فهم الكون على حل هذه المسألة » . وهذه هى النظرة المكانيكية التى صاغها « هلمهولتس » بحلاء ، رغم أنها تبدو — كما يقول « آنيشتين » — فكرة بدائية سخيفة بالنسبة لعالم الفيزياء فى القرن العشرين .

وصياغة المفهومات العلمية ليست نهاية المطاف .. بل تعنى دوما أن نشرع فى عمليات التحديد والاختبار للتصحيح والتعديل التى هى نفسها السعى والبحث الابداعى الخلاق عن الحقيقة . والمفهومات ، رغم أنها ضرب من الاختزال الا أنها تقوم بمهمة تكشف الوقائع والفروض العلمية وبلورتها من حولها لتتلاقى عندها خطوطها المتباعدة . وهى بذلك ابداعات العلم الجزئية ، وهيكله العظمى الخفى الذى يصل بين فقراته

ومفاصله ، فيتخذ جسد المعرفة العلمية شكلا متميزا ، ويضفى على نفسه اتساقا وانسجاما ٠

الفروض العلمية :

الفرض العلمى اختيار لاحدى الطرق الممكنة التى تنتظم بها العلاقات بين الوقائع العلمية لتترتب وتتسق فى قانون أو نظرية ٠ ويفترض ذلك مقدما أن حوادث العالم يحتمل لها أن تسير فى أكثر من طريق أو اتجاه ٠ وهنا تتسلل القيمة عندما نقرر الاختيار والمفاضلة بين تلك الممكنات والبدائل ٠ فهو اعتقاد أو اتجاهايجابى فى فهم العالم ، ويحمل قيمته من حيث أفضليته وملاءمته فى تأليف الوقائع العلمية والربط بينها ويحتفظ بقيمته أو يفقدها اذا ما تحققت نتائجه المفترضة أو خذلها التحقق ٠

وتعد الفروض العلمية أبرز صور الابداع فى العلم ٠ وفيها تتحقق شروط الابداع ٠ فهى تكشف عن التماثل فى المختلف والوحدة فى المتنوع عندما يعمد الباحث الى ربط نثار الوقائع فى خط متصل ٠ كما تضع الفروض تركيبا جديدا هو الذى يقوم به الباحث عند صياغته الفرض فى نظرية برهانية لها نتائجها المترتبة على مقدماتها ٠ فهذه النتائج هى التى تدبر لها المواقف التجريبية لاختبارها بحيث لا بد أن تكون الوقائع القليلة التى ربط بينها الفرض بخط متصل ، من بين نتائج الفرض المنطقية ٠ ولكنه سرعان ما يتجاوز تلك الوقائع القليلة الاولى بقفزة عقلية ابداعية ليمضى الى التنبؤ بالمستقبل الذى لا يكون فى متناوله حينئذ ٠

والفرض أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية خصوبة وانتاجا ٠ فبيان المشكلة وتقريرها بوصفها فرضا ، يقلل من حجم عرضها ويختزله الى عناصرها الجوهرية فى نطاق اطار موجز ٠ فالفرض اذن يصف ظرفا أو حدثا مستقبلا ممكنا فى مقدورنا اكتشافه ٠ ومن ثم لاتصاغ المشكلة بسوابقها بقدر ما يعبر عنها عن طريق الفرض بمتضمنات معرفتها المستقبلة ٠ فهى بذلك تخمين وحدس يتضمن ظرفا لم يبرهن عليه بعد فى الوقائع المتاحة ، ولكنه « جدير » بالاستكشاف ٠ كما أنه يقدم فى الآن نفسه حلا مقترحا للمشكلة يختار من بين عدد محتمل من الحلول ٠

والعوامل التى تحمل على فرض الفروض عوامل تبعث عليها عملية يؤديها الباحث ويراد بها تقويم جانب المعرفة العلمية الذى يعالجه ، بحيث يميز فيه بين ما ينبغى أن يقبله منه وبين ما ينبغى أن يقترح له من حلول جديدة ٠ وتتجلى القيمة فى هذا كله وليست فى حاجة الى تعقيب٠

القوانين العلمية :

يقوم الفرض بمهمته وهو غفل من الاسم والعنوان ، ويظل كذلك حتى يعمد بالتحقق والاثبات ، فيصير قانونا أو نظرية ويتسمى بهما ٠

وبدون تصور القانون ، كما يقول « **هوايتهد** » الذى يعد قياسا للانتظام والثبات وتكرارالوقوع لن يكون ثمة معرفة ، أو منهج نافع ، أو غاية ذكية ، ولن يبقى حينئذ سوى خضم من التفصيلات ، ولن يوجد أساس للموازنة بين خضم وآخر فى الماضى أو المستقبل ، أو تتيسر حتى الاحاطة بالحاضر نفسه الذى يمثل درجة عالية دقيقة من التعميم ٠

ويتحدث « **هوايتهد** » عن أربعة مذاهب أساسية تستوعب فى نظره مختلف الآراء عن طبيعة القانون العلمى ٠ يعد الاول منها القانون « محايثا » فى الطبيعة ، ويعبر عن سمات وخصائص الاشياء الحقيقية التى تشكل معا ما يوجد حقا فى الطبيعة ٠ وعندما نعرف ماهيات تلك الأشياء نعرف علاقاتها المتبادلة ٠ فالقانون على هذا المعنى ، يمثل قيام أنماط نموذجية فى العلاقات المتبادلة الداخلية بين الأشياء ٠ ويفترض هذا المذهب أن سمات الأشياء التى تكشف عن قوانينها هى ثمرة علاقاتها الداخلية وأن علاقاتها الداخلية هى ثمرة سماتها ، وهو بذلك مذهب عقلى فى صميمه ٠

ويرى المذهب الثانى أن القانون « مفروض » على الطبيعة ٠ ولذلك ليس له أن يتحدث الا عن الصلات الخارجية بين الموجودات ٠ ولا يمكن فهم أن واحد منها الا بمعزل كامل عن أى موجود آخر ٠ ولا يمكن عندئذ اكتشاف طبائع تلك الصلات بأية دراسة لقوانينها ٠ كما لا نستطيع كشف القوانين عن طريق فحص الطبيعة ٠ وتقتضى تلك العقيدة ضربا من الايمان بكائن الهى ٠ وقد اعتقد نيوتن نفسه أن قانون الجاذبية قانون مفروض من قبل الله ، وكذلك كان ديكارت فى اعتقاده بأن القانون هو طاعة لارادة عليا ٠



أ.ن. هوايتهد

ويرفض المذهب الثالث التصورين السابقين خشية أن يسوقاه الى متاهات ميتافيزيقية سواء بالاعتقاد بعلاقات داخلية دفينة ، أو بالايمان بوجود الله وطبيعته • لذلك رأى ذلك المذهب الوضعى أن القانون مجرد « وصف » لما نشاهده من تتابع الأشياء •

وأما المذهب الأخير ، فالقانون لديه لا يعدو بأن يكون « تفسيرا متواضعا عليه » • ويعبر هذا التصور عن الاجراء الذى بمقتضاه يمضى التأمل الحر الى تفسير الطبيعة • فنحن نعمد الى اتقان نسق من الافكار منفصل عن أية ملاحظة مباشرة أو تفصيلية لأمر واقع على نحو ما هو معروف فى الميتافيزيقا والرياضيات • وثمة دائما عنصر تعسفى فى اختيارنا للنسق الذى يفسر الطابع الهندسى للعالم الفيزيائى •

غير أن تصنيف هوايتهد ، وشأنه شأن تصنيف آخر ، لا يحيط بكل الآراء المتعلقة بالقانون العلمى ، كما يتعسف فى ابراز فئات تلك الآراء بحيث تبدو فى صورة نقية خالصة لاتختلط بغيرها • فاذا ما أطرحنا التصورين الأولين ، لأن العلماء أنفسهم قد أطرحوها بعد أن تحرر العلم من الافتراضات الميتافيزيقية واللاهوتية الصارخة ، لتبقى لدينا تصور/القانون من حيث هو وصف ، وتصوره من حيث هو مواضعة واتفاق •

ولكننا فى واقع الأمر لانجد العلماء منقسمين الى فريقين يناصر كل منهما تصورا للقانون دون الآخر ، بل نجد تداخلا بينهما لا يسمح أحيانا بتفرقة حاسمة • هذا فضلا عن أن هناك من الآراء ما يخرج عن ذلك التصنيف •

فاذا كانت صياغة القوانين العلمية نتيجة لاصطناع المنهج العلمى ، فان تباين النظرات الى طبيعة القوانين لا يحدث الا بتباين النظرة الى أهداف المنهج من جهة الوصف ، والتفسير والتنبؤ ، والتحكم • والذى يعيننا من تلك النظرات جميعا أن الانسان هو صانع القانون بمتقضى منهجيه قيمية يبحث بواسطتها عن أفضل السبل الى فهم العالم من حوله والسيطرة عليه• فليس للقانون معنى بمعزل عن الانسان • وفى العبارة القائلة بأن « الانسان يمنح الطبيعة القوانين » من المعنى أكثر مما يوجد فى نقيضتها القائلة بأن « الطبيعة هى التى تمنح الانسان القوانين » • وليس هناك ما يكفل أن تكون مبتكرات العقل على وفاق مطلق مع الطبيعة • ويعبر « ميرسون » عن ذلك بقوله : « اذا توهمنا أن القوانين التى نحدد صيغها تنطبق على الحقيقة مباشرة ، فالفضل فى ذلك الوهم انما يرجع فحسب الى سذاجة حواسنا ، والى نقص أساليب البحث وأدواته التى نستخدمها ، والتى لاتمكننا من الوقوف على كل ما يدعو الى اختلاف الظواهر فيما بينها • » فالفرق بين القانون والواقع هو بمثابة الفرق بين اللوحة المصورة والنموذج الذى تحاول أن تحتذيه •

والقوانين تقريبية لأنها مستخلصة من نتائج التجارب التى لا بد أن تكون تقريبية ، فكل

تحسين يطرأ على الأدوات العلمية يؤدى الى تعديل صيغ القوانين التى سبق تحديدها . كذلك هى تقريبية لأننا لا نستطيع أن نوفر كافة الشروط التى يتوقف عليها القانون ، أو التى ينبغى أن يتوقف عليها القانون ، وكيف لنا أن نتيقن أننا لم نهمل شرطا جوهريا منها ؟

ومعنى هذا أن تأييد التجربة للقانون ، أو التنبؤ الصحيح للوقائع ليس اختبارا نهائيا لصدق القانون . فهناك من القوانين التى خضعت للتعديل والتبديل فيما بعد ما أمكنها من التنبؤ الصحيح بوقائع جديدة مثلما حدث فى التنبؤ بالكوكب نبتون على أساس من قوانين نيوتن . وقد كان ذلك تأييدا لتلك القوانين ، ولم يكن اثباتا حاسما لها لأن ذلك التأييد لا يعنى استيعاب كافة الوقائع ، بل يشير فقط الى المستوى الذى بلغه تطور أدواتنا ومناهجنا . فليس هنالك اذن اختبار نهائى لصدق القانون الا فى حالة اثبات فساده فحسب . ونحن اذ نحلل الخبرة يلزم علينا أن نشيد من تحليلنا نظاما أوسع هو بالضرورة تركيب وتأليف . لأننا لا نعثر على النظام فى الطبيعة تلقائيا ولكننا نضعه فيها أو بالأحرى نضع قاعدة تقف من تحت تلك المظاهر الطبيعية التى تشكل خبرتنا . فلم يشهد كوبرنيكس الأرض وهى تدور حول الشمس ، ولم يشهد نيوتن القمر وهو يقترب من الأرض بمقدار قدم كل عشرة أميال من مساره ، ولم يشهد داروين تسلسل الانسان وانحداره عن أصوله ، ولم يشهد بلانك الطاقة وهى تتدفق فى كمات ولكنهم جميعا أوضحوا ذلك فى نموذج من السلوك يكمن من تحت تلك المظاهر ويجعلها معقولة بالنسبة الينا . وهذا النظام المفترض لا يختبر مباشرة بالرغم من استمداده من الخبرة ، ومن ثم فليس هناك ضمان يكفل لنا أن يكون النظام أو القانون الذى نصوغه مرة ، نظاما أو قانونا نهائيا . ومن العبث البحث مقدما عن ضمان يكفل لقوانين الطبيعة التى « نكتشفها » أو نصوغها أن تغطى سائر الوقائع التى سنواجهها فى المستقبل .

فاذا اتفقت الوقائع المشاهدة مع صيغة القانون الذى تتخذ فى معظم الاحوال صورة رياضية ، فهذا يشير الى مثل من أمثلة التكيف والملاءمة بين الانسان وعالمه ، ولا يعنى أن العالم بطبيعته يجرى على نحو ما تجرى عليه الصيغة الرياضية للقانون . والرياضيات فى العلم لغة مثلى توفر لنتائجه أعلى درجة ممكنة من الاتساق والاختزال مما يؤدى الى دعم قدرة القانون على توليد أقصى النتائج المحتملة ، وتمكينه من التعميم بمدى لا نهائى من الامكانيات .

ولما كان الانسان موجها بأفعاله نحو المستقبل فان ذلك المستقبل مايزال مغيما لم تجله أبصارنا بعد فتأتى القوانين بمثابة المشاعل والمصابيح التى تبدد غيومه وظلمته ، فهى القاعدة التى نسترشد بها فى أفعالنا ونحن على ما يشبه اليقين من أن تلك القاعدة ستقودنا الى مستقبل لم يعد بفضل هذه القوانين مجهولا .

« صلاح قنصوه »

الدبلوماسية وروح العصر



السيد أمين شلبي

ترتبط الدبلوماسية فى أذهان الناس بمعان متعددة ان كانت تدل على شيء فانها تدل على ذلك التنوع والشمول الذى تنطوى عليه الدبلوماسية . فهى عند البعض تمثل هذا العالم الزاهى الحافل بالحفلات والمآدب والجو المعطر، والذى يضم أناسا مرفهين يقضون حياتهم يتنقلون بين مدن الارض العامرة ، وهى عند البعض الآخر تعنى ذلك العالم الذى تحاك فيه الدسائس والمؤامرات وتدبر الحروب ويخطط لها ، وهى عند فريق ثالث لاترمز الى موضوع بقدر ماترمز الى نمط من الناس يتميزون بالذكاء والدهاء والقدرة على الخروج من المآزق ، كما يتميزون فيما يصدر عنهم بالحرص والدقة والتحرج . أما المعنى الاخير ، والذى قد يطرأ لقلة من الناس العليمة غالبا ، فالدبلوماسية هى ادارة العلاقات الدولية بطريق التفاوض ، أو هى فن ادارة العلاقات الدولية أو عملية تسيير شئون الدولة الخارجية ، أو هى بشكل أكثر تحديدا اداة تنفيذ السياسة الخارجية .. أو كما عبر أخيرا هنرى كيسنجر ، انها فن ارجاء القوة كملجأ أخير . وفي نطاق هذا المعنى الاخير ، وبشكل أكثر اتساعا وتحررا من التحديدات الاكاديمية ، نستطيع أن نعتبر أن الدبلوماسية انما تمثل تلك الجسور التى تقام بين الامم والشعوب بالصبر والاصرار والدأب ، والحكمة كذلك ، فى عالم مشحون بالازمات والتوترات قد يصفو مناخه ويروق فى الصباح ولكنه يكفهر ويغيم فى المساء ، وهذه الجسور التى تحرص الدبلوماسية على بنائها واستمرارها لم تعد اليوم قاصرة على ميدان واحد كما كانت فى الماضى ، هو ميدان السياسة وعلاقاتها التقليدية ، وانما تعدتها الى ميادين أخرى أكثر تأثيرا فى حياة الشعوب ، وهى ميادين الاقتصاد والثقافة والعلوم والاعلام والسياحة والشباب والعمال — الى آخر مكونات حياة العالم اليوم بما تتسم به من تعقد وتركيب ، وهذا التنوع فى اهتمامات ومجالات الدبلوماسية اليوم لم يكن قائما في القرن الماضى مثلا حيث انه نتاج هذا التحول الخطير الذى حدث فى تركيب العالم ، من عالم يضم خمسين دولة عند الحرب العالمية الاولى ، الى عالم يضم اليوم مائة وأربعين دولة لكل منها مصالحها وارتباطاتها ومشاكلها ، ثم الى الثورات التى غيرت وجه العالم ابتداء من الثورات الاشتراكية الى ثورة المستعمرات الى ثورة العلم والتكنولوجيا حتى ثورات الشباب وتوتراته .

لذلك ليس غريبا أن يقال ان الدبلوماسية بهذا المعنى انما تحمل اليوم هموم العالم ، وان الدبلوماسى لم

بعد هو ذلك الكائن المرفه وانما أصبحت تثقله أمور وأحداث لم يكن زميله يفكر فيها أو يواجهها من قبل .

الدبلوماسية وتطورها :

والدبلوماسية قديمة قدم الكهوف ، فهى ترتد الى تلك الحقبة السحيقة من الزمن حيث سئمت القبائل البدائية القتال الذى كان ينشب بينها بسبب النزاع حول مناطق الصيد أو حول مورد ماء واختطاف النساء وسرقة الماشية ، وقد استولى على قبيلتين منها الذعر من أن يؤدى استمرار القتال الى فنائها معا فرغبتا فى الصلح ، غير ان مثار الصعوبة كان يكمن فى كيفية تقديم المقترحات حول عناصر الصلح للطرف الآخر ، فليس أخطر من أن تتقدم نحو عدو مسلح حيث لايحميك سوى النوايا الطيبة ، وأخيرا هدى التفكير المتواصل احدى الطائفتين الى اختيار جماعة من رجالها ارتدوا زيا خاصا مزركشا أضفى عليهم مظهرا ساميا وقد نجحوا بمظهرهم هذا فى الايحاء بأنهم أصحاب رسالة سامية ، كما كان عليهم ان يمتلكوا من القدرات والمهارات مايتمكنوا بها من اقناع الطرف الآخر فى السلام وتأمينه لقبيلتهم ، **وهكذا انيط بهؤلاء القيام بأول نشاط دبلوماسى عرفته البشرية .**

وقد كان اليونان يجندون قادتهم البارزين للمفاوضة حينما يتهددهم عدو من الخارج ، وكانوا يعاقبونهم بالنفى حين تكون جهودهم غير مرضية ، ورغم أن الرومان قد اعتمدوا على العمل المباشر أكثر من اعتمادهم على الكلام الا انهم كانوا يلجأون الى الدبلوماسية أيضا ، ويقال انه ان لم تكن **روما قد قدمت شيئا للدبلوماسية لكفاها أن قدمت فكرة قدسية المعاهدات** . ومن الطبيعى أن تضمن روما ، وهى فى أوج عظمتها ، معاهداتها كل الامتيازات الممكنة .

وباستقرار مراكز القوة في عصر النهضة وبدء استقرار المواضعات بين الشعوب ، بدأ وضع اطارات مقننة للدبلوماسية ، ولنأخذ على سبيل المثال مسألة كالاسبقية بين السفراء والمبعوثين فى جلوسهم وركوبهم وتقدمهم ، الامر الذى دار حوله ملحمات ومبارات خلال القرن السابع والثامن عشر ، **وقد انتهت هذه المشكلة منذ قرن ونصف قرن بفضل مؤتمر فيينا ــ ١٨١٥ ــ الذى قرر أن تكون أسبقية السفراء وفقا لاقدميتهم فى الوصول الى البلد المعتمدين لديه .**

غير أن التطور الحقيقى الذى لحق بالدبلوماسية والذى يكاد أن يصوغ اليوم وجهها المعاصر انما كان نتيجة التغيرات العميقة التى حدثت فى وسائل المواصلات وأساليب نقل المعلومات والاخبار ، والى استقلال الشعوب وبروز سيادات وكيانات مستقلة وظهور الحكومات الممثلة للشعوب ، وانتشار التعليم ، وبروز التنظيمات الدولية التى تحتوى شعوب العالم .

تقدم المواصلات :

فالواقع أنه خلال القرن ونصف قرن الماضى لم يكن لشيء تأثير ثانوى على الدبلوماسية وعلى أساليب عملها مثل ذلك الذى أحدثه التطور فى المواصلات ، فحين عقد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ لم يكن رجال هذا المؤتمر يتصلون بعواصمهم بشكل أسرع مما كان يفعله الرومان فى بداية العصر المسيحى ، ومنذ أقل من قرنين كان السفير الفرنسى يحتاج الى شهرين ونصف شهر لكى يسافر من باريس الى استكهولم ، فى الوقت الذى يستطيع السفير اليوم أن يتناول افطاره في أثينا وغداءه فى مدريد وان يكون فى مكتبه بعد ظهر نفس اليوم ، وقد تحقق للدبلوماسى فائدة من سرعة المواصلات من حيث سرعة نقل تقاريره الى عاصمته وعدد الافراد والشخصيات التى يمكن أن يتصل بهم فى بلاده وتلقى توجيهات ومواقف عاصمته ازاء حدث من الاحداث. **وفى الزمن الماضي لم يكن للدبلوماسى علم كبير بالاحداث التى تجرى فى أطراف أخرى من الارض ، أما اليوم فهو يمتلك من المعلومات والاخبار عما يجرى فى أطراف العالم أكثر مما يستطيع أن يستوعبه .**

ورغم أن التقدم فى المواصلات قد قلل من تلك السلطة المطلقة التى كانت للسفير ، الا أن هذا لايعنى أن تأثيره فى الاحداث ومشاركته في صنع قرارات بلاده من خلال تقييماته للمواقف وتقديره لاتجاهات الاحداث قد انعدمت ، ذلك أن التعقيد الذى ألم بالعلاقات الخارجية والدولية المعاصرة ودقة العناصر التى تحكمها وتكيفها اليوم قد جعل الحكومات تعتمد بشكل متزايد على تحليل ممثليها للاحداث ورؤيتهم لها وعلى ماذا يجب أن تكون مواقف حكومتهم منها ، ذلك أنه من العوامل التى تضفى قيمة على مايبديه من تقديرات هو أنه «هناك» ، وأنه «فى» البلد الاجنبى وفى الموقع حيث تتاح له طرق لا حد لها من التعرف والفهم لهذا البلد واستكشاف العناصر الفعلية لقوته وضعفه وامكانياته ، فان عمله فيما يقول بسمارك «يتضمن التخاطب الفعلى مع الناس والحكم بدقة على مايمكن لشخص آخر أن يفعله ، والتقدير الدقيق لوجهات نظر الآخرين وفى التقديم الدقيق لوجهة نظره» وفى كونه «فى تداخل مع الناس» وهو مايعنى أن يكون متحكما في المناسبات وأن يتمكن من التأثير فى الاحداث ان لم يستطع التحكم فيها .

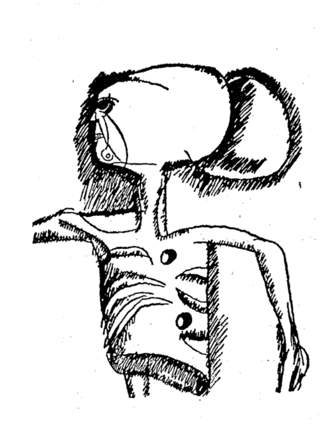
انتشار الديموقراطية :

ومن ظواهر عصرنا الاخرى التى كان لها تأثير بالغ على الدبلوماسية انتشار عقيدة الديموقراطية وبروز تأثير الشعوب وامتلاكها لاقدارها ، فحين جاست القوى الاوربية حول مائدة مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ لم يكن بينهم ممثل واحد للديموقراطية كما نفهمها اليوم ، فقد كانت الدبلوماسية

وممارستها بالنسبة لهذه القوى هى أمر من أمور الحكام ، لذلك كانت من أخطر الاعتراضات على دبلوماسية الحكام هذه ان مجموعة من الرجال تستطيع أن تضع أمن ورفاهية أمة فى خطر ، **وهو الانطباع الذى أكدته الحرب العالمية الاولى** ، حيث ظهر أن هذه المأساة كانت نتيجة هذا اللون من الدبلوماسية وغياب عنصر المشاركة الشعبية والتمثيل الشعبى ، وقد قيل عام ١٩١٨ ((**ان نظام السفراء القديم قد فشل كما لم يصبح موضع ثقة الشعوب ، وسوف تصبح الدبلوماسية القديمة وهى دبلوماسية البلاط والطبقات العليا فى نظر الشعوب دبلوماسية سخيفة وغير ملائمة**)) .

لذلك فان أنتشار العقيدة الديموقراطية قد جعل على الدبلوماسية فى تعاملها اليومى أن تتوافق مع رغبات الناخب ، وهو ما يعنى فى النهاية الرأى العام ، وقد يعكس ما قاله **اللورد سترانج** من أنه ((**فى عالم أصبحت فيه الحرب هى مأساة كل انسان وكابوس كل انسان فان الدبلوماسية تصبح اهتمام كل انسان**)) ، قد يعكس هذا التأثير العميق الذى تركته الديموقراطية على الدبلوماسية، حيث أصبحت أكثر تعرضا لضغوط الرأى العام واذواقه ، كما انها فقدت تقاليدها الارستوقراطية .

بهذا المعنى اصبحت الدبلوماسية المفتوحة أحد عناصر الديموقراطية والثقة فيها فى العالم كله ، وقد بلغت المناصرة الشعبية لمفهوم الدبلوماسية المفتوحة القمة فىنهاية الحرب الاولى ، حين ظهر شعار ((**الاتفاقيات المفتوحة عن طريق علنى**)) وفى فضح الثورة الاشتراكية فى روسياللاتفاقيات السرية التى عقدها العهد القيصرى ، وقد ضمن مبدأ الاتفاقيات العلنية ميثاق عصبة الامم التى نصت على أنتودع الدولة العضو سكرتارية العصبة نسخا من كل الاتفاقيات الدولية التى هى طرف فيها ، كما أصبح هذا المبدأ أيضا جزءا من ميثاق الامم المتحدة .



ان سيادة العقيدة الديموقراطية وتأثيرها الذى رأيناه على مضمون واساليب ممارسة الدبلوماسية ، وكذا بروز قوة الرأى العام وأثره فى صناعة القرارات والمواقف السياسية للحكومات ، أن هذا يدفعنا الى أن نتعرض لتطور حديث يرتبط بالدبلوماسية وهو ماأصبح يعرف ((**بالدبلوماسية الشعبية**)) ، فهذه الدبلوماسية رغم انها لاتحوى خصائص ومستويات الدبلوماسية التقليدية الرسمية ، الا أنها تمثل احدى الادوات المباشرة والفعالة فى ربط الشعوب وتحقيق التواصل بين الامم وهو مايمكن أن يكون أحد أدوات دعم ومساعدة الدبلوماسية الرسمية. وهذه الدبلوماسية الشعبية تمارس على مستوياتالتكوينات والتنظيمات والاتحادات الشعبية مثل اتحادات الكتاب والفنانين والصحفيين والفرق الفنية والرياضية ووفود

الشباب والعمال والمزارعين ، ويرتبط بهذا الشكل الشعبى فى الدبلوماسية ماتقوم به فئات الخبراء والفنيين الذين توفدهم دولة بلغت مستويات ناضجة فى مجالات يحتاجها مجتمع آخر لم تتحقق له مثل هذا التقدم كخبراء الرى والتربة وبناء الخزانات وتشييد الطرق وتدريب الكادرات الفنية ، **وهذه الفئات لو حققت رسالتها لتركت تأثيرا ملموسا فى الحياة اليومية للمجتمعات ، وربما فاق تأثيرها التأثير الذى تصنعه الدبلوماسية التقليدية .**

الدبلوماسية العلنية ، أو دبلوماسية المنظمات الدولية :

الى جانب التطور الذى أحدثته أساليب المواصلات الحديثة وانتشار العقيدة الديموقراطية هناك كذلك التطور الجديد الذى تحقق فيما يسمى الآن **«بدبلوماسية المؤتمرات» أو «دبلوماسية الاطراف المتعددة» و «الدبلوماسية العلنية»** كما أطلق عليها **«بالدبلوماسية البرلمانية»**

ويعتبر التنظيم الدولى القائم والمتمثل فى الامم المتحدة أكثر النماذج تمثيلا لهذا الشكل من الدبلوماسية حيث يضم هذا التنظيم جميع دول العالم وبعد أن تحقق الاستقلال لعديد من شعوب المستعمرات وبروز كياناتها الدولية وتملكها لارادتها وتطلعها لان يكون لها دور فى العالم الذى تعيش فيه ، ويكفى أن نلاحظ مستوى التمثيل فى التنظيم الدولى الذى قام بعد الحرب العالمية الاولى والذى عرف بعصبة الامم حينما لم يكن يضم سوى خمسين دولة، بمستواه اليوم فى الامم المتحدة والتى أصبحت تضم ١٤٠ دولة ، يكفى أن نلحظ هذا الفارق لكى ندرك أهمية هذا التنظيم فى تمثيل الرأى العالم الدولى . وباعتبار مجموعة القيم والاهداف التى أرساها ميثاق هذه المنظمة الدولية كأساس تقوم عليه علاقات دولها ، فان أحكام هذا الميثاق تستهدف القضاء على شريعة الغاب فى العلاقات الدولية والى أن تمارس كل دولة دبلوماسيتها لا فى اطارها الفردى وغاياتها الضيقة المحدودة وانما فى نطاق الهدف العام للدول الاخرى الاعضاء فى العائلة الدولية غير أن مجموعة القيم هذه ربما لاتتعدى فى كثير من المواقف المستوى النظرى حيث تتدخل مصالح وصراعات القوى وتعكس أهداف المنظمة الدولية وتسعى الى تحويلها الى آراء لخدمة أهدافها الذاتية .

ورغم هذا فان دبلوماسية المنظمات الدولية هى أقرب الدبلوماسيات الى الرأى العام والى مزاجه بحكم العلنية التى تسود أعمالها وبحكم أن الوفود وهى تعمل فى نطاق هذه الدبلوماسية تعلم أنها تخاطب الرأى العام الدولى ، ولذلك فقد شاركت هذه الدبلوماسية بقسط كبير فى زيادة الوعى لدى الرأى العام الدولى وحساسيته لمشكلات العالم وأزماته ، كما حققت اتصالا مباشرا بين شعوب العالم من خلال مشاركتها فى الحياة الدولية .

ونظرا لتعقد وتعدد أوجه العلاقات الدولية اليوم وللعناصر المكونة لنشاطات الشعوب وخاصة تلك التى حققت استقلالها حديثا وتتطلع الى أن تبنى من جديد هيكلها الاقتصادى والاجتماعى الذى يفتقر فى بنائه الراهن لعديد من المقومات الاساسية ، وكذلك الى بروز الهوة الحضارية التى تفصل بين الشعوب المستقلة حديثا وبين تلك التى حققت مراحل نموها الاقتصادى والاجتماعى ، نقول ان هذا دفع بدبلوماسية المنظمات الدولية الى أن لاتقتصر فى نشاطها على المجال السياسى وحده وانما امتد ليشمل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والعلمية والعمالية ومجالات الصحة والطيران والبريد والمواصلات والطاقة الذرية .. الخ وتبلور هذا النشاط فيما يعرف **بالوكالات المختصة** وعلى الرغم من المثل التى تستهدفها هذه الاجهزة والوكالات المتخصصة فى رفع المستوى الاجتماعى والاقتصادى للشعوب النامية ، الا أن واقع هذه الوكالات يجعلها محدودة الاثر بحكم افتقارها الى الامكانيات الفعلية لتحقيق أهدافها ، الا أن ثمة أملا قائما فى أن يتحقق فى يوم ما الاتجاه الذى يمكن أن يمثل بحق دعما لدبلوماسية المنظمات الدولية فى هذا المجال الحيوى والهام بالنسبة لقضية أساسية تتجه لان تصبح من أهم مشكلات البشرية ، **ونعنى بها قضية الشعوب والمجتمعات المتخلفة بأن توجه المساعدات التى تقدمها القوى والبلاد المتقدمة الى البلدان النامية من خلال وعن طريق المنظمة الدولية بشكل يحقق التنسيق والتوجه المثمر والرشيد لهذه المساعدات من جهة ، ويحررها من جهة أخرى من الشروط والضغوط والاعتبارات السياسية التى ترتبط بها عادة .**

وقد حققت دبلوماسية المنظمات الدولية تقدما محسوسا فى مجال ابراز نمط جديد من الدبلوماسيين ،وهم ما يعرفون بالدبلوماسيين الدوليين وهى العناصر التى وان كنا لانستطيع القول ان أفرادها تخلوا عن انتماءاتهم القومية وولاءاتهم الوطنية ، الا أن طبيعة العمل الذى ارتبطوا به وسع من اهتماماتهم وأفقهم وأكسبهم العقلية الدولية التى استطاعت أن تحتوى وان توفق بين ولاءاتها القومية وبين ولاءاتها البشرية وان ترى مصالحها القومية من خلال منظور دولى أعم .

وتتعرض الدبلوماسية البرلمانية الى انتقادات تبدو عند اختبارها فى التطبيق العملى واقعية ، وأبرز هذه الانتقادات أن أعمال هذه الدبلوماسية تثقلها فى النهاية صراعات ومصالح بعض القوى الكبرى التى تعمل على أن تجتذب مجموعات عديدة من دول المنظمة الدولية بحكم

الارتباطات التى تربطها بها لكى تدعم وتبرر بها مواقفها وأهدافها هى أبعد ماتكون عن أهداف المنظمة الدولية ، كما يقول منتقدو هذا الشكل من الدبلوماسية انها تقوم على الدعاية والاعلان والاستهلاك المحلى بل والتشهير فى بعض الاحيان أكثر مما تقوم وتعبر عن نوايا حقيقية ، **ويتباكى دعاة الدبلوماسية التقليدية بمراسيمها وقواعدها وقيمها الصارمة على أساليب التعامل الدبلوماسى فى نطاق الدبلوماسية البرلمانية ، ويشيرون الى رفع خروشوف لحذائه فى وجه الامبرياليين وهو يخطب فى الدورة الخامسة عشرة للامم المتحدة .**

غير أنه أيا كان النقد الذى يوجه الى دبلوماسية المنظمات الدولية وعناصر النقص التى تبدو فى عملها والتى هى فى الواقع انعكاس للمتناقضات الدولية القائمة الا أن هذا الشكل من الدبلوماسية قد قدم فى الواقع منبرا عالميا تعرض من فوقه مختلف اقسام الرأى العام العالمى صوتها وتعبر عن قضاياها ونظراتها فى مشكلات العالم ، وخلال الازمات التى تهدد بالانفجار ، يكفى هذه الدبلوماسية أن تكون مجالا للتفاوض السياسى وفرصة لاصوات التعقل أن ترتفع ، وهو مايمثل فى الواقع القنوات التى يمكن أن تتسرب من خلالها الضغوط والتهديدات وتعبر عن نفسها فى صورة جدل ونقاش يبرد خلاله النزاع .

دبلوماسية القمة :

وقد تحقق للدبلوماسية أكثر أشكالها حداثة وتعنى بذلك ما أصبح يعرف باسم **«مؤتمرات القمة»** .

ورغم اننا نستطيع ان نستدل على نماذج تاريخية لهذا الشكل من الدبلوماسية ، مثل التقاء **نابليون والاسكندر الاول امبراطور روسيا** عام ١٨٠٧ ، الا أن هذا الشكل لم يتبلور الا منذ الحرب الثانية ، وبدا فى سلسلة الاجتماعات واللقاءات التى عقدها رؤساء دول وحكومات ، وقد ارتبطت هذه الاجتماعات ببروز مسائل ومشاكل فى العلاقات الدولية أو الاقليمية أو القومية مما يستوجب معالجتها عن طريق الرؤساء ، وان كان هذا لايعنى عودا الى دبلوماسية الحكام الارستوقراطية . ومن نماذج هذه المؤتمرات مؤتمرات طهران ويالتا وبوتسدام التى عقدها رؤساء الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وانجلترا خلال الحرب مع المانيا النازية ، ومؤتمر جنيف الذى عقد عام ١٩٥٥ وضم رؤساء حكومات الدول الاربع الكبرى ، وكذا مؤتمر القمة الذى عقد فى باريس عام ١٩٦٠ ثم اجتماع جلاسبورو بين الرئيس الامريكى جونسون والمستر كوسيجين رئيس الحكومة السوفيتية عام ١٩٦٨ ، وكذلك مؤتمرات القمة لرؤساء وحكومات البلدان العربية ، والاسلامية ولقاءات القمة لرؤساء بلدان عدم الانحياز ومؤتمرات القمة الافريقية .

ان هذا الشكل من الدبلوماسية انما يحمل عدة مدلولات ، **أبرزها أن العلاقات الدولية بشكل عام قد أصبحت على درجة من الخطورة والتعقيد مما يستدعى أن يتناولها الرؤساء أنفسهم وتعنى ضمنا تصاعد أهمية العمل الدبلوماسي ليصبح من اختصاص هؤلاء الرؤساء ويصبح كل رئيس هو وزير الخارجية الفعلى ،** ويصبح منصب وزير الخارجية لا يعدو أن يكون رئيسا للجهاز الدبلوماسى المكلف بتنفيذ خطوط السياسة الخارجية التى يضعها الرؤساء .



غير أنه بقدر الاهمية التى تحيط باجتماعات القمة بقدر الاحباط الذى ينشأ عنها ، ذلك أن مثل هذه الاجتماعات تتم عادة وسط اهتمام بالغ من الرأى العام حيث يتوقع منها نتائج تستوى مع أهمية الرؤساء وامكانياتهم فى الحسم والتقرير ، غير أن التجارب التى مثلتها مؤتمرات القمة حتى الآن قد حملت من صنوف الاحباط أكثر مما حملت من نتائج ايجابية ، يبدو هذا من النتيجة السلبية التى انتهى اليها مؤتمر قمة عام ١٩٥٥ لرؤساء الدول الاربع الكبرى وكذا فشل مؤتمر عام ١٩٦٠ ، والى عدم استجابة مؤتمر القمة العربى فى الرباط فى ديسمبر ١٩٦٩ للآمال التى عقدتها عليه القوى العربية فى تحقيق الفعل العربى الموحد فى مواجهة التحدى الصهيونى ، وكذا مؤتمر القمة الاسلامى الذى عقد فى الرباط فى سبتمبر ١٩٦٩ حيث لم يرتفع فيما انتهى اليه الى مستوى الحدث الذى انعقد من أجله ، وهو قضية القدس والاعتداء على المقدسات الاسلامية فيها .

عناصر الثبات بين الدبلوماسية القديمة والدبلوماسية الحديثة :

هذا هو التطور الذى تحقق فى مجال الدبلوماسية وأعطى لها صورتها المعاصرة والتى تتميز فى كثير من شكلها ومضمونها عن صورة الدبلوماسية الكلاسيكية غير أن هذا لا يعنى أنه ليس ثمة مقومات للدبلوماسية الكلاسيكية مازلنا نجدها فى مكونات الدبلوماسية الحديثة .

فمن ناحية الشكل فانه رغم انتفاء المراسم الباهرة التى ارتبطت بالدبلوماسية القديمة مثل استقبال السفراء على الحدود باطلاق المدافع وارسال العربات المذهبة والخيول المطهمة ، فى حفلات تقديم السفراء وأوراق الاعتماد ، وتميز تبادل الزيارات والحفلات ببعض المبالغات مثل حمل السيوف الثقيلة وارتداء الملابس المزخرفة ، على الرغم من انتهاء عصر هذه الاساليب ، فان كثيرا من تقاليد الدبلوماسية ومراسمها مازالت باقية ومحتفظة بأغلب مظاهرها الاصلية ، فمازال من عناصر العمل الدبلوماسى الاساسية توجيه الدعوات واقامة الحفلات ومازال يحكم وينظم هذه الحفلات نظام الاسبقيات والالقاب ، **وقد حاولت الدبلوماسية السوفيتية فى أول عهد الثورة أن تتخطى مراسم وتقاليد الدبلوماسية الا انها عادت والتزمت بها .**

وقد سبق أن أشرنا الى أن التقدم الذى تحقق فى مجال المواصلات قد أثر على مهمة الدبلوماسى ، الا اننا لسنا فى نفس الوقت أن الوضع المتميز للدبلوماسى كمراقب ومحلل للاحداث والتطورات التى تجرى فى البلد المعتمد لديها يجعل أحكامه وتقاريره ذات تأثير هام على قرارات ومواقف حكومته ، بل انه فى بعض المواقف مازال السفير رغم سهولة اتصاله بعاصمته يواجه بمواقف وأزمات ليس لديه عنها سوى تعليمات غامضة أو ليس لديه تعليمات على الاطلاق ، الامر الذى يستدعى منه قرارا ومبادرة شخصية منه ، وحتى مع توفر تعليمات حكومته فان النتائج التى تتحقق عنها انما تعتمد فى جانب كبير منها على مايتميز به السفير من لباقة فى عرض وتقديم هذه التعليمات الى الحكومة المعتمد لديها .

●

كذلك اذا كان عهد الدبلوماسية السرية التى تجرى مناقشاتها واتصالاتها وتتم اتفاقاتها داخل اطارات مغلقة بعيدة عن مشاركة الرأى العام أو درايته بها ، اذا كان هذا العهد قد انقضى ، الا اننا مازلنا نجد حتى الآن أن جانبا من الاتصالات الدبلوماسية وخاصة حول تلك الامور الخطيرة وذات التأثير فى علاقات الدول انما تتم فى نطاق كبير من السرية والتكتم حرصا على هذه الاتصالات من تأثرات أدوات الاعلام والدعاية وماتخلفه عادة من ظروف قد تكون ذات تأثير سلبى على سير الاتصالات وخاصة فى مراحلها الاولى ، وحتى فى نطاق الامم المتحدة وهى أكثر المنابر علانية فى العمل الدبلوماسى فان الكثير من الاتصالات تتم بين الوفود فى نطاق من السرية حتى يمكن التوصل الى نقاط اتفاق بين أطراف الاتصالات يمكن الاعلان عنها .

وكما أن الدبلوماسى الناجح اليوم هو الذى يستطيع أن يعبر عن وجهات نظر بلاده وينشر أفكارها ويدافع عنها، كذلك كان الامر فى الدبلوماسية القديمة ، **فكما روى السفير الهندى البارز بانيكار** ، فقد وصف مبعوث هندى خاص الى بلاط أجنبى مهمته كالآتى : «سوف أتوجه الى بلاط كايرافا لكى أعرض قضيتنا فى احسن وجه ، ولكى أحاول أن أجعلهم يتقبلون طلباتنا ، واذا مانشلت جهودى وأصبحت الحرب حتمية فسوف نظهر للعالم أننا على صواب وأنهم على خطأ حتى لايسيىء العالم الحكم بيننا» . فى هذا التعبير تكمن كافة العناصر المكونة للمهمة الدبلوماسية كما هى قائمة اليوم ".

ان الزمن والعادات قد تغيرت ولكن صفات ومكونات الدبلوماسى الناجح لم تتغير . فالدبلوماسية فى الواقع لاتعدو أن تكون مهنة يحتاج ذلك الذى يمارسها بنجاح الى التدريب والخبرة حاجته الى الاستعداد ، **فمن الامور الجوهرية مثلا أن يكون لدى الدبلوماسى الناجح المعرفة والفهم للشعب الذى يعمل بينه ويعيش ويسعى الى أن ينقل صورته الى بلده ، وهذا الفهم انما يتسع ليشمل حضارته وتقاليده ولغته ومشاكله وتطلعاته وتحيزاته ومخاوفه** . وان الدبلوماسية التى لا تراعى توفر هذه المكونات فى أفرادها انما تعرض نفسها لكثير من الثغرات .

ان السير هارولد نيكلسون ـ مؤرخ الدبلوماسية الشهير ـ يعتبر أن دبلوماسية القرن الخامس عشر والسادس عشر كانت تتطلب فى الدبلوماسي خصائص رئيسية : أن يبدو طبيعيا ، وأن يكون ودودا ، وأن يمتلك المعرفة والثقافة الواسعة وأن يكون صبوراً قادرا على الصمود فى المفاوضات ممتلكا لقدرة المماطلة والتسويف ، كما يجب أن يكون غير قابل للاستثارة ، قادرا على أن يتلقى الانباء السيئة دون أن يهتز متسامحا تجاه ماقد يتصوره أنه حماقة وتجاهل من حكومته ، أما حياته الخاصة فيجب أن تتصف بالزهد والترفع حتى لا يترك ثغرة لاعدائه " ان هذه الصفات التى كانت مطلوبة فى دبلوماسى القرون السابقة مازالت هى نفس الصفات والخصائص المطلوبة فى دبلوماسى اليوم . **انها صفات العقل الذكى والقلب النبيل .**

السيد أمين شلبى



سيفيتلانا بتراكوفا
ترجمة: عبدالسلام رضوان

تطرح قضية الطبيعة الشعبية للفن ومايتعلق بها من شروط وامكانات متاحة لتطور الفنان الفرد ، سؤالا رئيسيا أمامنا هو : كيف يمكن للفنان أن يعمل بحيث يحتفظ بفرديته ويتجنب الانعزالية فى آن معا ؟ وكيف يخدم مواطنيه دون أن يضحى بشخصيته ؟ كيف يعثر على الطريق الصحيح دون أن يتحرك الى الخلف ، ضد منطق التطور التاريخى ؟

«مسارات جديدة»

قضى أسلوب الانتاج الرأسمالى على الطبيعة الانعزالية للعلاقات الاقتصادية القديمة القائمة على أسس وعلاقات شخصية ، وعلى كثير من الاساليب والافكار التقليدية التى كانت تناظر ذلك المستوى المتخلف نسبيا من تطور العلاقات الاجتماعية .. وبالرغم من استمرار تغير «الجماعية الطبيعية» – التى نشأت فى فترة العلاقات المشاعية البدائية – فقد ظلت تمارس تأثيرها مع ذلك طوال عصور المجتمع الطبقى .. فرغم اختلاف درجة التكامل الاجتماعى فى كل من المشاعات (الكوميونات) البدائية ودول المدينة القديمة وعشائر العصور الوسطى على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى ، كان هناك دائما ذلك المستوى المنخفض من تطور الفرد وتقدم المجتمع ككل .

لقد تخلص النظام الرأسمالى من هذا الافتقار الى التقدم . فحلت القوانين المتغيرة للسوق الرأسمالى محل ثبات الخلايا الاقتصادية المنعزلة التى كانت تؤلف الهيكل الاجتماعى . وتداعى تكوين «الجماعية الطبيعية» العضوى تحت تأثير ظروف المشروع الحر وبفعل «التغريب» المتزايد للعمل . ومارست الدفعة القوية للتقدم الرأسمالى تأثيرها على أعمال الشخصية الانسانية فى صورتها العامة وفى جوانبها الخاصة .

ولقد اكتسح تقسيم العمل بقايا العلاقات الشخصية وقضى على التداخل – ذى الطابع البدائى – بين الجهود العلمية والفنية .. كما مهد هذا التقسيم الطريق من أجل تطور معرفة أكثر تخصصا .. أما الفن ، فقد أظهر ميلا متزايدا للاستقلال عن العلم ، وعن الانتاج والحرف .

وادت عملية تمايز المجالات المختلفة للنشاط الروحى الانسانى الى اتساع آفاق الامكانات المعرفية للتعميم العلمى والفنى ، مما ترتب عليه ظهور فروع جديدة للعلم وأشكال وأنواع حديثة فى الفن .

لقد انهارت أسس مدرسية القرون الوسطى بفعل الاندفاع الهائل للتفكير العلمى ، كما تهاوى مبدأ الايمان «الأعمى» تحت ضربات الشك الايجابى للعقل الانسانى . وتحول الفن تدريجيا – بتحرره من المعايير الاسطورية واحدا بعد الآخر – الى الواقع . ويرجع أصل الاتجاه التاريخى

للأساليب الفنية فى التفكير الى عصر النهضة ، ويبدو لى أن هذا الاتجاه هو المحرك الداخلى لعملية التقدم الفنى فى عصرنا . كذلك طرأت على التركيب البنائى للصور الفنية مجموعة من التغيرات وازداد نموه تعقيدا ، فحلت الدوافع السيكلوجية الكامنة فى شخصيات واقعية محل المثل الاعلى الالهى . وتزايد معدل اختفاء الاساطير الميثولوجية أمام حقائق التاريخ الواقعية .

وأخذ فن الحقبة الجديدة يبحث عن دعامة فى دقة المنهج العلمى الصارمة ، وازداد اقترابا من الفلسفة وعلم الاجتماع .. أما عن البساطة النسبية والسهولة العامة للصورة الفنية ، فقد اختفيا مع الميثولوجيا . فأصبح الفن يتخذ طابعا «مثقفا» ، واصبح فهمه أكثر صعوبة . ولم يكن من قبيل المصادفة أن يصبح الادب - منذ بداية القرن التاسع عشر - أبرز أشكال الفن ، وأن يعم تأثيره كافة مجالات الابداع الفنى .

ان عملية الابداع الفنى و «مفهومها الفردى» للوجود هى عملية معقدة ومثيرة للجدل . فمن ناحية ، كانت هذه العملية تشكل ذلك التقدم الهائل الذى مكن الفن ذا الطابع «المثقف» من أن يكتسب مزيدا من هذا الطابع وأن يستوعب منجزات الفروع المختلفة للعلم خلال القرنين الاخيرين .. لكن هذه العملية قد اقترنت بها - من الناحية الاخرى - خسارة لايمكن تعويضها فى الاسس القومية للثقافة ، وهى خسارة يمكن أن تؤدى - فى ظروف معينة - الى ارتداد الفن الى توقعته والى الافلاس الروحى .

ان التقدم الذى أحرز فى مجال الرؤية الفنية للواقع والذى لاقى تعبيرا محرفا عنه فى الفن البرجوازى الحديث، دفع ثمنه على شكل سلسلة من الخسائر الفادحة . وأعنى «بالخسائر» انحلال «الروح الجماعية الطبيعية» فى الحياة الاجتماعية وفى التفكير ، ومانتج عنه من انقطاع للصلات المباشرة بين الفن والشعب ، تلك الصلات التى تحكمت فى حيوية عمليات الابداع الفنى وشعبيتها الواسعة وسهولة تقبلها على أوسع نطاق .

ان طريق «التبسيط» ، طريق الربط المصطنع بين الفن والشعب فى شكل الانماط السالفة يسير فى اتجاه مضاد للقوانين التى تحكم تطور الفن الحديث ولمبادىء طبيعته الشعبية الحقيقية . فمن المستحيل العودة الى «الجماعية الطبيعية» التى تفترض مقدما مستوى منخفضا نسبيا من تطور ونمو الفرد والمجتمع ، وبنفس الدرجة ، فالرجوع مستحيل إلى الامتزاج العضوى للفن والحياة الشعبية ، ذلك الامتزاج الذى كان يرتبط بالنظرة الميثولوجية الساذجة والبدائية للعالم ..

ان الصلات التى تربط بين الفن والشعب لم تعد فى بساطة وفطرية تلك الصلات التى ربطت برومثيوس بأمه الارض التى ملأته قوة خارقة . فلقد تولدت أشكال جديدة



أكثر تعقيدا من الفن الديموقراطى ، أشكال تتطابق مع هذه المرحلة الاكثر علوا فى التقدم التاريخى للبشرية .

لقد قدم برتولد برخت فى احدى مقالاته تفسيرا عميقا للطبيعة الديموقراطية الحقيقية للنشاط الفنى ، فقال : «من الناس من يملك فهما أفضل للفن » ويستطيع أن يستمد متعة أكبر من تداعياته الفنية . هؤلاء الناس يكونون مايسمى ب «الصفوة» . ولكن كثيرا من الفنانين يبدعون أعمالا فنية من أجل الامة كلها ، وليس فقط من أجل الدوائر الضيقة للصفوة ، وهذا يبدو ديموقراطيا بلاريب ، لكنى أخشى ألا يكون ديموقراطيا تماما فى جوهره. والامر الذى يحقق - فى تصورى - الديموقراطية التامة هو أن تمتد «الدائرة الضيقة للصفوة» الى أبعاد أكثر اتساعا ، ذلك لان الفن يتطلب المعرفة» .. فلكى نفهم أعمال الفن «المثقف» - الذى يفصل نموذجه الفنى بون شاسع عن ذلك الوضوح التشكيلى وعن الطابع المباشر فى الاشكال التى ابدعت فى فترة طفولة الانسانية - يصبح امتلاك قدر محدد من المعرفة أمرا ضروريا .

وفى عصرنا هذا ، تعتمد مسألة صبغ الفن بالصبغة الديموقراطية اعتمادا مباشرا على الامكانيات الفعلية التى تتيحها الاشتراكية من أجل ارتقاء الذوق الجمالى للشعب، وهى الامكانيات المبنية على أعلى منجزات الفكر الفنى المعاصر .

ان الفن يستعيد أهميته ، ويصبح مرة أخرى فى متناول فهم الجميع ، ولكن انطلاقا من أسس تاريخية وفنية جديدة .

لكن ، أى الطرق - اذا تكلمنا لا من منظور التاريخ، بل من منظور الظروف القائمة للنشاط الابداعى - سوف يسد تلك الثغرة بين التعقد المفرط للفكر الفنى الحديث الذى لم يعد قابلا لان يفهم ، وبين مستوى النمو الذوقى للجماهير الشعبية ؟

« الكل أو لاشيء»

طوال الوقت الذى لم تكن فيه البشرية واعية بالوسائل الفعلية التى تؤدى الى اقامة مجتمع جديد ، ظل ايمان رجال عصر التنوير برسالة أهل الثقافة المقدسة الذين قدر لهم أن ينشروا المعرفة ويغرسوا بذور العقل والخير والقيم الخالدة ، ليصححوا بذلك مظالم التاريخ - ظل ذلك الايمان راسخا لايتزعزع . صحيح أن الافكار التنويرية ، تعرضت - خلال القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر - لتعديلات هائلة ، لكن هذه التعديلات لم تؤثر مع ذلك فى تجانسها الاساسي .

كانت نظريات القرن الثامن عشر التنويرية تعبيرا عن المثل العليا للبرجوازية الثورية ، وقد حملت معها ذلك الايمان الرومانتيكى بالانتصار النهائى للعقل والحرية الذى سيحرز فى المستقبل القريب . وكان الايمان بالهدف الرفيع للفن (الذى ينتظر منه أن يعمل على تغيير العلاقات الاجتماعية ومساعدة الانسان كى يتوافق مع طبيعته الاساسية) أحدى السمات المميزة للفترة الكلاسيكية للتنوير. وقد وجد هذا التصور النبيل فى أعمال «شيلر» أكمل صياغة نظرية له . **لكن فكرة وضع الفن فى خدمة الشعب - التى أزالت (نظريا) تناقض الاغتراب - كانت تصورا طوبويا ، شأنها فى ذلك شأن الايمان بانتصار العقل .**

وبحلول القرن التاسع عشر ، كان الوقت قد حان لانكشاف زيف نظريات التنويرين الطوبوية . فقد انتهى عهد الايمان الساذج بانتصار العقل وبالاوهام المماثلة عن الاخاء العالمى .. ولم تعد ازالة التناقض بين التطور الهائل للثقافة وبين الفقر الروحى للجماهير الشعبية - وهو التناقض الذى كان من الميسور التغلب علية (نظريا بالطبع) فى عصر التنوير - ممكنة الا من خلال التدخل العملى ..

كانت البشرية تواجه الحاجة الى اكتشاف طريق النضال الثورى من جل القضاء على كل أشكال الاضطهاد وكان عليها أن تشق طريق « معاناة » الحقيقة الثورية ، وأن تطرح جانبا أخطائها وأوهامها .

فى قصة « المنزل ذو الغرفة العلوية » يصور تشيكوف تعارضا بين طريقتين للحياة ، ولقد كشف هذا التعارض عن جوهر فترة كاملة فى تاريخ روسيا ، عندما كان عصر التنوير قد ولى ، ولم يكن وقت الانتفاضات الثورية قد أزف بعد . فالشخصية الرئيسية فى القصة فنان «لايصور الاحتياجات الشعبية» ، وانما بفضل تصوير المناظر الطبيعية ، متيقنا تماما من أن فنه هو بعيد عن حياة الشعب بقدر ما كان النشاط الفكرى الذى كرس نفسه من أجله بعيدا عن الكدح القاصم للظهر الذى يستهلك ملايين الفلاحين . كانت فكرة الاحسان فى ذاتها ، أياكانت الصورة التى تتخذها ، شيئا يثير اشمئزازه . لانه « أمر فى غاية السهولة أن تكون عطوفا ، عندما تملك خمسة آلاف فدان من الارض » أو تملك « حقا مجانيا من الانخراط فى النشاط الروحى » .. « أن الامة مقيدة بسلسلة عملاقة ، لكنك لا تقومين أبدا بمحاولة كسرها ، انك فقط تضيفين اليها حلقات جديدة » هكذا **يوبخ ليديا ، التى كرست حياتها من أجل خدمة « هؤلاء** المحيطين بها» .

كانت الفكرة الكلاسيكية عن التنوير والتعليم الشعبى مقترنة بذلك الطموح الى اعادة تشكيل المجتمع بحيث يتوافق مع مبادىء العقل . وعندما حل واقع **الحياة المريرة محل الاوهام ، انقشع ذلك الايمان المفرط ب «الفن المقدس» تحت تأثير ممارسة « الاشياء الصغيرة » .** لقد كانت ليديا - وهى شخصية رئيسية أخرى فى قصة



تشيكوف ـ تفضل « أصغر خزانات الكتب والادوية » على « كل صور المناظر الطبيعية فى العالم » .

ان الحقيقة التى تؤمن بها ليديا وتلك التى يؤمن بها الفنان ، تظلان مع ذلك كحلين وسطين ناقصين ، فالفنان يحتقر «خزانات الكتب والادوية» ، لكنه لايعرف «كيف يمكن تحطيم السلسلة» ، انه لايستطيع أن يعرف لماذا ولا كيف ينبغى للانسان أن يعمل .. وعلى هذا ، وكأمر لايمكن تجنبه ، يشعر بأن « الحياة كئيبة » وأن « حياة الفنان هى أمر لامعنى له ، وأنه كلما كانت موهبته أعرض ، أصبح دوره أكثر غرابة واستعصاء على الفهم» .

لقد أبرزت الحياة حدود التناقضات بين الفن الرفيع من ناحية ، وبين واقع «الاشياء الصغيرة» من ناحية أخرى ، بين المفكرين ذوى الثقافة وبين الكادحين الذين يطحنهم البؤس والحاجة . وقتلت التجربة ذلك الايمان بالاوهام التنويرية ، ولم يكن هناك مفر من أن تؤدى مأساة الفقر الروحى التى عاناها الملايين من البشر الى الانكار القاطع للفن ، والى انكار الفن لذاته .

فى القرن الخامس عشر ، في عصر المديتشى الباهر ، ناشد «سافونارولا» ـ ذلك النبى المتزمت ـ مواطنى فلورنسا أن يحطموا الاعمال الفنية التى اعتبرها نتاجا لحياة ممعنة فى الخطيئة والعبث .. ووسط عنف تعاليمه الملتهب وعدوانية أعماله المتعصبة ، كان هناك ذلك التفكير النابض بجور النظام الاجتماعى القائم ، الذى كان يسمح للاقلية باغتصاب الثروة المادية والروحية . وبعد عدة قرون ، وعلى مسافة بعيدة عن فلورنسا ، رفع «سافونارولا» آخر صوته رافضا الفن ، الذى أصبح ترفا روحيا للصفوة : من المستحيل أن يتفق وجود الفن « المثقف » البعيد المنال بالنسبة للاغلبية الكادحة ، والذى يتحقق على حساب الحرمان المادى والروحى للكثير من الافراد ، والذى ينعزل فى مجال من العجرفة ، مع مبادىء الخير والعدالة . هذا هو منطق رفض تولستوى للفن .

ولقد كتب تولستوى عددا من الاقاصيص والحكايات الرمزية ذات الحبكات البسيطة ، والنهايات التعليمية ، وفيها نبذ ماكان يتمتع به من امتياز المعرفة الواسعة من أجل أن يحيا وأن يكتب للشعب ، ومن أجل أن يفعل ذلك بتلك الطريقة البسيطة التى يستطيع أي فلاح روسى أن يفهمه بها والواقع ان نظريات تولستوى بمبادئها عن «الالتحام بالشعب» وبحماسها المتقد العاطفة وبايمانها بالأعمال الخيرة ، كانت هى المرحلة الاخيرة

في التنويرية الروسية . **وحين احتكت أفكار التنوير بالموهبة الفنية الهائلة لتولستوى ـ الذى لم ينجح أبدا في التكيف مع واقع «الاشياء الصغيرة» ـ تكشف ماني هذه الافكار من ضعف كامل .** على أن مجد الكاتب الروسى الكبير وشهرته لم يكونا يرجعان الى الاقاصيص والحكايات الرمزية ـ تلك الكتيبات الصغيرة المتجهة الى البسطاء ـ بل الى رواياته ، تلك الصروح المهيبة بتركيباتها الشعرية الغزيرة الروابط ، وبما حفلت به من معرفة اقتصادية واجتماعية ، وبفلسفة مؤلفها المعقدة ، وبديالكتيكية الشخصيات وعمق تضميناتها .

وهكذا يتضح أن رفض وهدم الفن «المثقف» هو عملية مستحيلة ، تماما كما أن ايقاف التفكير هو عمل مستحيل . وقد نجح تولستوى في أن يحرث الارض وأن يبقى مع ذلك كاتبا عظيما ، لكن أية «معاناة روحية ساذجة» كانت ستؤدى حتما الى قتل موهبته .. **وهكذا ، فان فكرة ابداع فن مخصص من أجل عامة الناس تحولت في عصرنا الحاضر الى «مهزلة» بفعل منطق التطور التاريخى . وان هذه الفكرة لتتحقق تحققا كاملا في أيديولوجية رجعية هى «ثقافة الجماهير» ، التى دقت ناقوس نعى الاوهام التنويرية وحولت ماكان مبدأ انسانيا يوما ما الى أداة للاضطهاد والافساد الروحى للجماهير .** لكن الامة اما أن تحصل على الكل أو لاشىء . اما تنتفع بكل منجزات الثقافة المعاصرة (لكن ليس بالفن الزائف) أو أن تعانى الحرمان منها جميعا .

« الانطلاق نحو الجماهير العريضة »

كان من نتيجة انعزال الفن عندما تحول الى وجه متخصص من أوجه الابداع الروحى وانفصاله عن الدين والحرف العملية ، أن أصبح في الامكان الدفاع عن حق السيادة للعالم الجمالى ، ونشر الفكرة القائلة بأن الموهبة الفنية هى تعبير عن التفرد ـ ففى عالم البرجوازية ، عالم الربح والحساب الانانى ، اقترن تقدم الفن الى فترة النضوج بعمليات اذلال هائلة . لذلك ظهرت فكرة التفرد عندما أحس الشعر بالحاجة الى الحماية في مواجهة واقع الحياة اليومية ، وأمام الوجود المبتذل الصغير الذى أحال كل ماهو جميل ورفيع الى وهم فارغ .

وكان الرومانتيكيون الالمان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ـ هم الذين عبروا عن هذه الفكرة وارتفعوا بها الى مستوى المبدأ الجمالى الكامل التحقق .

والواقع أن ضعة الفن وانحداره الى منزلة المقايضة التجارية قد عوضتها تلك النظرية الرومانتيكية القائلة بالالهام السحرى الغامض والمستغلق على الفهم . كما أن الفقر الروحى للشخصية الانسانية قد عوضته عظمة العبقرى الخالقة والشاعر الذى يملك نفحة الوحى الالهية» .

وكانت فكرة تفرد الموهبة الفنية ، التى صاغها بوضوح لاول مرة رومانتيكيوا مدرسة يينا ، هى احدى الافكار التى أصبحت معترفا بها من الجميع في علم الجمال البرجوازى . فهى لاتنتمى لاتجاه أدبى ـ فنى بعينه ولاتختفى باختفائه . فمع مرور الزمن ، تعاد صياغتها بدأب متزايد وتبعث للحياة مثل العنقاء ، من حطام النظريات والبرامج والبيانات التى يستنفدها لهيب المعارك المحتدمة. وكانت هذه الفكرة قد خرجت الى الوجود منذ مائة وخمسين عاما ، متخذة أشكالا متعددة ، فهى تصبح مأساوية عميقة تارة ، وتصبح واضحة السطحية تارة أخرى .

ولقد كان الفنانون في العهود القديمة وفى العصور الوسطى يمجدون الآلهة والابطال وينحتون التماثيل ويزينون المعابد ، وكانت أعمالهم تلقى شعبية وتقبلا واسع النطاق. كانت مقاصدهم واضحة ، كما أنهم فيما يمارسونه من نشاط فنى كانوا يشعرون باحساس يبعث على الرضا ناشىء عن ادراكهم بأن جهودهم نافعة ومحققة لاغراضها ..

ولم تكن عملية تقدير جهود والهام فنان موهوب أو الاعجاب بقدرته المتميزة قد ارتبطت بعد بفكرة أنه ـ كخادم لربات الفنون ـ قد وهب رسالة مميزة ، وأنه يعلو بشكل او بآخر ـ وبطريقة لاتقبل المناقشة ـ على بقية المخلوقات .

أما في عصر البرجوازية ، فقد تشعب التطور الى اتجاهين متباينين . ذلك لان القدرات الابداعية كانت تستنفد باطراد متزايد نتيجة لانفصالها عن الارضية الشعبية ، مما أدى الى انحلال بل الى موت الموهبة . وفي الوقت ذاته بدأت أشكال جديدة من العلاقات المتبادلة بين الفن والجماهير العريضة في الظهور .

فمن ناحية ، انطوى بعض الفنانين ـ على أنفسهم ـ في عزلة جهودهم الفنية ، واقنعوا انفسهم بأن ابداعهم انما يستهدف متعتهم الذاتية ـ ومن ناحية أخرى ، ناضل آخرون من أجل حق انجاز عمل يفيد المجتمع .. وبالتدريج تحول عمل الفنان الذى رفض أن يخون رسالته الى مهمة لا نهاية لصعوبتها فأصبح «عذابا أكبر» ولم يكن يستطيع أن يجنى نشوة الابداع الا لقاء البحث المضنى من هدف وعن غاية لعمله ، لقاء العمل المستعبد والذى ينجز ـ غالبا ـ وسط اكثر الظروف صعوبة ورداءة ، **لقاء نضال لاينتهى ضد الاستنزاف والعزلة .**

وفى عصر البرجوازية ، اتخذت الاستكشافات التى لاتنتهى ـ والتى لاتقوم للجهد الفنى دونها قائمة ـ طريقا لم يكن له نظير من قبل . فقد جاهد الفنانون التقدميون، بوعى أو بغير وعى ، كى يسترجعوا تلك الارضية الشعبية

التى كانوا يستطيعون أن يعتمدوا عليها ، وأن يستعينوا بها كمصدر قوة لابد منه من أجل ابداع أعمال فنية لايحدها اطار «الفن للفن» الخانق ، بل ينفتح على العالم الاكثر اتساعا ، عالم النشاط والحياة الانسانيين .

لقد وصف كتاب «دكتور فاوستوس» **لتوماس مان** مأساة العمل الابداعى كما يمارسه فنان معاصر كان يسير على مبدأ «لاتحب» .. فالشيطان ، الذى عقد صفقة مع المؤلف الموسيقى **لوفركين** — وهو الشخصية الرئيسية فى الرواية — يشترط كمبدأ أساسى لهبوط الوحى «تجميدا عاما للحياة ولكل ارتباط بالشعب وبالافراد» . وهكذا يعلن مبدأ «الروح المتجمدة» كشرط لا غنى عنه للابداع الفنى ، وهو شرط لم يفرض تعسفا من الخارج ، وانما كان يعبر عن ماهية الجهد الفنى المعاصر بوجه عام .

فعندما افترق الفن عن الحياة الواقعية وانغمس فى عالم له استقلاله الخاص هو عالم «الواقع» الجمالى ، انعزل فى حدود مشكلات صورية وانحرف بعيدا عن الانسانية . وأصبحت **«الارواح والانفعالات المتجمدة»** هى القانون الذى يحكمه ، وعلى ذلك فان الشيطان لم يكن قد أدلى بملاحظة عارضة ، عندما أخبر لوفركين بأن «الجمود العام» هو «فى طبيعة الاشياء أو بالاحرى ، فى طبيعتك . ونحن لانطلب منك أى شىء جديد» .

ولقد أورد **«أورتيجا — أى — جاسيه»** — الذى صاغ النظرية القائلة باقتصار الفن والثقافة المعاصرين على الصفوة المختارة وبتجريد الفن من طابعه الانسانى — مثالا للمصير المحتوم الذى يتغلغل فى «الروح المتجمدة» عند الفنان :

هناك رجل عظيم يموت . الى جانبه تقف زوجته ثم طبيب وصحفى وفنان .. ان كلا من هؤلاء تفصله مسافة انفعالية معينة عن الحدث . أما بالنسبة لزوجته فالمسافة شديدة القصر بما لايقاس ، بينما هى طويلة الى مالانهاية بالنسبة للفنان .. وهذا هو السبب فى أنه لايدرك غير المظهر الخارجى للاحداث ، ارتباطات الالوان ، ثنيات الاضواء والظلال ، وما الى ذلك ..

ان أورتيجا — اى — جاسيه يسعى لاثبات أن هذا التناسق بين المسافة القصوى والارتباط الادنى هو الطابع المميز للفنان الحديث ، وتؤدى هذه الفكرة الى نتيجة معينة ومحددة ترتبط بالجوهر الاساسى لنظرية الصفوة التى صاغها هذا الفيلسوف الاسبانى .

لكن أى ممثل للجماهير يفضل أن يجد عناصر انسانية فى العمل الفنى . كالحب والكراهية ، والدموع وهكذا . انه يفضل أن يجد مايحرك مشاعره .. أما أورتيجا — اي — جاسيه ، فيذهب الى أن الفن الرومانتيكى الذى انجبته الديموقراطية والذى يستطيع أن يحرك المشاعر ويقترب من أفهام الناس ، قد أصبح شيئا فى ذمة التاريخ . فهو يعلن أن عملية «نزع الطابع الانسانى» الصريحة هى القانون المعبر عن النشاط الفنى المعاصر . ومن هذا يستنتج أن الفن المعاصر لايستطيع الا أن يصبح «مجرد فن وبلا أية ذرائع أخرى» وبأن الفن لايمكن أن يوجد الا للصفوة فقط ، وللقلة المختارة .

ان نظرية «الروح المتجمدة» هى الاساس المباشر لنزعة الفن البرجوازى المعادية للديموقراطية . فالخوف من الافراط فى صبغ الجماهير بالصبغة الديموقراطية يحفز على «الدفاع» عن كل ماهو فردى وشخصى ضد ماهو جماهيرى وماينتمى الى الجماهير الشعبية العريضة ، وتتركز المجهودات الفنية حول فردية الفنان (سواء تمثل ذلك فى تأكيد حقه فى القيام بمحاولات شكلية أو فى التعبير الطليق عن دوافعه اللاواعية) ، ومعنى ذلك أن حماية الفردية فى هذه الحالة هى من ذلك النوع الذى يؤدى بالفنان الى أن يدير ظهره للانسان والانسانية ويحبس نفسه فى قوقعة ضيقة من الابداع المتمركز حول الذات .

ان نظرية «الروح المتجمدة» و «المسافة الانفعالية» بين الفنان والحياة الانسانية ، هى تعبير واضح عن العجز والعناء لا عن الاقتدار والحرية الخلاقة . فاسقاط الطابع الانسانى للفن يحد — الى درجة مفزعة — من القدرات الابداعية للفرد ، ويقيد مجهودات الفنان داخل نطاق ضيق من البحث عن الاشكال . وحين أصبحت كل تلك الاشكال الفنية المنعزلة متحررة من تلك الضوابط التى يفرضها العقل والواقع ، أصبحت تسلك طريقا «تجريديا» . وبدأت «شياطين» العالم الجمالى المستقل لعبتها الجنونية . لكن الفنان ، حين يضع نفسه تحت رحمة تلك الشياطين ، يفقد ثقته وعزيمته الخلاقتين . ان فيض الصور اللاشعورية أو هذه الفوضى من التكوينات الشكلية ، يتواجدان معا كمبدأين للفن التجريدى ويشهدان على استنفاد القدرات الفنية لفرد لديه ايمان أعمى بتفاعل الدوافع اللاواعية ، أو ينعزل داخل الاطار الضيق «للافكار» الشكلية .

والواقع أن تلك النظرة الى الفنان بوصفه «أداة لا واعية» قد عرضت فى نظريات الرومانتيكيين الالمان فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، «ينتمى الفنان الى ابداعه ، لكن ابداعه لاينتمى اليه» (نوفاليس ، شذرات . انظر «النظريات الرومانتيكية فى الادب» ١٩٣٤) ..

وفى عصرنا هذا ، وصل علم الجمال البرجوازى بهذا المفهوم الى نهايته المنطقية ، فأصبح الفرد المبدع — والذى نظر اليه كنبى يوما ما — تحت رحمة الخيال المطلق العنان ، وتحت رحمة الفوضى الشيطانية للاشكال الفنية . وأرجع التعريف الشكلى الضيق الافق النظرة



الرومانتيكية الى الشعر بوصفه «وحيا الهيا» الى مجرد مجازات تسرى عليها عمليات الرياضة العليا .

وهكذا ، أوقعت الشكلية وتكنيكيات الشكلية فنان البرجوازية في الاسر ، وأصبحت تعرضه ـ دائما ـ لخطر العقم المهنى . **وأدت رغبة العصر فى تجاوز «الوضع التكنيكى العام» وفى اكتشاف مخرج من طريق الذاتية المسدود ، الى الاهتمام المتزايد بالفن البدائى وبالاعمال الاثرية ، وهو الاهتمام الذى أصبح طابعا مميزا للفن البرجوازى المعاصر.** انهم يلتمسون فى الفن البدائى طريقا يؤدى الى نضارة الادراك ، ويبحثون عن مسار يوصل الى المصادر «الصحية» للفن الشعبى ، تلك المصادر التى تنتمى الى مراحل قديمة للتطور ، ولكنها مع ذلك لم تختف بعد تحت طبقات الحضارات الاكثر تطورا بل يبدو أنها قريبة من السطح . وهم ينتظرون أيضا من هذا الفن البدائى القديم الاصيل أن يساعد على نهوض الخيال الفنى من أعماق اللاوعى التى لايسبر لها غور ، على أساس متين من المعايير والقيم المتفق عليها على نطاق شامل . وهم يرون أيضا أن الاذعان لسطوة الابداع ـ اللامنطقى فى اندفاعه مع فيض التداعيات ـ والاستسلام «للتطور الذاتى» للاشكال التجريدية ، يتيح اكتساب «قوة الابداع الاصيلة» . ومن هنا فلم يكن من قبيل المصادفة أن الشيطان ـ وهو يحاول اغواء لوفركين ـ قد وعد بأن الاخير سينال «ذلك الوحى القديم الاصيل الذى يتعالى على النقد والعقلانية الكئيبة ، وعلى التحكم البليد للعقل» . لكن الفن الذى ينجبه مثل هذا الوحى ليس بعد فنا كلاسيكيا ، وانما هو فن بدائى وأثرى ، عفى عليه الزمن منذ أمد بعيد . ان هذا الوحى «الاثرى» لايقدر على التأثير على العقل أو الانفعالات البشرية . وهو لايعدو أن يكون «حدسا» أو انجذابا صوفيا .

على أننى أعتقد أن الاخفاق هو المصير المحتوم لذلك الجهد الذى يبذل من أجل تجاوز واكتشاف مبادىء ابداعية تتصف بالعمومية دونما خيانة لشعار «الروح المتجمدة» ، بل عن طريق الاكتفاء باثارة «القوى البدائية» الكامنة فى داخل الانسان ، والتى لايتحكم فيها العقل أو العواطف ، أو قوة الارادة ، وانما **تحكمها فقط القوى الشيطانية** للغريزة .

«فى المستقبل القريب ، سيجد الفن نفسه فى عزلة كاملة وقد حكم عليه بالانقراض ، مالم ينطلق نحو الجماهير

او بتعبير أقل رومانتيكية ، نحو البشر» . ان هـذا العرض للقضية الذى تقدمه لنا الشخصية الرئيسية فى رواية توماس مان ، يقدم تقييما عميقا لوضع الفن البرجوازى الراهن ».

«ليست حياة واحدة بل الف حياة»

ليس هناك شك فى أن الفنانين يكون لديهم ميل الى نوع معين من «الانعزال فى الرؤية» عندما يقيمون اى حدث أو مشهد معين من وجهة نظر قيمته الفنية أساسا «أو من وجهة النظر هذه وحدها» . فهم فى هذه الحالة ، ينتقون الخصائص الشكلية البحتة (التصويرية أوالتشكيلية .. الخ) للنموذج المعروض امامهم .. ذلك لان الفنان لاينظر الى الموقف ككل ، ولايعنيه مجرى التطورات الواقعية ، بل هو يسلك ـ فى اللحظة المعينة ـ كمتأمل ، وهو يبقى متأملا مع ذلك حتى عندما يكون فى استطاعته أن يكف عن ذلك. ففى لحظات الصدمات العنيفة ، لحظات المرارة واليأس ، عندما يهتز الوجود الانسانى كله بالانفعالات الواقعية العصيبة التى لايستطيع عنها تحولا (والتى لايمكن أن تكون خيالية أو أن تكون مرتبطة فيما بينها ارتباطا عشوائيا)، **يظل الفنان يسلك كمتفرج يستغرقه التأمل والتقييم .**

ان هذا الميل الطاغى لادراك الاشكال والخطوط والحركات والالوان ، وتصور تفاصيلها وتقييمها ، وهذا السعى الدؤوب خلف الرؤية البصرية ، هذا التداعى للهواجس الابداعية ، يمكن أن يفسر ـ فى أوقات معينة ـ كوظيفة لتلك «الروح المتجمدة» سواء كان الامر متعلقا بعالم او فنان أو أى انسان آخر . لقد اعترف **كلود مونيه** الى صديقه **جورج كليمنصو** بما كان يشعر به بجانب زوجته الميتة ، فقال : «لاحظت أن عيناه قد ثبتتا على صدغيها ، كانتا ترقبان ـ فى استحالة ميكانيكية ـ تبدلات وانحسارات الظلال التى رسمها الموت على ملامحها الساكنة . كانت الوان الظلال زرقاء شاحبة وصفراء وخضراء ، وماذا بعد؟ أتدرك ماأصبحت عليه الآن ؟ كانت رغبتى فى أن أطبع فى ذاكرتى للمرة الاخيرة صورة المرأة التى ذهبت الى الابد ، رغبة مفهومة تماما . لكنى وحتى قبل أن استجمع صورة ملامحها المفردة ، بدأت عيناى تستجيبان ـ أوتوماتيكيا ـ لتلك التعرجات التى تغذيها الالوان .. ووجدت نفسى أتم ـ دون وعى ـ تحت سيطرة الاستجابات اللا ارادية . لقد استدرجت الى تلك العملية التى لاضابط لها والتى استحوذت تماما على وجودى اليومى . نعم ، اننى لأشبه بثور يدير حجر الرحى . فلتأخذك الشفقة بى ياصديقى العزيز» .

وبوجه عام ، فقد تعود الفنان على أن ينظر الى بيئته بطريقة متجردة الى حد ما ، **فهو يرسب العناصر فى ذاكرته الفنية ويعجب بجمال الصورة اعجاب الاستاذ** المتمكن الذى يستطيع أن يعيد انتاج هذا الجمال ، أو يحلل شخصية ما بتلك الدرجة من الدقة الجديرة بعالم نفس .

ومع ذلك فان هذا التجرد فى الادراك ، وهذا التفكير الهادىء الواضح والتحليل المدقق ، هذه العوامل لم تكن هى المتحكمة فى نظرة أى فنان عظيم ـ فى الماضى أو فى الحاضر ـ الى بيئته أو فى تحديد موقفه من الحياة . وكما أن القدرة على التركيز ليست بالمعيار الواضح والمميز ـ بما فيه الكفاية ـ للمنهج العلمى ، فكذلك لايمكن اعتبار هذا التجرد فى الادراك سمة حاسمة مميزة للابداع الفنى ، اللهم الا اذا وضعنا فى اعتبارنا هذا الطابع الشكلى المتطرف الذى اتسمت به الاهداف الابداعية التى تفشت فى الفن التجريدى الحديث .

وبعد أن نادى أورتيجا ـ اى ـ جاسيه بأن الانعزال هو الشرط الرئيسى والوسيلة الاساسية لاى نشاط فنى، نراه يعمل عن عمد على تضييق افق الامكانات العملية للادراك المتجرد ، مع أن هذا الاخير يعبر عما هو أبعد من مجرد تأمل الشكل واللون .. الخ . فهو يجمع بين التحليل السيكلوجى المعقد وبين التقييم الانفعالى للحدث. وهذا الادراك (المتجرد) لاينمحى نهائيا ، بل هو يغير ببساطة من طبيعته فاقدا تلقائيته وقدرته على التأثير المباشر .

ان تجرد الادراك ـ الذى هو ضرورى أيضا فى مرحلة معينة من مراحل نشاط الفن الواقعى ـ ليس معادلا فى المعنى لمبدأ «الروح المتجمدة» الذى يعنى البلادة الانفعالية الكاملة .

ذلك لان مبدأ «الروح المتجمدة» يتضمن اغترابا كاملا عن بقية البشر ، عن توترات العالم المحيط ، عن الناس ومصائرهم . انه يعنى الاستغراق فى الوهم الذاتى الذى لايعرف المسئولية ، ذلك الوهم الذى يتحدى قوة العقل . انه يعنى نوعا باردا من الالهام يعجز عن بعث الدفء لا فى الفنان ولا فى المتفرج . **وماهذا الموقف الذى يتخذه الفنان الحديث الا تطوير متطرف للفكرة الرومانتيكية عن المكانة المتميزة للفرد المبدع ، بعد أن تضخمت الى حد التناقض والامتناع .**

لقد كتب ستيفان زفايج فى مقالة مخصصة لفرانز ماسيريل ، وهو فنان كان ذائع الصيت فى عصره ، يقول : «ان هؤلاء الذين يواجهون العالم بقلب مفتوح ، هم فقط الذين يستطيعون تكوين ادراك صحيح لكل مافى العالم من أشكال متنوعة ، وان أصابعهم وحدها تستطيع أن تعزف تلك الانغام اللانهائية التى تنطوى عليها الحياة» .. وانه ليتعين علينا ان نوافق على أن هذا الاتساع فى النظرة الى العالم وتلك الرؤية الشمولية والصدق الملحوظ تجاه

العالم المحيط وتجاه الناس وعواطفهم وآلامهم ومشاعرهم واحقادهم ، ان هذا كله هو ماشكل السمة الاساسية لشخصية (ماسيريل) الفنية .

فالعودة الى الجماهير ، والافلات من برودة «الروح المتجمدة» هو معادل لرفض عبارة الثقافة وعبادة الفن الذى يتطور من ذاته وفى داخل ذاته ومن أجل ذاته . « ان الشاعر يبدأ حيث ينتهى الانسان» — ذلك هو مبدأ النزعة الذاتية الحديثة في الفن .

على ان من واجب المرأ الا يدير ظهره للانسان او يهرب منه ، على المرء أن لايحيا «حياة واحدة بل ألف حياة» ذلك ماينادى به الفن التقدمى المعاصر معلنا انمبدأ «النزعة الانسانية» فى الفن — الذى يتجه الى الشعب غير عابىء ب «الروح المتجمدة» — هو الشرط الاول والاساسى للطبيعة الديموقراطية للفن ».

ولست احاول — هنا — ان افسر مبدأ «ان يعيش المرء الف حياة» كتبسيط متعمد للموضوع أو المضمون أو اللغة فى الفن . **فالمجهود المبذول من أجل الأستعاضة عن مبدأ الطبيعة الديموقراطية للفن بمبدأ الرواج الجماهيرى والسهولة الالزامية ، يؤدى لا محالة الى تزييف الفن . فالفن فى مثل هذه الحالة يفقد خاصيته الطبيعية ليصبح شيئا مصنوعا وغير حقيقى . وعندما يبذل رجل حكيم جهده كى يصبح مغفلا ، فسوف يبدو زائفا بالتاكيد . وكذلك عندما يجــاهد فن القرن العشرين — الذى امم الرشد — من أجل البساطة ، فسوف يصبح حتما بلادة مجسدة . لكن البلادة فى الفن هى مرادف آخر للزيف .**

فى كتــاب **توماس مان** تعلن احـــدى الشخصيات احتجاجها الصارخ ضد الفن «المبسط» «ان الفن الذى يساير الجماهير ، ويوحد متطلباته بمتطلبات الجمــاهير الشعبية ، متطلبات الانسان العادى الصغير — ان مثل هذا الفن محكوم عليه بالعقم . فالزام الفن بأن يسمح مثلا — حرصا منه على مصالح الدولة — بوجود ذلك النوع من الفن الذى يفهمه الانسان العادى الصغير ، سيؤدى الى فرض أسوأ أنواع تجارى ممكن ، وقتل الفكر الانسانى».

ان توماس مان لم يذكر الرجل الصغير «العقيم» دون قصد — فالفن «المبسط» كقاعدة — لايتجه الى تلك الكائنات الحية الواقعية والتى يتألف منها معظم الكادحين، بل يتجه الى كائنات متخيلة بدائية تحمل بصمة الغباء، وتتطلب — بالتالى — قدرا لابد منه من التنازل والتعطف. لكن الغالبية العظمى من الشعب فى عصرنا (وهذا مايميز بوجه خاص البلاد الاشتراكية والبلدان ذات الحــركات الثورية المتقدمة) ترتفع الى مستوى المشاركة الفعالة فى الحياة الاجتمــاعية ، انهم يملكون اهتمامات متعــددة الجوانب ، والاهم من ذلك انهم متعطشون الى المعرفة والى المشاركة الفعالة فى الحياة الاجتماعية .

وهذا هو السبب فى أن تبسيط الفن سيأخذ اتجاها مضادا للاتجاه الواقعى للتطور التاريخى المعاصر ولمتطلبات الديموقراطية الاصيلة فى الفن .

«اتخاذ موقف»

ان الاتجاهين الجماليين اللذين تشعب اليهمــا التطور الفنى المعاصر هما : أن يحيا المرء وفقا لاهوائه ، وفى قوقعته وكونه جزئيا من الانا مختفيا فى أعماق لاشعوره — او أن يحيا «ألف حياة» وأن يعانى هموم الانسان وقلقه».

ان النزعات الانسانية فى عمل فنان ما هى شرط أساسى لضمان الطابع الديموقراطى لابداعه . على أنهذا الشرط الضرورى والشامل ، يحتاج الى تخصيص معين .

لقد كتب جوته مشيرا الى ذلك العصر الذى انطوى تحت راية الثورة الفرنسية الكبرى عصر الانتفاضــات والمعارك الاجتماعية المحتدمة ، عصر الانتصارات العظيمة والاحزان والتضحيات الهائلة فى وقت معا ، كتب يقول «ان العصر الذى نحياقيه يمكن أن تعبر عنه كلمة «القسوة» أصدق تعبير» .

لكن العصر الذى نحيا نحن فيه والذى ينطوى تحت لواء ثورة أكتوبر الكبرى ، هو أكثر «قسوة» من ذلك العصر الذى كتب عنه جوته ».

ان انسان القرن العشرين ، أيا كانت مهنته ، لم يعد قادرا على قبول التاريخ كما لو كان سيلا يفيض عاصفا دون أن يعبأ به ، أعنى سيلا يسمع هديره الصــاخب ويشعر برذاذه فوق وجهه ولكنه لن يحرفه — مع ذلك — بقوة اندفاع تياره السريع .

ان العواصف التى اجتاحت أوربا فى عصر جوته وشيلر لاتصمد للمقارنة أمام تلك التى اكتسحت كوكبنا فى القرن العشرين ، بما فيه من الثورات والحــروب العالمية ، وخطر نشوب حرب أخرى ، وتحرك العالم كله حرك دائبة . **لقد دخل التاريخ كل بيت بشرى ، واقتحم الحياة اليومية للانسان باحثا عن اجابات عن اشد قضايا العصر الحاحا . لقد ظهر نوع جديد من القضايا ، قضايا تخص كل سكان الكرة الارضية ، كل البشرية .**

ولكن هناك عدد غير قليل من الناس مازالوا يواصلون حياة «الانفعالات البسيطة» الموروثة عن العصور السالفة، عصور أسلوب الحياة البطريركى . لكن هذه النظرة للحياة تندثر الآن لتغيب فى الماضى . فالتاريخ لايعلم الفنان وحده أن «يحيا ألف حياة» بل ان هذا المفهوم الرحب الافق هو

ـ بوجه عام ـ بؤرة تطور الفرد الانسانى .. **ولم تعد تلك النظرة الريفية البطريركية ـ والتى هى متخلفة بالرغم من نقاوتها ونضارتها والتى كانت فى وقت غابر مرادفة الطابع الديموقراطى الاصيل ـ بل قضايا العصر الكبرى ، هى ما يصبح باطراد صفة مميزة للوعى الجماهيرى** • كذلك فان الحركات الاشتراكية وحركة النضال التحررى الوطنى التى عمت أمما بكاملها ، قد أسهمت فى هذا النزوع التاريخى نحو تجاوز التخلف والركود الروحى .

تقول احـــدى الشخصيات الرئيسية فى روايـــة **« الامريكى الهادى » لجراهام جرين** ، « ان على المرء عاجلا أو آجلا ـ أن يتخذ موقفا ، ذلك اذا أراد أن يظل انسانا » . والواقع أن هذه الكلمات تقدم تعريفا بالغ الوضوح لتلك السمة المميزة للنزعة الانسانية الحـــديثة التى تفترض مقدما جهدا ايجابيا من أجل اتخاذ موقف اجتماعى . أما الفن الذى يتحدى هذا الاتجاه الفعلى للتطور التاريخى فسيصبح اذن عاجزا تماما عن الانطلاق نحو الجماهير .

وانه ليبدو لى أن الخط الفاصل الذى يقسم الفن المعاصر الى تيارين يتجسد فى السؤال حول ماذا كان الفن يتجه الى الانسان أم يتحول عنه . وأن هـــذا المبـــدأ فى التقويم لايمكن أن يوصف بأنه غـــير مكترث بالسياسة . **ففى عصرنا ، لم تعد قضـــية المثل الاعلى للانسانية منتمية الى مجال التأمل المجرد ، وانما أصبحت مشكلة عملية فى المقام الاول** • وفى عصرنا ، لم يعد هناك انفصال بين النزعة الانسانية وبين الديموقراطية فى الابداع الفنى ، ذلك لان هذه المشكلة العملية لها أهمية وخطورة حقيقية بالنسبة الى الملايين من الناس العاديين وليس فقط بالنسبة للصفوة ، التى تنشد الوصول الى المثل العليا الخالصة من خلال «الواقع الجمالى» أو من خلال التأملات الفلسفية . وليس من قبيل المصادفة ، ذلك التلاقى الحميم بين نظريات النزعة الانسانية «اللاطبقية» و «العالمية» وبين نظرية اسقاط الطابع الانسانى فى الثقافة الفنية . لقد كشف **اندريه مالرو** أحد دعاة «النزعـــة العالمية» عن جوهرها بوضوح حين قال انه بالنسبة للفنان الحديث ، فان التحول الى الجماهير يعادل أن تنقلب أوضاعه رأسا على عقب .

على انه اذا رفض فنان حديث ان يهادن وحشـــية العالم المحيط ، واذا استمر فى التمسك بالمثل العليـــا للانسانية ، فلابد ـ عندئذ ـ من ان يتخذ فى نشاطه الابداعى موقفا ، حتى لو تواجدت بعض المتناقضات فى أفكاره .

ان التعطش للعدالة قد حفز فيللينى كى يفضـــح الجوانب المعتمة للحياة . وان الطابع الانسانى فى رؤيـــة هذا المخرج السينمائى ـ مع مايتصف به من ضيق أفق ـ قد تجاوز مع ذلك حدود الوعظ الاخلاقى المألوف ،

فهناك روح مفعمة بالحياة ، روح متفتحة لكل ما خير ورقيق فى هذا العالم المخيف الذى لايعرف الرحمة ، عـــالم الربح . تلك هى روح كابيريا .. ومع مكابدة جحيم اليأس والاذلال ، تبتسم كابيريا ، وليست ابتسامتها مجرد علامة على أن الالم قد خفت حدته فى قلبها ، انهـــا ابتسامة تولدها سعادة الشعور بوجودها كانسان ، **سعادة البقاء كانسان فى عالم لا انسانى** ، عالم يملك القـــدرة على أن ينسى المرء كيف يبتسم وكيف يبكى كانسان .

لقد كتب توماس مان فى مقالة «الثقافة والسياسة» ، «أن عدم الاكتراث بالسياسة لايعدو أن يكون تعبيرا عن الموقف المعادى للديموقراطية» ولقد أقام التطور التاريخى للثقافة والفن البرجوازيين فى أيامنا هذه ، الدليل على صحة هذه العبارة .

ان الحاجة الى اتخاذ موقف ، تلك الحاجة التى يفرض التاريخ الحديث على الانسان مواجهتها ، كثيرا ماتغرق الايديولوجى البرجوازى فى حالة من اليأس .. ولكن الايديولوجى البرجوازى ينكر هذه الضرورة ويرفض أن يضعها فى الاعتبار .. انه يمقتها ويصفها بأنها «اعدام للحرية» ، وينعى «موت الله» وهو يحـــلم بالمثل الدينية والميثولوجية السالفة التى كانت فيما مضى تحكم حياة الفرد ونشاطه الابداعى منذ نعومة أظافره .

ان الايديولوجى البرجوازى يخشى التاريخ ، لان التاريخ يدفعـــه الى اتخـــاذ موقف ، ولانه ينتهك حـــرمة «حريته الفردية» .. لقد حبسته فرديته ـ فى انعـــزاله الانانى ـ عن بقية المجتمع . فلكى يحيا «ألف حيـــاة» فسوف يستلزم ذلك أن يبحث ـ فى عمله الابداعى ـ عن اجابة لقضـــايا عصره الملحة ، تلك القضـــايا الحيـــوية بالنسبة للملايين من البشر . وهذا بعينه السبب فى أن الانطلاق فى اتجاه جماهير الشعب يرتبط ـ لامحالة ـ بالحاجة الى اتخـــاذ موقف اجتماعى . وحتى أنصـــار «النزعة الانسانية العالمية» ليس فى مقدورهم تجاهل هـــذا القانون الذى يحكم التطور التاريخى الحديث ..

«توسيع دائرة الصفوة المنعزلة»

يشعر دعاة الفن المجرد من الطابع الانسانى أحيانا بأن وطأة الانعزال الابداعى أثقل من أن تحتمل ، فتكون الشكوى «ان قوتنا وحدها ليست كافية ، لاننا لانلقى التأييد من الناس» . اما أولئك الذين لم يذعنوا بعـــد لاغواء التجارة و «الموضة» فى الفن ، فيجهدون ليخلصوا أنفسهم من براثن «اسقاط الطابع الانسانى» ولكى يجدوا أرضا صلبة يرتكزون عليها ويتجنبوا العقم المهنى . وان كثيرا من الفنانين قد يجدون سعادة فى الانطلاق نحـــو الجماهير . ومع ذلك فقد تبين أن المعنى الذى تحمله فكرة

الانطلاق نحو الجماهير يمكن ان يكون معنى مضادا تماما . «اننا فى حالة من التطلع الى الجماهير ، ولقد شرعنا فى تأسيس «جماعة» سنضحى فى سبيلها بكل شىء نملكه » . لكن هذا المفهوم يعنى تأسيس جماعة من الافراد المتشابهين فى التفكير ، «دائرة ضيقة من العالمين بالامور» القادرين على تمثل ذلك النسق المعقد من المعلومات الفنية التى يتعامل معها الفنان . ان مثل هذا التطلع لابد ان يسفر عن الانفصال الكامل عن الناس ، عن الاستغراق فى الذاتية بدلا من محاولة تجاوزها ، ويؤدى الى اضفاء الشرعية على وجود الذاتية بتأسيس جماعة «الصفوة» بدلا من تحطيم قيود عبادة الثقافة .

ان قضية «الانطلاق نحو الجماهير» لن تحل — فى مصرنا — الا «بتوسيع تلك الدائرة المنعزلة للصفوة» ، فهذا هو مايجعل الفن ديموقراطيا بحق .. لكننا هنا ، سنجد انفسنا فى مواجهة السؤال التالى : **الن يصبح الفنان الذى يختار هذا الطريق مهددا بخطر «التبسيط» الفنى ؟.**

لااعتقد ذلك ، اذا كنا نتحدث عن فنان ذو رؤية عميقة فى واقعيتها ، فنان يتجه الى تمثل تلك الاشياء التى لاتكون اساسية فى نهاية المطاف فى نظرة الصفوة ، وانما فى نظر الغالبية العظمى من البشر . يقول الناقد البريطانى جون برجر فى كتابه عن ريناتو جوتوسو ، ان جوتوسو لايستطيع ان يوافق للحظة واحدة على ان فنه يمكن ان لايفهم . انه يستخدم فى اعماله — بتوسع — أساليب ووسائل التصوير التى لم تصبح متاحة الا فى المرحلة المعاصرة من تطور الفن ، والتى تتطلب ارهافا فائقا فى معالجتها فنيا . والواقع ان هناك خصائص معينة فى اللغة الفنية تحول دون وصف أعمال جوتوسو التصويرية بأنها سهلة الفهم .. من هذه الخصائص على سبيل المثال ذلك الادراك البصرى ذو الترابطات الواسعة ، التضمينات الشديدة الكثافة ، تعدد الجوانب الانفعالية للصورة . لكن هذه الخصائص — مأخوذة معا — لاتحيل اعماله الى شىء غير قابل للفهم . فتعقد الادراك فى حالة جوتوسو ليس نزوة او اتفاقا ، وانما هو نتيجة منطقية للرؤية الفنية لخصائص الحياة الحديثة والانسان الحديث . فالتعقيد الطبيعى والحتمى للغة الفن يولد حافزا — طبيعيا بنفس المستوى — من أجل تطوير الادراك الجمالى .. وهذا الميل النابض والحيوى الى تطوير الذوق الجمالى للجماهير (وليس ذلك «الشد» المصطنع للاذواق الجمالية للجماهير الى حد معين) هو بعينه مايشكل شرطا أساسيا لظهور روابط عضوية جديدة بين الفن وبين حياة الناس . فرسوم ريناتو جوتوسو تخاطب أناسا كثيرين ، وانني لعلى يقين من ان دائرة هؤلاء الذين يستوعبون هذا الفن سوف تستمر فى الاتساع . والواقع أن هذا المنظور التاريخى الواقعى هو الذى يحرر الفنان من مشاعر الانعزالية ، ومن الانفصال عن الناس ومن الأنطوائية المهنية .

ان الطرق المؤدية الى الفن الديموقراطى الحقيقى متعددة تعدد المواهب الفردية الخلاقة ، وليس هناك شىء غير طبيعى أكثر من محاولة رد القضايا الخاصة بالفن الى مجموعة من العقائد والتنظيمات الجامدة . وفى نفس الوقت ، فان للعمل الفنى خصائص يبدو انها أساسية فى كل مجهود يبذل من أجل الانطلاق نحو جماهير الشعب العريضة . واهم هذه الخصائص هو شعور الفنان بالمسئولية ازاء الشعب .. وهذا الشعور هو نقيض ازدراء «العامة» ، وفى هذا يقول برخت « من الممكن ان يصبح المرء ديموقراطيا ، لا أن يكون ديموقراطيا فقط » . وهذا الامكان لن يصبح حقيقة الا عندما يستجيب الفن الى أكثر مسائل العصر الحاحا ، عندما يتجه الى الانسان .

● ●

فورستر بين الفكر المتحرر والأدب الهادف

د. لطفيه عاشور

نعته الصحافة صباح يوم ٨ يونيو الماضي عن واحد وتسعين عاماً ، فاهتز لخبر وفاته جمهوره من القراء والمعجبين ، ليس في وطنه فحسب ـ بل في أنحاء العالم أجمع . ولم يهتز هذا الجمهور الغفير المتنوع ـ بطبيعة الحال ـ لانه توفى قبل الاوان .. بل لان فورستر (١٨٧٩ـ ١٩٧٠) استحوذ في حياته الطويلة على قلوب جمهور عريض من القراء في الشرق والغرب ـ استحوذ على قلوبهم بعوامل عدة ، ليس أهمها فنه القصصي المتقن ، ولو أن هذا يأتي في الصدارة ، لانه هو الذي شق له ولفكره الطريق الى قلوب الجماهير ـ ولكن هناك أيضا وقبل كل شيء مكانته ككاتب انساني ومفكر حر ـ كرس قصصه وكتاباته عامة لتدعيم القيم والعلاقات الانسانية على ركائز من المحبة والتفاهم والادراك الشامل المرهف، وارتفع بانتاجه الراقي فوق الحدود والاسوار الاقليمية والعنصرية والدينية ، فجاء أدبه ذا قيم واهتمامات انسانية ، سياسية واجتماعية وأخلاقية وفلسفية .

ونتيجة لكل هذه العوامل فقد كتب عن فورستر وأدبه العديد من البحوث والكتب والمقالات ، من نقاد وباحثين شرقيين وغربيين . فعالجوا حياته وقصصه وانتاجه الادبي والفكري عامة من أوجه عدة ـ واختلفوا فيما بينهم على قيمة هذا الانتاج ومغزاه ، وفضل بعضهم قصصا على أخرى ، وفسر بعضهم أغراض وفحوى القصص بطريق يتعارض مع تفسير البعض الآخر لها ، ولم يشأ فورستر أن يتدخل في ذلك ، بل فضل أن يترك لنقاده وشارحي أدبه المجال للحكم عليه كما يتراءى لهم على كثرتهم واختلاف مشاربهم .

وهكذا يبدو كأن ليس هناك ما يبرر الكتابة من جديد عن فورستر ولكن الواقع ان تعدد الآراء والمناقشات ـ أثناء حياة فورستر ـ جعل منه ومن أدبه موضوعا متشعبا ومعقدا حتى ليبدو كالمتاهة لمن يطرقه لاول مرة ـ كما أن الكثير من هؤلاء النقاد ـ لامر في أنفسهم ـ قللوا من أهمية تحفته الخالدة ـ «رحلة للهند» تلك القصة التي توج بها حياته القصصية ، وبدل أن يبرزوا نواحي عظمتها كسجل حي لحقبة في تاريخ أمة ـ بدل أن يفعلوا ذلك ـ اتجهوا لطمس تلك النواحي والتأكيد بأنها تبين اتجاهات نحو الصوفية ، وذهب البعض الى حد القول بأن فورستر يؤمن بالهندوكية ومشغول بما وراء الطبيعة ..

لهذا فالغرض من هذه الدراسة الوصول بالقارىء العربي ، بأسلوب مبسط ، الى صورة واضحة ، محددة وواقعية ، لفكر فورستر وميوله واهتماماته ككاتب معاصر ـ صورة مستقاة من انتاجه الادبي على مدى خمسة وستين عاما ، قضاها بين القصة وقصة الحياة والمقال ـ مكافحا من أجل حياة أفضل لرجل القرن العشرين ، ومستعينا في ذلك بما اكتسبه من دراسته الجامعية من حب للحقيقة ومن تحرر فكري ، وما اكتسبه من الحياة ـ في انجلترا وخارجها ـ من اهتمام بالانسان ومشكلاته السياسية والاجتماعية والعقلية . ومن هذه الصورة نحاول أن نقيم انتاج هذا الاديب ومركزه في فكر عصرنا الحاضر وأدبه .

ويجدر بنا أولا أن نحيط **ببعض الحقائق عن حياته وظروف نشأته وعصره** ، وأثرها في شخصيته وفكره ككاتب، فلقد قال عن نفسه «أنا في الواقع نتاج عصري وتربيتي».

قضى فورستر الحقبة الاولى من حياته في القرن التاسع عشر ـ فقد ولد، وقضى صباه والتحق بالجامعة قبل بدء القرن العشرين ، ولهذا فان روحه ومنهجه القصصي ينتميان للعصر «الادواردي» وماقبله .. ولكن انشغاله بالقيم والعلاقات الانسانية خاصة ، وبمشكلات القرن العشرين عامة ، تضعه حتما في زمرة كتاب القصة المحدثين ، الذين عاصرهم وعاش بعدهم حوالي نصف قرن ، من أمثال كونراد ولورانس وجويس وغيرهم ـ والواقع أن فورستر عاصر ثلاثة أجيال من كتاب القصة ـ تأثر بهم وأثر فيهم وفي اتجاهاتهم ، كما عاش حربين عالميتين ، بأحداثهما وأهوالهما .

وغني عن الذكر أن الفترة الاولى من حياته كانت فترة تحول في الحياة الفكرية والادبية والسياسية ـ فترة

تحول وانتقال من قرن لآخر ، ومن العصر الفيكتورى للعصر الحديث ـ من عصر الاستقرار والثقة الى عصر العزلة والقلق والشك ـ فاختفت مبادىء وقيم اجتماعية وأخلاقية ، لتحل محلها أخرى مغايرة لها ـ ونقل الانسان اهتمامه وايمانه من السماء الى الارض ، ومن الآلهة الى البشر . وظهرت اكتشافات واتجاهات حديثة فى علم النفس ، وأدت هـذه بدورها الى اتجاهات حديثة فى علوم الاجتماع والاخلاق ـ فلم يعد المرء مسئولا كل المسئولية عن سلوكه ، مادام له عقل باطن غير واع وغرائز موروثة تحكمه وتحكم تصرفاته ، دون أن يقوى على التحكم التام فيها . وحل الشك محل اليقين فى امكان فهم الانسان للكون ولطبيعته والحقيقة ذاتها ـ نبعد أن كانت هذه مستقاة من الكتب السماوية ومسلما بهـا ، أصبحت بشرية يلزم الكشف عنهـا وتدعيمها ..

وأثرت القارة بفكرها وفنها على مايجرى فى بريطانيا، فظهرت مقاييس وأهداف جديدة للادب عامة وللقصة خاصة. وكان من الادباء والكتاب المبرزين حينئذ تلك الشخصيات المتباينة مثل **هاردى وهنرى جيمز وكبلنج وميريدث وويلز وكونراد واوسكار وايلدوشو وييتس وغيرهم .**

كذلك كانت الامبراطورية البريطانية قد وصلت فى عهد الملكة فيكتوريا الى أوج عزها ، ثم بدأت تواجه مشاكل عديدة فى المستعمرات وخاصة الهند ـ وامتعض المتحررون من سياستها الاستعمارية وعملوا على تعديلها بايضـاح مساوئها ـ ولكن كان هناك من الكتاب مثل كبلنج ـ من يمجدون الرجـل الأبيض فى الهنـد ويتغنون ببطـولته وأفضاله .

وظهرت طبقة الانسانيين والتحرريين الناقمين على التزمت والاستعمار وتجارة الرقيق والتفرقة العنصرية ـ وكل مايتعارض مع كرامة الانسان وتقدمه ..

كان فورستر حينئذ فى أيام صـباه ، وكان ليسر أسرته ماليا الفضل فى اتاحـة فرص التعليم المختلفة من مدرسية وجامعية له ـ كما كان لذلك الفضل فى عدم تعرض فورستر لضغوط وأزمات مالية أو اجتماعية أو نفسـية مثل تلك التى تعرض لها معاصروه من أمثال كونرادولورانس وجويس وغيرهم . فقد كان لكل هذه الضغوط والازمات أثرها فى توتر هؤلاء الكتاب ، والحيوية والحـدة والعمق التى تتميز بها كتاباتهم ، حتى ليبدو انتاج فورستر اذا قورن بانتاجهم كنافورة باردة بجوار نار حامية .. وقد مكنه عدم اندماجه detachment وهدوءه النسبى من اللهجة الناقدة اللاذعة التى يتميز بها .

التحق فورستر وهو صبى باحدى المدارس الخاصة public school ـ وكانت هذه تعد طلبتها لشـغل المناصب القيادية فى المستعمرات . فكانت تعنى بالرياضة البدنية على حساب التربية والتعليم وتغرس فى طلبتهـا



ا . م فورستر

الغطرسة والتحامل العنصرى والثقة غير المحدودة فى النفس وفى الامبراطورية ، وتحثهم على كبت العواطف الانسانيـة والتنكر لها .

ولم يسعد فورستر أو يقتنع بتلك التربية ، وشعر بقصورها ومساوئها ، وخاصة عندما اتيحت له الفرصـة الذهبية للالتحاق بجامعة كمبريدج ، مهد الثقافة والتحرر الفكرى ، وملتقى الحضارات والجنسيات المتباينة للطلبة الذين يفدون اليها من كل مكان ـ لمس الفرق الشاسع بين البيئتين كنظامين للتربية وبقى طول حياته ينحى باللائمـة على الاولى ، ويبدى أسفه الشديد للاثر السىء الذى تخلفه المدرسـة الخاصة فى نفوس خريجيها مما يجعلهم عاجزين كليا عن مواجهة مسئولياتهم السياسـية والاجتماعيـة فى بلادهم وخارجها . وتحضرنا كلمته المشهورة عن تلك المدارس « ان الطلبة يتخرجون منها بأجسام نامية وعقـول نصف نامية وقلوب متحجرة » . ولقد انتقد فورستر هذا النظام فى قصصه ومقالاته ، وأرجع صعوبات الانجليز خارج وطنهم اليه .

وفى كمبريدج تكونت المقومات الاساسية لشخصيته ـ حب للحقيقة والعـدالة وتحرر فكرى واتساع فى الافق (نسبيا) ، جنبا الى جنب مع حب للانسانية وايمان بها ، وكره للتفرقه سـواء كانت عنصرية أو دينية أو اقليمية ، ـ والاعتراف بكل ما هو بشرى وطبيعى وأصيل ـ وباختصار ساعدت كمبريدج بمناخها الثقافى ومجتمعها العـالمى على اخراج فورستر من حدوده الشخصية والقومية ، ومكنته من النظر لمجتمعه بعين الناقد الموضوعى ، الذى يقـارن ويدقق ، ليبرز نواحى القصور والضعف ، ويعمل بذهنه وفنه على تصويرها وتلافيها ـ شأنه فى ذلك شأن كل أديب ومفكر جاد ملتزم .

كذلك وجهته كمبردج لحب الحضارات القديمة من اغريقية ورومانية وشرقية ، فدرسها بامعان مستعينابتجاربه ومشاهداته فى زياراته لمهد تلك الحضارات كاليونانوايطاليا ومصر والهند — وبذلك تكونت نظرته العالمية الموضوعية ، وآمن بالقيم الانسانية أينما وجدت .

ولقد رفض فورستر ، كما رفض غيره من المفكرين والادباء ، الدين بمعناه الضيق — وانتقد دينه هو بقوله «المسيحية المسكينة الثرثارة» فى قصة «رحلة للهند» وغيرها ولكنه مع ذلك صور أهمية الايمان ، والدور الذى يلعبه فى حياة الناس كقوة دافعة موحدة — تبعث الامل والارتياح فى نفوس المغلوبين والحائرين والمتشككين ، ولهذا نجده يدقق النظر فى سائر الاديان والمعتقدات — من اغريقية ومسيحية واسلامية وهندوكية .. الخ ، ونجده فى قصة «رحلة للهند» يستريح للاسلام كدين تسامح وصراحة وانسجام ، ويقدر الهندوكية لا لانه يفهمها أو يحبها ، ولكن لانه يجدها أنسب ديانة للهند بطبائعها الغريبة ، وتضاريسها وكهوفها المحيرة الغامضة (*) .

ونتيجة لاهتمامه بهذه الظاهرة البشرية (الاديان والمعتقدات خلص الى الاعتقاد بأن الكون بأسراره وخباياه أوسع وأعمق واعقد من أن يحتويه أو يعيه أو يدرك كنهه العقل البشرى بصورة كاملة أو واضحة . ولهذا نجده يصور الغموض لذاته ، ويسخر من أولئك الذين يبلغ بهم الغرور أن يعتقدوا انهم قادرون على فهمأسرار الكون وسبر غوره بجهد طفيف — بينما هم لايعدون أن يكونوا عنصرا من عناصره ينفعل بها ويتفاعل معها .

أما دينه هو ، الذى آمن وبشر به فى كتاباته ، فهو دين المحبة — «الله المحبة» . **God is Love**

وفى هذا السبيل صور ودرس بدقة فى قصصه مقومات العلاقات الانسانية وطبائعها ، وعوامل تنميتها ، وأسباب ضعفها أو تدهورها أو فشلها — نجاء تصويره لها واقعيا وموضوعيا — اذ حرص فى تصويره لها الا يفصلها عن مناخها أو تربتها ، وهما المجتمع الانسانى بكل قيمه وضغوطه وهفواته .

وخلص من ذلك الى كشف آخر هو أن الحقيقة البشرية كثيرا ماتكون — بفعل هذه الضغوط والهفوات — مطموسة أو مشوهة يصعب على المرء الوصول اليها أوتبينها بجهد بسيط . ويدخل فى ذلك اختلاف وجهات النظر باختلاف الظروف والتراث والتقاليد . واستدل من ذلك

* يقول فورستر فى كتابه تلال ديفى ، وهو يشير الى تجاربه فى الهند : « انا أحب الاسلام بالتأكيد ، ولو انى اضطررت أن أستكشفه عن طريق الهندوكية . فبعد كل ضروب الفوضى والخلط التى رأيتهما فى «جواكول اشتامى » — حيث لا ينتهى شىء ، وليس هناك مبرر لبدئه، شعرت وأنا واقف على مئذنة « تاج محل » كأنى أشرف على العالم وأتبينه من قمة جبل . » (تل ديفى ص ١٢٧) . وهو يشير بهذا لوضوح الاسلام بالنسبة للهندوكية .

على أنك لكى تصل للحقيقة يجب أن تؤتى من الصبروالدقة واتساع الافق ما يفتقر اليه أغلب الناس . وحتى العلم الحديث قد يدعى لنفسه القدرة على كشف الحقيقة فى المرئيات مثلا (منظار رونى فى «رحلة للهند») ولكن هذا ليس متاحا لكل الشعوب والبيئات — ويكاد فورستر أن يوحى للرجل العادى (فى الهند) **أن يكتفى بالاعتراف بما يرى دون** السؤال عن كنهه أو مسبباته ، لأن هذا قد يطول شرحه — وليس معنى ذلك أنه يدعو للجهل — ولكنه يبين أن الانسان فى ظروفه القاسية ، الغير مواتية ، لديه من الضغوط والامور الهامة التى تحتاج للتدقيق وتشغل باله ما يجعل هذا التبحر مضنيا بل مستحيلا ، ومن قبيل الترف فى المعرفة .

ولايثنى ذلك الكشف فورستر نفسه عن البحث والتدقيق ، بل انه يحفزه على بذل جهود مضاعفة للوصول الى الحقيقة وابرازها .

وليس صحيحا — كما سيتضح من مناقشة قصصه — أنه كان كما ذهب بعض نقاده — روحانيا أو متصوفا أو مؤمنا بالهندوكية — ولكن تصويره لهذه الاتجاهات ببعض التوسع يرجع لكونها عوامل مؤثرة فى المجتمع الذى كان يصوره فى قصصه ، وممثلة له ، ومظاهر للسلوك والفكر البشرى عامة .

أما عن نشاطه الادبى فقد ظهرت أولى رواياته سنة ١٩٠٥ وآخرها سنة ١٩٢٤ — وهى جميعا خمس روايات ومجموعة قصص قصيرة . وترك ميدان القصص بعد ذلك الى كتابة قصص حياة ثم مقالات مختلفة فى السياسة والاجتماع والادب ، تميزت جميعها بالواقعية والصراحة والتحرر . كذلك كتب بحثا فى القصة .

وأسماء رواياته بترتيب ظهورها كما يلى :

١ — أجواء تخشى الملائكة ارتيادها (١٩٠٥)
Where Angels Fear to Tread.

٢ — أطول رحلة (١٩٠٧)
The Longest Journey

٣ — حجرة تشرف على منظر (١٩٠٨)
A Room with a View

٤ — هواردز اند (١٩١٠)
Howard's End

٥ — مجموعة قصص قصيرة (١٩١١)
The Celestial Omnibus

٦ — رحلة للهند (١٩٢٤)
A Passage to India

أما انتاجه فى تاريخ الحياة والنقد والمقالات فهو كما يلى :

أوجه وعناصر القصة . (كتاب فى نقد القصة)
Aspects of the Novel



نتاج آبنجر (مجموعة مقالات) **Abinger Harvest**

ثلاث هتافات للديموقراطية (مقالات عامة)
Three Cheers for Democracy

تاريخ حياة جـ . ل . ديكنسون
The Life of G.L. Dickinson

تاريخ حياة جـ.ل. ثورنتون
The Life of Thornton

تل ديفى (ذكرياته في الهند) **The Hill of Devi**

ومما يلفت النظر أنه أنتج الروايات الاربعة الاولى فى ست سنوات ، بينما بدأ الاخيرة سنة ١٩١٢ وانتهى منها سنة ١٩٢٤ .. ثم ترك القصص كليا على مدى خمس واربعين سنة ليكتب في النقد والسياسة والاجتماع .

ولاشك ان انتاجه على هذا المدى الطويل ، سواء أكان قصصيا أم تحريريا يشترك فى التعبير عن فكر حـر موحد ، واهتمام دائم بكشف الحقيقة كما تجلت له ، وتدعيم للقيم الانسانية ..

ولما كانت القصة الهادفة الناجحة هى قمة التعبير الفنى المقنع ، وكما قال لورانس «تستطيع القصة أكثر من أى لون آخر ، ان تساعدنا على الحياة» ، لهذا سنحاول ، بتحليل قصتين مختلفتين ، تفهم فكرة الاصيل ، واسس فنه الذى استحوذ به على قلوب قرائه ، والذى سخره لتصوير هذا الفكر وتحقيقه .

والواقع أنه رغم تطور ونمو هذا الفكر والفن من بدء حياته الادبية الى نهايتها ، فليس هناك أى تناقض بين مضمون الانتاج الاول والاخير ـ ولهذا فان دراسة وتحليل قصتيه الاولى والاخيرة ، كفيل بأن يدلنا على ماهو أصيل فى فكره وفنه ، وعلى ماستجد عليهما فى المرحلة الاخيرة من تطوره . وقد تكون هذه أفضل وسيلة للتعرف على ماهو أساسى فى نظرته للحياة واهتماماته ـ واستبعاد ماهو ثانوى أو دخيل ـ وهو أحد الاغراض الاساسية لهذا المقال ..

ان أفضل مقياس لاصالة مايضمنه الكاتب قصته من معان ومشاعر هو مقدار نجاحه فى تصويرها وتحقيقها .. اذ أن هذا أقوى دليل على أنه مقتنع بها ، وأنه انفعل بهـا بدرجة تمكنه من أن يبعث فيها الحياة ويؤثر بها على قرائه فاذا اتخذنا هذا النجاح مقياسا لاصالة الرأى والحس فى قصص فورستر ، لتمكنا حتما من تبين طريقنا فيها ، وهى التى يصعب على القارىء أحيانا أن يفهمها برمتها لاول وهلة ـ ولقد قال أحد نقاده انك لكى تفهم قصص فورستر حق الفهم يجب أن تكون ذا دراية بالموسيقى ـ وفورستر نفسه كان يعلم الكثير عنها ويحبها .

وقصص فورستر ـ وخاصـة القصتين الأخيرتين : «هواردزاند» و «رحلة للهند» وهما أكثر قصصه طموحا وتشعبا ـ مترامية الاطراف ، متعددة الاهداف والمضمون، حتى ليجدها القارىء غير المدقق كالمتاهة أحيانا ـ ويرجع ذلك لعوامل عدة ـ فهو يجمع فيها فى كثير من الاحيان بين اللغتين الواقعية والرمزية ، وبين أسلوبى السرد والنقد كما أن من أهدافه الاساسية تصـوير القصور فى الادراك والشعور ، والتناقض والغموض والجمود ـ وكل هـذه مظاهر سلبية من العسير تصويرها ، ولهذا تكون مصدرا للالتباس والتعقيد ..

١ ـ أجواء تخشى الملائكة ارتيادها :

كتب فورستر هـذه القصـة وهـو فى السـادسة والعشرين من عمره ، ولكنها تكشف بوضوح نضجه الفكرى وادراكه لنواحى الضعف فى مجتمعه ، ومهارته فى كشف تلك النواحى عن طريق الجمع والمقارنة ، بأسلوبه الناقد

التهكمى Irony اللطيف ـ وهى صفات ومواهب استمرت فى باقى قصصه حتى آخرها ـ كما ان هـــذه الصفات والمواهب تكشف تأثره بمنهجى الكاتبين الكبيرين جين اوستن Jane Austen وهنرى جيمز H. James والصلة الوثيقة بين الثلاثة ـ فثلاثتهم يهتمون بتصويرحياة وفكر الطبقة الراقية ونواحى تصورها ـ وتختص جين اوستن بالفكاهة الاجتماعية Social Comedy وبالمواقف واللقاءات الى تعقدها لهذا الغرض ، بينما يذهب جيمز بالاضافة الى ذلك الى نقل بعض أشخاص قصصه من بيئة لاخرى للدراسة والمقارنة .

وينتقد فورستر فيهـــا نقائص مجتمع صوصـــتون Sawston حيث تعيش أسرة هريتون The Herritons من بلادة فى الشعور ، وعمى اجتماعى ، وتزمت وتحـــامل طبقى وثقة وامتلاء متناهيين بالنفس لدرجة نسيان حقوق الغير ووجهات نظرهم ، كما سيتجلى من تحليل القصة .

يلتقى القارىء بأسرة هريتون (أم وابنة وابن وأرملة الابن المتوفي وابنتها) وهىأسرة غنية معتزة بسمعتها ومركزها الاجتماعى لدرجة تجعلها تضحى بكل اعتبار آخر فى سبيل المحافظة عليه . فمسز هريتون لا شاغل لها الا حفظ كرامة الاسرة وسمعتها مع تجـاهل ـ بل جهل ـ تام لمشـــاعر الآخرين ـ وابنتها هاريت Harriet محافظة متدينة متزمتة لاتعرف من الحياة الا الكنيسة والخطأ والصواب ، تتمسك بأسس دينية واجتماعية بالية غير متطورة ـ فيصبح سلوكها مصدرا للفكاهة عندما ينقلها فورستر من مجتمعها المحـافظ الى المجتمع الايطالى بتلقائيتـه وتجـاوبه مـع المشاعر الانسانية البسيطة .. والابن فيليب Philip متعلم مستنير ومتحرر (نسبيا) لانه زار القارة ، وايطاليا خاصة ، ولمس ميزاتها بالقياس الى مجتمعه الرجعى ـولكنه مع هذا يعانى مثلهم من ضـيق الافق وقصـور الادراك . ومشكلة الاسرة هى أن الابن الاكبر كان قد «أخطأ» اذ تزوج ليليا من غير طبقته ـ وبعد وفاته (وشخوص فورستربموتون كلما احتاجت القصة أو كاتبها لذلك !) تصمم الام ، أو بالاحرى الحماة ، على أن تعيش الارملة الشابة معهم بعيدا عن أسرتها ووالدها المريض الذى يحتاج لرعايتها ـ تصمم على هذا بغير هوادة بحجة العناية بتربية حفيدتها ايرما تربية راقية تليق بمركز الاسرة ـ ثم تعلم أن ليليا قـــد كونت علاقة بشخص ما ، فتثور وتهدد وتتوعد ، وتطلب فورا أن تعرف من هو وما نوع تلك العلاقة .. وينتهى الامر بأن تفصم ليليا علاقتها ـ ونتيجة لضيقها بتلك الحياةتقرر أن تسافر لايطاليا (التى عرفتها فى أحاديثها مع فيليب)فى رحلة ترفيهية مع مس كارولين آبوت ـ ونرى زمرة المودعين فى محطة «تشارنج كروس» ومن بينهم والدة ليليا التى تكبدت مشاق سفر طويل لتودع ابنتها ـ واذا بأنسبائهـا يعجبون لحضورها ، ويتساءلون ، لم هذه المشقة ! كأن ليليا ابنتهم هم ، وكأن ليس هناك من مبرر لحضورها ـ وهو دليل جديد على أنانيتهم وقصور ادراكهم ، وامتلائهم بأنفسهم لدرجة تنسيهم مشاعر الآخرين .. ذلك أنهم ينظرون الى ليليا وايرما لا كبشر لهما حقوق وآراء ومشاعر ، ولكن كدميتين تملكوهما بزواج ابنهم من الاولى وانجابه للثانية، ولهم أن يفعلوا بهما ما يشاءون ..

ويبـــدو ذلك في تخير فورستر للالفـاظ والاقوال بمهـارة ـ فتكشـف أحاديث مسز هريتـون وهاريت عن قصورهما العاطفى والاجتماعى ـ وتستسلم ليليا لرغباتهم ومسلكهم مضطرة ، اذ تعتمـد فى حياتهـا على ميراثهـا من زوجها ـ ومع ذلك نراهم يتعاملون برقة وذوق سطحيين ، لا يملك التعامل بهما أبناء الطبقة التى يزدرونها . ولـكن لهؤلاء رقتهم وأسس لياقتهم البدائية ، وتبدو لنا هـذه أقوى أثرا ، وأكثر اصـــالة من الاولى ـ ويظهر هـــذا جليا فى معاملتهم لليليا وأسرتهـا ، وعنـدما يتنقلون الى ايطاليا . اذ ينقل فورستر بعض أفراد الاسرة من مجتمع صوصتون المحافظ الى مونتريانو بايطاليا ، ويضعهم جنبا البيت ، ومع جينو كارلا خطيب ليليا الجديد ـ وهكذا ينقلهم الى «تلك الاجواء التى تخشي الملائكة ارتيادها» ـ مجال الحيوية والتلقائية والجمال الطبيعى .

ذلك أن أسرة هريتون تفاجأ بنبأ خطوبة ليليا لشاب ايطالى فى مونتريانو ـ فتثور ثائرتهم ويتساءلون في غضب وقلق ، برقيا : من هـو ؟ ومن أسرة من ؟ وما مـركزه الاجتماعى ؟ وماذا يملك ؟ وتضطر ليليا أن ترد برقيا أيضا بأنه «ينتمى لاسرة نبيلة» ، ولا يأتى هذا كافيا ، فتنتدب الاسرة فيليب ـ السفير الخبير بايطاليا ـ لبحث الموقف «وتداركه» ! ذلك انهم لا يعيرون العاطفة، أساس تلكالعلاقة وسـابقتها ـ أى اعتبار ـ وكل مايهمهم لقبـه وحيثيته وطبقته ـ اذ مازالت ليليا فى نظرهم تلك الدمية المجردة من الحقوق والعواطف .. يتصرفون فيها بما يمليه مركزهم وسمعتهم .

وفى مونتريانو يفاجأ فيليب بأن الخطيب لا لقب له ولا عمل وانه قد أنهى أخيرا الخدمة العسـكرية فى أدنى رتبها ، ويعتمد فى حيــاته على أبيه الذى يحترف خلع الاسنان في مونتريانو وتسميه ليليا طبيب أسنان . ويثير هذا ثائرة فيليب ، وهو محام عاطل ، قبل أن يقابل ليليا وجينو . وعندما يراهما يزداد ثورة ، فليليا لايبدو عليها ندم أو اضطراب ، وخطيبها قوى البنية (فيليب قصير القامة) كبير الكفين ـ لا يمت للنبلاء بصلة ، « لا يملك منديلا ولا يشعر بالحاجة اليـه » ويبصـق على الارض . يرتدى سترة انجليزية اشترتها ليليا لهذه المناسبة ـ ويأكل بشراهة ودون ترو ..

ويثير هذا اشمئزاز فيليب المتمدين «سطحيا» ـ كما يثير حقده وغيرته لانه يبـدو قزما بجـانب جينـو ـ ثم يدهشه الاخير بالتحدث عن الفن والادب ببساطة تتنافى مع بدائيته وهمجيته الظاهرة . ويبدأ فيليب يتراجع قليلا ـ وعندما يطرى جينو الانجليز ويحجم فيليب عن رد التحية



باطراء الايطاليين يقوم جينو نفســـه بذلك فيؤكد عظمة الايطاليين . وهذا يظهر تحيز فيليب لمواطنيه رغم أنه في أحاديثه معهم في صوصتون يبرز دائما مزايا ايطاليا وشعبها — وهكذا نستنتج أنه يفعل ذلك غالبا تعزيزا لشخصيته هو ، لا احقاقا للحق — وهذا نقد عميق للرجل الانجليزى الذى يعتبر نفسه منصفا ومتحررا بينما يستولى عليه التحيز والتحامل العنصرى شعوريا أو غير شعورى ..

ويعجب فيليب كيف تقع ليليا فى غرام هذا الرجل البدائى الفقير غير المتمدين ، فتوضح له أن الحب قد نما بينهما فى ربوع ايطاليا الجميلة ، التى طالما حدثها فيليب عنها في صوصتون وهنا يتراجع فيليب ليقول : «أنا لا ألومك ولكنى ألوم بريق ايطاليا» .. ثم ينصحها ببلادته العاطفية والاجتماعية .

«فكرى فى حياتك فى انجلترا — فكرى فينا ، وانت تعلمين يا ليليا أننا نعتبرك أكثر من قريبة .

ولو كان لديه بعض الذكاء لعلم أن هذه الاعتبارات نفسها هى التى دفعت ليليا الى تصرفها هــذا — كذلك تعجب الاسرة :

«كيف تجرؤ ليليا على الكتابة (عن خطوبتها) أولا ليوركشير (لاهلها!) » وكل هذه الاحاديث المنتقاة ذات مغزى عميق اذ أن القارىء قد كون من قراءته للجزء الاول من القصة فكرة واضحة عما تشير اليه ولهذا فهى تثير «الفكاهة المرة» التى سنعود اليها فى «رحلة للهند» .

وأخيرا تتزوج ليليا جينو وتعانى من عنفه وبدائيته وهى تنتظر مولودا (ويوجد مثل هذا الموقف فى قصة لورانس «أبناء وأحباء» التى ظهرت بعد هذه بخمس سنوات) .

وتموت ليليا وهى تضع وليدها — وهنا تتكرر التجربة الاولى من جديد ، ولكنها تصبح هنا أقوى أثرا وأوضــح معالما .. ذلك أن مسز هربتون — رغم وفاة ليليا — تعتبر ابن جينو دمية ثالثة هى ولية أمرها — فتكتب للاب بكل صفاقة وبلادة «تعرض عليه أن تتبنى الطفل بشرط أن يتعهد جينو بعدم الاقتراب منه بتاتا ، وبالصرف عليه من مال ليليا» وهذا يبين مانسميه تصورا أو عمىاجتماعيا وعاطفيا بأجلى صوره — وتنتظر مسز هربتون أن يرحب جينو الفظ بعرضها هذا ، فترسل «سفراءها» من جديد لايطاليا «لانقاذ الطفل» بالفصل بينه وبين أبيه !! والسفراء هذه المرة هم فيليب وهاريت ، وتسبقهم مس أبوت دون علمهم — (ويذكرنا هذا الموقف بالموقف المماثل فى قصة «السفراء» لهنرى جيمز) .

يذهب هؤلاء الى ايطاليا وهم على يقين أن الصفقة المقترحة ستتم وانهم يؤدون واجبا للطفل — وتشكو مس أبوت من عنف جينو وتؤكد نفورها من مقابلته وحدها فى بيته ، فيعجب فيليب لذلك — تلك المرأة التى تحضر وحدها لايطاليا ثم لاتجرؤ على الانفراد بأحد الايطاليين . ويتصادف أن تكون هى أول من يقابل جينو — فتجد الطفل نائما على الارض ، وجينو يوقظه بضغط بطنه بحذائه ، فيثير هذا مشاعرها وتحتج على تصرف جينو . ولكن سرعان ماتسترعى نظرها مشاعر الحنان الدافق والسعادة والحب الابوى التى يجيش بها صدر جينو وهو يوقظ ابنه الاسمر (مثله) ويحمله عاريا ويحتضنه ليعطيه حمامه بنفسه .

وتوقظ تلك المشاعر ، سريعا ، مثلها في قلب مس أبوت التى كانت حتى اللحظة السابقة تنفر من الرجــل وترفض مســاعدته على غســل طفله ، فيتدفق حنانهــا ووجدانها المكبوتان ، وتقبل على مســاعدته بلذة وحماس — وكلما خطت خطوة فى هــذا الســبيل ازدادت حنــانا وتلقائية — ويقدر لها جينو البدائى هذه المساعدة والرقة، فتكسب ثقته وتقديره وحبه — وهكذا يرتبط الاثنان برباط من المحبة والتعاطف والتقدير — أساسه العواطف البدائية التى جاش بها صدر جينو — ويجيش بها صدر كل أب — لرؤية ابنه ..

وفى وسط هذا الخضم من العواطف الرقيقة الاخاذة يظهر فيليب ببروده وجموده وبلادته ، ويظن أن مس أبوت قد مهدت للصفقة المقترحة ، ولكنها تقابله والدموع تطفر من عينيها وترفض الحديث وتقرر الانسحاب كلية ، وتوحى بأن الصفقة لايصح أن تتم . فقد اعتقدت اعتقادا راسخا بأن الاب والابن لا يصح الفصل بينهما بأى حال . ذلك انها قد اكتشفت «ان الاشرار أيضا قادرون على الحب .. واهتز لهذا كل كيانها — فتركها شعورها المريح بالفضيلة — كانت فى حضرة مشاعر أعظم من اعتبارات الخطأ والصواب» ..

وتسرع الاحداث وتتتابع — نيثور جينو لاقتراح فيليب ابعاد ابنه عنه ، ويؤكد حبه التام فى الاحتفــاظ بابنه — ويتأزم الموقف لينتهى بذهاب الطفل ضحية لهذا الصراع فيقتل فى حادث سيارة بعد أن يسرقه فيليب من أبيه — ويقطر قلب الاب أسى وحزنا ، ثم تثور ثائرته عندما يتحدث اليه فيليب معتذرا برقته الزائفة ومدنيته السطحية — ولايجد جينو ما يشعر به فيليب بألمه واساه الا أن يلوى

ذراعه المصاب بكل عنف وقسوة ، ليصرخ فيليب لما يشعر به من ألم مبرح ، ويصيح :

«أيها الوحش ـ اقتلني اذا شئت ، ولكن اترك ذراعي المكسورة» ولاشك أن هذا هو لسان حال جينو ، فكان يفضل أن يموت هو ولايتأثر ابنه وفلذة كبده .

ويعالج فيليب من جروحه بالمستشفى ، ويزوره جينو ويتعاطف معه رغم ماحدث من الاول ـ وهو تأكيد لرقة مشاعر هذا الرجل البدائي ـ وهي رقة لايقوى عليها فيليب الراقي المتمدين .

وأخيرا يعودون الى صوصتون وقد أسرتهما رقة جينو وتلقائيته حتى طورتهما وحل التقدير والاعجاب موضع الاحتقار والنفور . وهي نفسها تجربة القارىء التي يهدف اليها فورستر وينجح في تحقيقها . فقد ساعدت تلك التجربة على نضوجهم عاطفيا واجتماعيا كما يجب أنتساعد كل قراء القصة في كل مكان ..

وجلى أن محور القصة هو تصوير القصور الاجتماعي والعاطفي لدى مجتمع فورستر الرجعي المتزمت ـ ومايماثله من باقي المجتمعات في بلاد أخرى ، ونقد التحامل الطبقي والعنصري بين الانجليز في بلدهم ، وبينهم وبين غيرهم من الشعوب الاخرى ـ وتأكيد التلقائية والوجدان كأسس لعلاقات انسانية سليمة ـ على حساب الكبت والتزمت والتمدين الزائف . فالاستجابة لنداء القلب عند فورستر هي الطريق الى الحياة الاجتماعية السليمة والعلاقات الانسانية في أكمل وأوثق صورها .

ووسيلة فورستر لعرض وتضمين هذه المعاني في القصة هي خلق وتخير المواقف وتسلسل الاحداث plot التي تسمح بطبيعتها لاظهار شخصية كل فرد على حدة ، ومقارنته بغيره من بيئته وخارجها ـ حيث تبرز نقائصه ويتطور سلوكه ، فيثير الفكاهة وتصبح المواقف مايسمى بالكوميديا الاجتماعية Social Comedy التي اشتهرت بها وأتقنتها جين أوستن منذ بدء القرن التاسع عشر .

والواقع أن هذه المعاني والقيم ، وأسلوب عرضها وتضمينها أساسية في كل قصص فورستر الاربعة التي تلت هذه القصة ، هذا مع اختلاف طفيف في المواقف والاشخاص وتوسع وتعقيد وحبك دعت لها تطورات فكر فورستر واهتماماته .

والقصة كما نرى ناجحةومؤثرة رغم بساطتها النسبية في السرد والعرض .. والنمط الاساسي basic pattern لمجتمعها (شخصيات الاسرة الانجليزية وماتقارن به من شخصيات ايطالية) يتكرر في القصص الاخرى .

يتضح كل هذا اذا ماانتقلنا الى قصته الاخيرة «رحلة للهند» وهي تمثل أقصى درجات طموح فورستر كقصصي هادف ملتزم ، كما تمثل أقصى درجات نجاحهالفني ووضوح وعيه السياسي والاجتماعي .

ولكن قبل أن ننتقل الى القصة نفسها لنتبين منها ما استجد على فكر فورستر وفنه من اهتمامات وعناصر (ومابقي من أول قصصه لآخرها) يجدر أن نشير الى **تجارب وأحداث الفترة التي انقضت بين انتاج قصتيهالاولى والاخيرة** لما لهذه من الاثر على مؤلفها .

فقد كان من أهم هذه الاحداث في تلك الفترة التطورات السياسية ورد فعل الكتاب الملتزمين معها . فقد عالج جوزيف كونراد Joseph Conrad مثلا في هذه الفترة ـ وكان قد بلغ أوج نجاحه الفني ـ مشكلات الاستعمار وبين مساوئه وخطورته ـ ليس فقط بالنسبة للشعوب المستضعفة المستغلة في المستعمرات ـ ولكنبالنسبة للرجل الابيض نفسه ، الذي يذهب اليها عادة وهوضعيف الخلق والشخصية فتؤثر البيئة الجديدة الغريبة عليه ، كما يؤثر بعده عن المجتمع الذي يقيم أعماله ـ تؤثر عليه كلها أسوأ الاثر ، جسميا وخلقيا ونفسيا ، مما يؤدي الى تدهوره وفنائه ـ كانت قصصه القوية المثيرة ـ التي تندد بالاستعمار والتفرقة العنصرية ـ مثل **مستعمرة للتقدم** An Outpost of Progress **وقلب الظلمات** Heart of Darkness **وزنجيالنرجسية** The Nigger of the Narcissus **ونوسترومو** Nostromo ـ قد ظهرت ولابد أن فورستر قد عرفها وتأثر بها ـ ولو أنه لم يكن منصفا لكونراد في مقال كتبه عنه ..

كذلك كان الصراع في الهند قد استفحل ، وأصبح المشكلة الاولى التي تواجه ساسة بريطانيا ومفكريها ، وتشغل بالهم ، وتلزمهم بالاصلاح وتدارك الموقف ـ وقد سافر فورستر للهند لاول مرة سنة ١٩١١ ، فاتضح الموقف في نظره ، وتأثر به وتعاطف مع الهنود . كذلك قضىفورستر اثناء الحرب العالمية الاولى ، ثلاثة أعوام في الاسكندرية ، فعرف الحكم الاستعماري على حقيقته ، وشحذ ذلك ميوله السياسية التي كانت حتى وقت قريب مجرد آراء نظرية. كذلك كان لتجربة الحرب العالمية الاولى أكبر الاثر في نفسه ـ تلك التجربة التي خيبت آمال الكثير من الكتاب الملتزمين وهزتهم وأثرت في فكرهم ووجدانهم . ثم كانت زيارتهالثانية للهند حيث عمل فترة سكرتيرا لمهراجا هندى، وكون صداقات أهمها صداقته للهندى المسلم السيد روس مسعود ، الذي اهدى قصة «رحلة للهند» لشخصه ، وقرر في احدى مقالاته انه مدين له بالكثير ، ويكن له كل اكبار وتقدير . ولقد تحدث في مقالاته عن حياته في الهند وعن «السعادة والسلام» اللذين شعر بهما فيها .. هذا بالرغم من أنصديقه السياسي ديكنسون ، خرج من الموقف بآراء ومشاعر مغايرة لمشاعر فورستر .

واذا كان فورستر وهو صبى قد التقى في بيت جده بالشخصيات الانسانية التي اشتركت في الدعوة لالغاء الرقيق وتجارته ، فانه في الفترة بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٢٣ كان رئيسا لتحرير جريدة الديلي هرالد ، التي تنتمي

لحزب العمال . كما أن فلسفته جعلته سياسيا ، عضـوا فى حزب الاحرار .

هذا من حيث الاتجاهات السياسية ـ أما عن تطور القصة الحديثة واهتماماتها فكان كل معاصريه من الكتاب الجادين ، مشغولين مثله بالحقيقة وبالقضايا الانسانية عامة وبقضية العلاقات الانسانية خاصة .. كما كانوا منهمكين لتحقيق هذه الاهداف ، بالتجديد والتجريب فى القالب والمنهج واللغة ، حتى يطوعوا القصة كأداة لتحقيق ونقل آرائهم الاجتماعية والاخلاقية .

وهذه هى فى الواقع الخطوط العريضة لتطور فكر فورستر وفنه في المرحلة الاخيرة من انتاجه القصصى كما سيظهر في قصة «رحلة للهند» : اهتمام بالمشكلات السياسية والعنصرية مع فهم سياسى عميق ، وتوسع في دراسة العلاقات والقيم الانسانية وتدعيمها ، وحبك فى قالب القصة وفى حيلها الفنية ، ومنهجها وعناصرها المختلفة .

٢ ـ رحلة للهند :

والواقع أن شهرة فورستر العالمية ومنزلته فى قلوب الشرقيين خاصة ـ مرجعها شجاعته الادبية النادرة ، وصدقه وعدم تحيزه ـ تلك الصفات التى تتجلى بأبلغ صورها فى عرضه الدقيق الحى للموقف الذى يواجه الزائرتين الانجليزيتين مسز مور **Mrs. Moore** مس كويستد **Miss Quested** فى رحلتهما القصيرة للهند أثناء الاستعمار البريطانى لها ، اذ لايتورع فورستر من نقد مواطنيه ، الذين انحرفوا بحكم حياتهم في الهند كممثلين



للسياسة الاستعمارية ، نقدا موضوعيا لاذعا ـ ويعرض بكل أمانة ودقة خبايا الموقف ومؤثراته ، مستعينا فى ذلك بمهارته فى كشف المفارقات والمتناقضات فى أسلوب قوامه «الفكاهة المرة» كما يسميها «محمود على» أحد أشخاص القصة ، فى مستهلها .

وقد بدأ فورستر ـ كما قدمنا ـ فى كتابة قصته سنة ١٩١٢ ـ ولم تظهر الا سنة ١٩٢٤ ـ وهى فترة كفيلة بأن تتضح فيها معالم أى موقف ، وتنضج فيها مواهب أى كاتب .. ولقد استقبلت «رحلة للهند» عند ظهورها فى انجلترا استقبالا فاترا . اذ لم يكن كل القراء بطبيعة الحال في تحرر فورستر وصراحته واحاطته بالموقف ، وقوبلت بحماس فى أمريكا نتيجة لشعور القراء الأمريكيين بالارتفاع فوق أخطاء البريطانيين ، وبلغ الحماس لها أشده فى الهند ـ رغم أن فورستر ينتقد الهنود بنفس الصراحة والموضوعية التى ينتقد بهما مستعمريهم من بنى وطنه ـ ولكن الهنود رأوا فيها عرضا بليغا عادلا ومتعاطفا مع قضيتهم ، عرضا قلما يتاح مثله ـ كما وجدوا فيها تقديرا لتلقائية الشرقيين وللقيم الانسانية التى يدينون بها .

ولقد أجمع أغلب النقاد غير المتحيزين على عظمة هذه القصة وأثرها فى ابراز الحقائق المجهولة أو المطموسة بحياد ودقة . فوصفها الناقد الكبير **بونامى دوبريه** * منذ أكثر من أربعين عاما بقوله : «هذه القصة الشجاعة» وامتدح مابذله كاتبها من «جهود نحو الحياد والعدالة» . وقال **جولبريث** : « كثيرا ما يسألنى الناس عن أفضل كتاب تجدى قراءته قبل الذهاب للهند ـ وأنا دائما أحبذ قصة فورستر العظيمة «رحلة للهند» .. اذا عرف المرء هذه القصة العظيمة فلن يفاجأ بأى شىء مما يجرى فى شبه القارة الهندية ـ فهى تصور خير تصوير الصراع بين حضارتين ، والشك والالتباس اللذين تتعرض لهما حياة من يعيشون بين الاثنتين » (**)

وقال **جورج روزيتى** **G. Rosetti** ، **المحرر** الادبى للجارديان ، صبيحة وفاة فورستر «ربما كان «لرحلة للهند» كدراسة متعمقة للصراع بين الهنود والبريطانيين اكبر الاثر فى مساعدة الانجليز على فهم المشكلة الاستعمارية فى هذا البلد» .

ولقد بيع من هذه القصة ، حتى وفاة فورستر ، من طبعة بنجوين **Penguin** وحدها سبعمائة وخمسين ألف نسخة ، وهى تدرس في أغلب أقسام الادب الانجليزى فى الجامعات ، لما لها من قيمة فكرية وفنية . واذا كنا قد

---

* Bonamy Dobrée, The Lamp and the Lute, London, 1929, 64.

يمتاز الاستاذ دوبريه بخبرته الواقعية عن ظروف الاستعمار فى الهند ومصر ، اذ عمل بهما أستاذا جامعيا فى تلك الفترة .

** Golbraith, J.K. «James Mill's India», Encounter, March, 1968.

أعرناها اهتماما خاصا فى هذا المجال المحدود ، فما ذلك الا اعجابا بالقدرة كعمل فنى منصف ، وكبرهان حى على حرية الرأى منذ خمسين عاما .

تحليل القصة : تبدو القصة لاول وهلة بسيطة تقليدية فى منهجها وسردها للاحداث ووصفها للاشخاص والمواقف والبيئة — ولكنها فى الواقع متشعبة متعددة الانماط Patterns للاشخاص والاحداث والبيئات والمواقف . وهى مع ذلك تتبع فى الاساس نمط القصة الاولى من حيث اعتمادها على اللقاءات والتنقل من بيئة لاخرى والمقارنة بين فئة واخرى . كما ان لها نفس اهتماماتها بالعلاقات والقيم والمشاعر الانسانية .

والسبب الاساسى للتعقيد هو أن فورستر — ككل قصصى حديث جاد — كما يقول دوبريه — «لايكتفى بسرد الاحداث كما كان يفعل الكتاب التقليديون — ولكنه بدلا من هذا يصطحب القارىء معه الى مجرى هذه الاحداث ليريه ليس فقط ماحدث ولكن كيف حدث ولماذا حدث» .

كذلك تقارن بعض قصص فورستر بالسيمفونيات فى نمطها وتكوينها واثرها على القارىء .

لهذا يبدو ان افضل وسيلة لشق طريقنا فى هذه القصة المركبة الواسعة المتشعبة أن نتتبع انماطها أو خطوطها الرئيسية وبذلك نقضى على غموضها وتعقيدها .. فاذا قسمنا الانماط الى نمط الاشخاص ونمط الاحداث ونمط المجالات أو البيئات ربما استطعنا أن نحصرها ونسبر غورها ونصل الى مدلولاتها .

فمن حيث الاشخاص نجد أن لدينا مجموعتين اساسيتين : هنود وانجليز . هنود مواطنون ، لهم تراث عريق وأديان ولغات مختلفة ، وهم تلقائيون ، أغلبهم غير «متمدينين» وتحكم كل تصرفاتهم خوفهم من المستعمر ، والمهم لامتهانه لكرامتهم ونكرانه لحقوقهم المشروعة .. وهؤلاء بدورهم ينقسمون الى فئات متعلمة وغير متعلمة ، والى مسلمين وهندوس — وهما فئتان مختلفتان ايضا فى وجهات النظر والتصرفات — فيتميز المسلمون بالوضوح والعاطفة والمثالية ، والهندوس بالغموض والحرص والخلط بين المادى والروحى — ومن كل من الفئتين من تعلم فى انجلترا ومن لم يتعلم — وهؤلاء اما قابلوا الانجليز المستنيرين فى جامعات انجلترا وغيرها واما لم يقابلوا غير الانجليز المستعمرين فى بلادهم فهم متحاملون عليهم يأنفون من الاتصال بهم .. (وتذكرنا هذه الفئة بالايطاليين) .

واما الانجليز فهم أيضا فئتان : الحكام الاستعماريون المقيمون بالهند وهم أقوياء — دخلاء ، متعجرفون غير صالحين لما يشغلون من مناصب قيادية (وتذكرنا هذه الفئة بأسرة هربتون فى القصة الاولى) والوافدون الجدد (مسز مور ومس كويستد) الذين مازالوا يؤمنون بالمبادىء الخلقية والاجتماعية السائدة فى وطنهم الاصلى انجلترا — ويجهلون تماما ماجرى فى الهند من ظلم واضطهاد . وتجد هذه الفئة شخصا واحدا من الفئة الاولى متجاوبا ومتفاهما معها هو فيلدنج Fielding ناظر المدرسة الذى تعصمه ثقافته وعمله كمربى (لا كمستعمر) من التردى فى أخطاء الآخرين . أما القاضى العام والطبيب العام والقائد العام .. الخ فكلهم منحرفون متعجرفون وأغلبهم من خريجى المدارس الخاصة — ولهذا فهم لا يلامون على أخطائهم وقصورهم بقدر ما تلام هذه المدارس ونظامها . كذلك هم يمثلون السياسة الاستعمارية الرسمية لحكومتهم ولهذا يقع أيضا اللوم عليها وهؤلاء يطلق عليهم اسم الهنود الانجليز Anglo-Indians لتفرقتهم عن الانجليز الزائرين — وعن الهنود الوطنيين .

ولكل فرد من أفراد هذه الفئات جميعا مميزات شخصية تؤثر على تصرفاته وعلى الآخرين كما تتفاعل مع بيئته وتتأثر بها ومن هذا التأثير والتأثر والتفاعل تتكون الاحداث وتتابع وتتطور .

وقبل أن نسترسل فى تحليل الاشخاص نعود للنمطين الثانى والثالث والنمط الثانى هو نمط المجال أو البيئة — وهو فى أوسع مدلولاته : الهند من ناحية وانجلترا من ناحية اخرى — والمجال الاول هو الحاضر الواقعى والمجال الثانى هو الماضى الذهنى (يعيش فى أذهانهم وتصرفهم) وهما بيئتان مختلفتان كل الاختلاف مناخا وموقعا وتضاريسا وحضارة الخ . فالاولى وعرة التضاريس ، حارة ، متسعة الارجاء ، قديمة الحضارة ، متعددة الشعوب والمعتقدات واللغات — والثانية حديثة نسبيا — محدودة ، باردة المناخ ، موحدة اللغة والسياسة والحضارة — تبدو حد بسيطة بمقارنتها بالاولى ، ومع ذلك فسياسيا هى الحاكمة لانها هى الاقوى بينما الاخرى هى المغلوبة المستعمرة المستغلة .

والهند بدورها تنقسم الى الهند البريطانية والهند الوطنية ، وفى الاخيرة يجد « الدكتور عزيز » مأواه بعد خيبة أمله فى الانجليز بعد تجربته الاليمة معهم — أما الهند البريطانية فتمثلها تشاندرابور Chandrapore مسرح أحداث القصة . وتشرف عليها تلال مارابار بقضبانها وأصابعها الممتدة — ويجرى فيها النهر المقدس — وتتراكم القاذورات فى الاحياء التى يسكنها الهنود بينما يختار الاوربيون لأنفسهم المناطق المرتفعة الجميلة .

وتنقسم البيئة فى الهند الى ثلاثة أقسام أو أوجه مميزة هى نفسها أقسام القصة : **المسجد والكهوف والمعبد .**

والمسجد مدلوله الرمز وأثره فى الاحداث والاشخاص — فطابعه اسلامى واضح منظم ومريح — يلجأ اليه «الدكتور عزيز» ليستمد الصبر والراحة النفسية بعد الالم والاهانة اللذين حلبهما له لقاؤه مع الانجليزيتين زوجة رئيسه وصديقتها .

وفى المسجد فى بدء القصة وعند نهايتها تتم لقاءات تنتهى كلها بالتفاهم والوئام — وكأن فورستر يوحى لنا بأن مناخ المسجد موات للعلاقات الانسانية ..

وهناك **كهوف مارابار** التى تبدو شاعرية على بعد .. **ولكنها تمثل لمن يرتادها أو يقترب منها الطبيعة الفوضوية**

البدائية العدائية للانسان ولقيمه — تطمس كل الحقائق وتسوى بين الرذائل والفضائل . ويفشل فيها لقاء المستنيرين من الهنود والانجليز رغم كل مابذل من جهود لنجاحه . وترتكب فيهامس كويستد خطأ يفسد كل الموقف ، ويعقده، ويقضى على اى أمل في اتفاق بين الانجليز والهنود .. اذ تتصور فى ظــلام تلك المتاهة (الكهوف) ان الدكتور عزيز المثقف المهذب ، مضيفها ، حاول الاعتداء عليها ، وتتهمه بذلك ليتعرض لاسوأ تجربة فى حياته وتتحطم على صخورها آماله فى عقد صداقات مع الانجليز ، وحبه واعجابه بهم .

والمعبد خاص بالهندوس — تقــام فيــه شــعائرهم واحتفالاتهم وهو يمثل (كما يصوره فورستر) الارتفاع فوق الواقع (وربما الهروب منه) والخلط بين المادية والروحية — فيؤدى جودبول صلواته ورقصاته للاله وقد لطخ وجهــه بالزبد ! وهو يدعو ربه دائما أن «يحضر» ولكنه لايحضر ، ويأكل كثيرا ويغنى ويتحدث كثيرا ولايفهم مستمعوه منــه شيئا .

ويخلص عزيز من تجربته فى الميادين الاولين الى ان الهند يجب أن تتوحد ، وأن تلفظ كل مستعمر انجليزى اذا أرادت أن تنهض وتقف علي قدم المساواة مع باقي الدول وحينئذ فقط يمكنه ان يعقد صداقات مع الانجليز وغيرهم .

وهناك تفرع آخر للبيئة فتنقسم (تشاندرابور) مسرح القصة الى مسارح ، أصغر ، لها صفاتها المميزة وتنفرد بأحداث معينة . فهناك منزل حمد الله الاسلامى حيث يجتمع الهنود والمسلمون للغداء — وقبله يتناوبون الهوكة (ولابد أن تكون مثل الشيشة) ، ويتحدثون عن الانجليز وتجاربهم معهم .. وهناك منزل ميجور كالندر Major Callender الطبيب العام ولايصح أن يقترب منه هندى وطنى الا سيرا على الاقدام احتراما واجلالا . وهو الذى تنتقل اليه مس كويستد بعد حادث الكهوف الذى يهزها . وتبقى به بعض الوقت محاطة بباقى السيدات الانجليزيات ، ليبالغوا فى الموقف ويسيئوا لعزيز .

وهناك النادى الانجليزى وهو محــرم على الهنود الوطنيين ، ينفرد فيه الهنود الانجليز بأنفسهم يشربون الخمر لتنسيهم غربتهم وعزلتهم ومتاعبهم ، واذا قاموا بالتمثيل للتسلية اغلقوا النوافذ حتى لايراهم الهنود فى غير هيئتهم وهيبتهم الرسمية . وأغلب أحاديثهم فيــه عن الهنــود الوطنيين ونوادرهم وبساطتهم — ويشهد النادى أحــداثا عديدة أهمها حفلة الكوبرى أو التقارب Bridge party التى تقام لتضييق الهوة بين الهنود الوطنيين والهنود الانجليز وتنتهى بسبب سلوك الانجليز — بتوسيعها وبزيادة التوتر — وهناك منزل فيلدنج الذى يتصل بالمدرسة ويجد فيه عزيز كل حفاوة وبساطة فيدخله ويتحدث الى صاحبه والاخير مازال في حجرة نومه ، يرتدي ملابسه ، ويرحب به منهاك والمفروض أنه نقيض لمنزل كالندر الذى سبقت الاشــارة اليه — وفيه يعقد لقاء جميل بين الزائرتين الانجليزيتين والدكتور عزيز الهندى المسلم والاستاذ جودبول الهندوسى — ومضيفهم فيلدنج — ولايعكر صفوهم الا وصــول رونى هيزلوب ، ابن مسز مور ، وخطيب مس كويستد ، وهــو القاضى العام — وهو صبيانى مهتز الشخصية يمثل خريج المدرسة الخاصة بكل عيوبه .. ويستاء رونى Ronny (أو الولد ذو الانف الحمراء) كما يسميه الهنود الوطنيون لتنازل أمه وخطيبته بمجالسة الهنود — ويؤنب فيلدنج على جمعه بين سيدة انجليزية ورجاين هنديين وتركهما وحدهما — ويدعو أمه واخته لمشاهدة البولو فى النادى ، فينفرط عقد اللقاء ويستاء الجميع بسبب عجرفة رونى وتحامله .

ومنزل عزيز الطبيب الماهر المثقف مسرح آخر لاحداث من نوع آخر ، فعزيز مريض ويزوره أصدقاؤه من الهنود الوطنيين — وكذلك فيلدنج فيسود جو من المحبة والالفة ، رغم أن حجرة عزيز ليست نظيفة ، فقد أهمل الخادم عمله، ويكثر فيها الذباب (وتذكرنا ببعض الاماكن فى مونتريانو بايطاليا فى القصة الاولى) . واذا كان بيت عزيز قادرا ، بسبب شخصية صاحبه المحببة ، على جمع الهنود والانجليز المستنيرين ، فان دكتور بانا لال الهندوسى يأتى مع مساعده الى نفس المكان — لا ليستفسر عن عــزيز المريض ، ولكن ليتأكد من مرضــه ، ويتجسس لميجر كالندر على زميله ومواطنه . ويقتنع بانا لال Pana Lal بمرض عزيز ولكنه اذ يقرر له أجازة مرضية يفعل ذلك لا لان عزيز يستحقها ، ولكن لانه يحتاط للمستقبل فقد يحتاج هو الآخر لاجــازة مرضية وفى هذه الحالة يكون واثقا من أن عزيز سيقررها له !! وهذا هو ضمير الهندوسى عند فورستر !! وتلك هى عــلاقة الهنود من مسلمين وهندوس فى الهنــد — رغــم زمالتهم .

وهنــاك مكتب ماكبرايد Mc Bryde رئيس البوليس ، والمحكمة وهما مسرحان لحوادث مثيرة وذات مغزى ، تتطور من الخطأ الذى ارتكبته مس كويستد فى حق عزيز ، فيعتقل وهو فى القطار عائدا من الرحلة المشئومة للكهوف — ويعتقل بدون أوراق رسمية ، ويتوافد على المكتب من الهنود الوطنيين من يخافون الاعتراض وقول الحق ولكنهم يمتلئون ثقة اذ يجدون فيلدنج الانجليزى منصفا لعزيز ، رغم تحامل كل مواطنيه الانجليز عليه .. ويشــهد المكتب والمحكمة أحداثا تكذب ادعاء رونى لامــه مسز مور «نحن هنا لنحفظ الامن ونشر العدالة» كما تكذب المثــل السائر والمعترف به فى كل مكان آخر وهو أن «الانجليز لايجاريهم أحد فى مواجهة الازمات» .. ذلك أن هذين المسرحين يشهدان من تصرفات الهنود الانجليز مايتنافى كليا مع العدالة والحرية الشخصية والمنطق وحسن التصرف والمحافظة على الامن — فتأتى أحداثهما تعليقا حيا على ادعاءات الدولة المستعمرة انها دولة معمرة ممدينة .

وهناك مسارح أحداث صغرى أخرى كثيرة كل منها، كما قدمنا له مميزاته وجـوه ومؤثراته علي الاشخاص وتطورهم .

وتحكم السماء ـ كما يقرر فورستر فى وصفه للبيئة العامة فى أول القصة ـ تحكم كل مايجرى على الارض ـ « ليس فقط المناخ والفصول ولكن أيضا متى تكون الارض جميلة ، أما الارض فلاتقوى وحدها الا على القليل ـ فقط براعم ضعيفة للازهار ـ ولكن عندما تشاء السماء يمطر المجد على أسواق تشاندرابور أو تمر البركة من أفق الى آخر » .

واذا انتقلنا من تحليل أنماط البيئة وتشعباتها الى نمط الاحداث وتسلسلها (Plot) وتطورها وجدنا قوامه ثلاثة عوامل أساسية : الترتيب الزمنى ، واللقاءات بين الاشخاص ، والنقلات من بيئة لاخرى أو من موقف لآخر .

فالترتيب الزمنى مهم لان كل لقاء يبنى جزءا من البناء المتكامل الذى يستمد قوته وتأثيره ومغزاه مما سبقه ـ وهو ما يسمى بالتأثير التجميعى أو التراكمى Cumulative effect وهو هام بالذات فى بحث طبيعة العلاقات الانسانية من حيث بدئها ونموها أو عدمه ـ كما أنه هام بالنسبة لدراسة نفسية الاشخاص والتأثيرات التى يتعرضون لها وردود فعلهم معها ـ كذلك يهم هذا العامل الكاتب الذى يعتمد على الاسلوب الناقد ذى الحدين Irony and satire وهو يد فورستر اليمنى فى كل قصصه وخاصة فى هذه القصة . ويعتمد على المقارنة بين القول والفعل ـ وعلى اختلاف وجهات النظر ، ودرجات فهم المواقف ، وأسس الحكم على الاحداث .. وسيتبين ذلك بطريق أوضح من الامثلة .

واللقاءات Contacts بين أشخاص القصة كلها منتقاة بدقة ، وكل لقاء له هدفه ومناخه الخاص وأشخاصه الميزون ـ وقيمة هذه اللقاءات انها تجمع بين شخصيات مختلفة فى ظروف معينة وبيئة خاصة فيحدث التفاعل بينها جميعا . وتنكشف السرائر عن طريق ما ينطق به الاشخاص من أقوال وأحاديث ، ويؤثرون ويتأثرون بما حولهم ، فتتطور عناصر الموقف ، ويتطور الموقف نفسه الى أحداث أخرى بعد ذلك .

كذلك فاللقاءات هامة لكتاب مثل فورستر وجين أوستن ، لان من أولى اهتماماتهم دراسة العلاقات الانسانية ـ طبيعتها ومقوماتها ونشأتها وانتعاشها وضعفها أو فشلها ـ وكل هذا يتسنى تصويره وتحقيقه فى اللقاءات المنتقاه، لانها هى المجال الذى تحيا فيه العلاقة الانسانية بكل أطوارها. وأهم ماتتصف به هذه اللقاءات عند فورستر واقعيتها وحيويتها ـ وكان مثل جين أوستن ماهرا فى خلقها وتطويرها ـ وهى مهارة تعتمد أولا على الخبرة وفهم دخائل النفس البشرية وطبائعها .

أما النقلات من بيئة الى أخرى ومن مسرح لآخر فهى كما قدمنا أساسية عند فورستر بهدف المقارنة بين مجتمع وآخر ـ بين الهنود والانجليز ـ وبين مايجرى فى انجلترا ومايجرى فى الهند من تصرفات سياسية أو قانونية، وبين اثر المسجد واثر الكهوف على من يرتاد كلا منهما (وعلى مسز مور بالذات)، وبين تصرف وخلق رونى قبل ذهابه للهند وبعد ذهابه اليها ـ الى آخر تلك المواقف والاعتبارات ذات المغزى فى القصة عامة . كما ان هناك هدف ابراز أثر البيئة على الاشخاص ـ فمس كويستد ورونى يعقدان خطبتهما فى منطقة البحيرات فى انجلترا ويفصمانها فى الهند ـ ومسز مور تعقد صداقة وثيقة مع عزيز فى المسجد فى وقت قصير ، ولكنها تفقد اهتمامها بالعالم وحتى بأولادها بعد تجربتها فى الكهوف ـ وفيلدنج يشعر بالراحة والانسجام بعد انتقاله من الهند الى بلاد البحر المتوسط .. الخ

ومن كل ما تقدم يتضح أن تسلسل الاحداث ، رغم حبكه وتشعبه عادة فى فورستر ، فهو ليس هاما لذاته . بل ان الكاتب يكيفه حسب احتياجات الموضوع وحسب اهدافه عامة . وبذلك تتهيأ له الفرصة لعرض وجهات النظر والمشارب ودخائل النفوس وردود الفعل الخ .. وهى باختصار تصوير التفاعل بين الفرد والمجتمع وبين الفرد والبيئة فى ظروف معينة ـ وتلك الظروف فى قصتنا هى : غرابة الهند ووعورتها وتنوع عناصرها ـ ثم ظروف الحكم الاستعمارى والتفرقة العنصرية وضيق أفق الهنود الانجليز وعدم تعاطفهم أو اتصالهم بالوطنيين .

وموضوع فورستر الاساسى الذى يحكم تسلسل الاحداث هو الذى يرد ذكره فى أول لقاء فى القصة بعد وصف مسرح أحداثها ، اذ يجتمع الهنود الوطنيون فى بيت حمد الله المحامى الهندى بناء على توجيه رؤسائه ـ وهو ناجحة مع الانجليز ؟ وفى انجلترا أم فى الهند ؟ ومع انجليز أم مع هنود انجليز ؟» ويختار فورستر لهذا الغرض عزيز الهندى المثقف ، وفيلدنج الانجليزى المستوطن المستنير ، كطرفين فى علاقة صداقة تبشر بالنجاح ـ وكل اللقاءات والتطورات التى تسبق العلاقة أو تتلوها غرضها الاساسى هو تصوير تلك العلاقة ومؤثراتها وما يصادفها من عقبات أو تطورات ـ تصويرها فى جو واقعى تشوبه ظروف الاستعمار المهينة الظالمة ـ والقصور العاطفى والاجتماعى لدى المستعمرين، وخوف الشعب المستضعف من بطش المستعمر، ذلك الخوف الذى يجعله يكبت مشاعره وينافق ويخشى ذكر الحق ويفقد الثقة فى حكامه .

ويفيد فورستر أقصى فائدة من كل لقاء من بدء القصة حتى نهايتها ، ولو أن الجزء الاول من القصة (المسجد والكهوف) أكثر حيوية ووضوحا من الجزء الاخير. وتحقق هذه اللقاءات تنوعا فى وجهات النظر perspectives ويمر كل شخص من أشخاص الرواية بتجارب حية يمكن لكل منها أن تكون قصة مستقلة .

تلك هى العناصر المختلفة التى تتكون منها قصة «رحلة للهند» كان لابد من ايضاحها متفرقة ومستقلة حتى يتبين القارىء تعددها وتنوعها ودرجة تشابكها فى القصة ـ وايضاحها هو نفسه تحليل للقصة بطريق غير تقليدى ـ

ويبقى أن نرى كيف حبكها فورستر كلها حتى أصبحت جميعا كاللحن الموسيقى لا يمكن للمستمع ان يميز بين اداء آلة وأخرى فالكل منسجم متعاون مترابط .

تبدأ القصة كما قدمنا بلقاء المسلمين وفيه نسمع لاول مرة عن «رونى» «الولد ذى الانف الحمراء» الذى أهان حمد الله المحامى الهندى بناء على توجيه رؤسائه — وهو نفسه كبير القضاة وهو ابن مسز مور ، ولكنه مغاير لها تماما ، ويرجع الاختلاف بينهما الى تربيته فى المدرسة الخاصة والى انحرافه كغيره فى الهند المستعمرة — وكما يقول المتحدثون «لايحتاج الرجل الانجليزى الى اكثر من سنتين ، والمرأة الانجليزية الى اكثر من ستة أشهر لينحرف كل منهما فى الهند» وسبب الانحراف أنهم يشغلون مناصب لايستحقونها ويعيشون بعيدا عن مجتمعهم الذى يقيم سلوكهم ولا يختلطون بالوطنيين ..

ويتطرق الحديث الى الرشوة ومهارة الهنود الانجليز بالنسبة للوطنيين فى التصرف ازاءها فهم يقبلون الرشوة كما فعلت مسز تيرتون Mrs. Turton عندما قدم لها احد المهراجات آلة حياكة من الذهب الخالص) ولا يؤدون الخدمات التى قدمت الرشوة لها — وبهذا لا يقبض عليهم كما يحدث للهنود المرتشين .

ويعمل فورستر على صبغ هذا اللقاء بالصبغة الشرقية الاسلامية . وفجأة يخطر عزيز للذهاب لرئيسه بناء على طلبه — وعزيز طبيب وميجور كالندر رئيسه — ولكنه لايجده ولايجد حتى رسالة منه — وتأخذ مسز كالندر عربة عزيز دون استئذانه ، وعندما يظهر موافقته على مافعلت ، تنصرف دون أن تشكره .. فتمتلىء نفس عزيز بالمرارة لهذا الاهمال . ويتجه نحو المسجد يستمد منه الصبر والهدوء .

ويقابل مسز مور هناك صدفة ، وتبدأ المقابلة بسوء تفاهم ، ولا تلبث أن تتوثق بينهما عرى الصداقة لانها كما يستنتج عزيز — غير باقى السيدات الانجليزيات — انها تحترم المسجد ومشاعر من فيه وتؤمن بالله ، وتعتمد على الوجدان ، كالشرقيين ، فى الحياة وفى التعامل . ويثق فيها عزيز فيطلعها على ما يلحقه من اساءات من مسز كالندر وغيرها وينفعل وهو يتحدث :

« كان منفعلا أولا بما أصابه من اساءات ، وثانيا لانه وجد من يصغى اليه ويتعاطف معه » . ومسز مور كما تذكر هى احدى الزائرتين اللتين لم تتأثرا بعد بظروف الهند . والواقع أن التقارب بينهما أساسه انسانيتهما وتلقائيتهما — وهو تقييم للاثنين فى وقت واحد . وللمسجد وجوه أثره فى تلك العلاقة — ويسعد عزيز ويشعر براحة نفسية قصوى بعد هذا اللقاء — وهو ثالث فرصة لتقييم شخصيته وعرضها للقارىء — ولقد تساءل احد النقاد ، شونفيلد فى مقال له (Encounter, Jan. 1962) « لماذا اختار فورستر عزيز وليس جوديول شخصا أول فى قصته ؟ » واعتقد ان وضوح عزيز وتلقائيته وصفاء ذهنه نسبيا كان لها جميعا الاثر فى هذا الاختيار — وهو أصلح حتما لعقد علاقة شخصية ناجحة من جودبول بشخصيته المعقدة الغامضة الوصولية .. وينجح فورستر عن طريق هذا اللقاء فى عرض تجربة ناجحة فى ربط أواصر صلة — انسانية جديدة .

ثم تعلم مسز مور فى سياق الحديث — ويعلم القارىء منها — ان النادى الانجليزى محرم على الهنود الوطنيين — وهكذا يبدأ خيطان جديدان من خيوط القصة وهو التفرقة العنصرية وعزلة الانجليز عن الهنود مما يحول دون قيام علاقات بينهم .

ثم نشهد لقاء جديدا فى بيئة جديدة — الهنود الانجليز ومعهم الزائرتان مس كويستد ومسز مور فى النادى الانجليزى — ومحور الحديث التفكه برغبة الاولى فى مقابلة الهنود والتحدث اليهم — وهو يمثل المواقف الاجتماعية الفكاهية فى فورستر وجين أوستن ويكشف عن قصور الانجليزيات عاطفيا وتحاملهن وتحاملهن عنصريا ، وعدم أحقيتهن للمراكز التى يشغلنها ، ويتكشف هذا للقارىء وللزائرتين — فيكون مثارا لتعجبهما وقلقهما — وتقول زوجة كالندر من تجربتها كممرضة باحدى المستشفيات .. « ان افضل خدمة تسديها لمريض هندى هى ان تتركه يموت » فترد مسز مور متسائلة وقد استاءت لهذا القول : « وماذا لو ذهب الى السماء » ؟ ولكن الاخرى لا تبالى . وتقول أخرى لمس كريستد : « لا تحاولى مقابلة الهنود او معرفتهم — فانهم يفقدون احترامهم لنا بمجرد أن يعرفونا جيدا » وتقول ثالثة متفكهة « انها تريد لقاء الهنود .. كأن المرء يستطيع تحاشى لقاءهم ! » ويعلم رونى بمقابلة أمه لعزيز وحديثها معه فيغضب ويلومها لانها لم « تنبه بنبرات صوتها أنه هندى مسلم » وهكذا تتكشف الروح العدائية وعدم الثقة والتحامل العنصرى بابلغ صورها للزائرتين الجديدتين :

ويتبع ذلك لقاء عزيز وفيلدنج فى بيت الاخير لاول مرة — وهو جديد أيضا فى كل شىء ولكن يعتمد على المقارنة بما سبقه من لقاءات .. فهو يصور شخصية فيلدنج المستنيرة النادرة بين الانجليز المستوطنين ومرجع ذلك — كما تقدم — أنه مثقف ويخدم التربية (لا الاستعمار) . ولايعرف التحامل العنصرى لانه نشأ ونضج فى الصين حيث لاتوجد عنصرية . وتظهر ملامح جديدة من شخصية عزيز — وتتوطد الصلة بينهما — كما توطدت من قبل بينه وبين مسز مور — بسرعة فائقة — لان فيلدنج يتجاهل الرسميات ويحذف الالقاب فى معاملاته وأحاديثه — ويستعين فيلدنج بعزيز فى ضبط ياقته فيعيره الاخير مايثبت به ياقته هو — ويشكو فيلدنج من الياقة المنشاة ، فيقول عزيز انه يلبسها تحاشيا لمضايقات الشرطة اذا اكتشفوا أنه هندى . أما رونى فيهتم بالياقة أكثر من اهتمامه بعلاقاته مع الوطنيين .

وتتبع هذا حفلة التعارف التى يدعى لها الهنود

الوطنيون والانجليز ليتعرفوا على الزائرين وليضيقوا الفوارق بينهم — ويتقن فورستر تصوير الموقف بكل دقة وواقعية — فمسز تيرتون المضيفة المتعجرفة تقول ان زوجها سيحضر حالا لبدء «الشغلة» to start the thing وقد وصل الضيوف فعلا قبل المضيف — ولكنهم يقفون بعيدا ولايجدون من يحييهم — ويظهر شعور الشعوب المستضعفة بالنقص أمام المستعمر : فتحاول الهنديات الحديث بالانجليزية وهنا تنصح مسز تيرتون باقى الانجليزيات أن يكن على حذر لان الهنديات يفهمن لغتهم .. وتعتذر مور لعدم معرفتها للغة الاوردو (من لهجات الهند) لانها وصلت حديثا من انجلترا . ولكن مسز تيرتون تطمئنها بانهم يتكلمون الانجليزية ، وتتحدث عنهم «كما لو كانوا عجائب لا بشرا» وتقول أخرى انها لاتعرف من الهندية الا أفعال الامر لانها لاتستعملها الا مع الخدم . وهكذا يخيب أمل الزائرتين فى الحفل وتخجلان لسوء معاملة الانجليز للوطنيين .

ويتلو هذا اللقاء الموقف الذى تقدم ذكره فى منزل عزيز — وهو يهيىء فرصة المقارنة بين عزيز وبانا لال الهندوسي ، فهما طبيبان ولكن الثانى يثير سخرية من حوله، لاخفائه الحقائق واخضاعها لاغراضه الشخصية .

وبعد اللقاء فى منزل فيلدنج تأتى الرحلة المشئومة للكهوف — ينظمها ويتفانى فى الكرم عزيز ليرضى الضيفتين وفيلدنج — وهو نفسه لايعرفها — ويبالغ فى الضيافة والكرم ولكن لسوء الحظ — أو بالاحرى لتأثير الكهوف العدائى والفوضوى — (وهى ترمز لوعورة الهند وغرابتها) ، تفشل الرحلة وتنتهى باعتقال عزيز الذى كان يؤجل شكر مس كويستد له حتى نهاية الرحلة . ويعتقل عزيز بكل تعنت وعنف ، فتنهار مقاومته ويفقد ثقته بالجميع ويتألم لاثر ذلك فى سمعته ومستقبل أولاده — أما الانجليز فيجدونها فرصة للتنكيل بهندى جرؤ على استضافة الانجليز والوقوف منهم ، على قدم المساواة . وتظهر السيدات عطفا مبالغا فيه على مس كويستد ، فيسمونها « الضحية » ويسمون رونى « الشهيد » . وبدل أن يحاولوا استيضاح الحقيقة يعقدون الامورو ينظرون للموقف خلال تحاملهم العنصرى ، ويصممون على أن عزيز مذنب ، بينما مس كويستد نفسها غير واثقة من ذلك —حتى أنها «تعاود صلواتها للمسيحية بعد أن تركتها سنوات طويلة من التحرر الفكرى» . وتحاول التغلب على تأنيب ضميرها «الصدى الذى تسمعه» دون جدوى — وفيلدنج ومسز مور واثقان من براءة عزيز — ولكن لاينصت لهما أحد — بينما يحاول رونى القاضى التخلص من أمه بارسالها لانجلترا قبل المحاكمة حتى لاتقول الحق — وهكذا نرى أنه لايحرص على العدالة رغم كونه كبيرا للقضاة .

وأخيرا يأتى موعد المحاكمة، وهو موقف حى قوى مفعم بالمعانى والنقد اللاذع — فالانجليز يأخذون مقاعد خاصة معهم للمحكمة كما يأخذون «الشامبانيا» استعدادا للنصر ، وكأنهم ذاهبون الى مرقص أو مقهى لا الى محكمة — ويحاولون الجلوس على المنصة مع القاضى للتأثير على الشهود .. ولكن القاضى الهندى يجرؤ على أن يطلب منهم العودة لاماكنهم وهو ينظر فى أوراقه .

وتنتهى المحاكمة باعلان مس كويستد تنازلها وبراءة عزيز — ويثير هذا ثائرة الانجليز فينقمون عليها ويتركونها وحيدة — أما عزيز فيحمله الهنود على أكتافهم ابتهاجا — ولكنه لايشعر بالنصر، فقد تألم كثيرا ولايمكنه أن ينسى كل ماعانى — كما أنه يشعر بالمرارة لان حريته وحرية كل هندى رهن نزوات الانجليز — يتهمونهم اليوم ويبرئونهم بعد أن يصيبهم من الاهانات والآلام مالايستطيعون نسيانه طول حياتهم .

وهكذا يفقد الانجليز صديقا مخلصا بسبب طيشهم وتزمتهم وباختصار ينقلب عزيز ضد الكل حتى ليفقد ثقته بفيلدنج نفسه — حتى اذا ماعاد الاخير من انجلترا بعد فترة تنقشع سحب الشك والفتور بينهما ، ولكن عزيز يؤكد أنه لن تقوم بينهما صداقة مادام الانجليز يستعمرون بلده— ويؤكد انه لابد أن يطردهم هو أو أولاده وحينئذ يمكنه هو وفيلدنج أن يصبحوا أصدقاء .

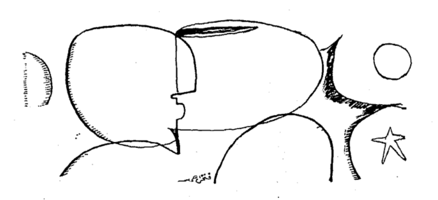
وواضح ان هذه الخاتمة للقصة لاتوحى بأن فورستر يقول كما قال كبلنج من قبل «الشرق شرق والغرب غرب .. ولايمكن أن يلتقيا» بل ان فورستر يؤكد عن طريق شخصيات عزيز ومسز مور وفيلدنج وحمد الله وغيرهم أن العلاقات الانسانية يمكن أن تقوم فى الهند (وفى مثلها بالطبع) اذا مازال عنها الاستعمار ومساوئه .

وبعد فالقصة زاخرة بالمعانى والشخصيات والاحداث ولكن المجال لا يسمح بايرادها جميعا — والافضل للقارىء بعد تلك المقدمة ان يقرأها بنفسه — وحينئذ لابد أن تتكشف له بكل معانيها وقيمها .

ومهما قيل عن القصة من أنها فقدت أهميتها لانتهاء الموقف الذى تعالجه — أو أن فورستر لا يحقق كل أهدافه وطموحه — فقد حقق فورستر الكثير — وسجل فى قصته مواقف تتكرر فى بلاد غير الهند ، وبذلك أنار الطريق لمواطنيه ولمن يجدون أنفسهم فى مثل موقفهم . واذا كان التشاؤم يغلب على القصة وأحداثها فلانها تعالج واحدة من مآسى الانسانية هى استعداد الانسان لاخيه وتحامله عليه وسلبه لحريته ولحقه فى الحياة الكريمة ، وتعالج تلك المأساة عن تجارب حية واقعية — وبروح انسانية راقية ..

وبعد فما دمنا بصدد تقييم فكر فورستر وفنه — فلابد ان نعترف له بالفضل فى تنوير الاذهان وقول الحق عن طريق فن راق سخره لتحقيق أهداف سامية وخلق تجارب انسانية خالدة .. و «رحلة للهند» لابد أن تبقى دائما مثلا قيما وحافزا قويا لكل قلب او عقل أو قلم متحرر، يبدأ جولته منها لينطلق ويسترسل فى مجالات الفكر الحر والالتزام الادبى بأرقى صوره ومعانيه .

لطفية عاشور





د. عز الدين إسماعيل

اذا كان شاعرنا جماع يلح على تأكيد المعنى الانسانى للانسان ، كل انسان ، فانه بذلك يؤكد مرة أخرى وبطريق غير مباشر وحـــدة الانسانية ، وهو عندئذ يلتقى مع نفسه فيما سبق أن اكده لنا من ضرورة وحدة الكفاح الانسانى على المستوى الجماعى . وفى هذا وذاك يرتد شاعرنا بوضوح الى الاصل العام الاول الذى صدر عنه وهو «وحدة الوجود السعيدة» .

بين الشعراء وشعرهم غرام لايستطيعون ان يخفوه، بل قل أن نجد واحدا منهم لايبوح به على نحو او آخر . فالشاعر عندما يحاول الاستخفاء بشخصه وراء الكلمات – أى وراء الشعر – لايكون ذلك تنازلا منه عن نرجسيته بل ازاحة لهذه النرجسية الى موضوع الشعر ذاته .

ومن ثم فان الشاعر – اذالم يحدثنا عن نفسه حديثامباشرا – يأخذ في الحديث عن شعره بطريقة تحملنا على الاهتمام بهذا الشعر ، الذى هو فى الوقت نفسه اهتمام فى الدرجة الاولى ، وبطريقة غير مباشرة ، بالشاعر ذاته . وهذا يفسر لنا ظاهرة غرام الشعراء بشعرهم وحديثهم عن هذا الشعر، فليس هذا الا نوعا من النرجسية غير المرضية ، التى يصاب بها كل الناس ، مع تفاوت أنصبتهم منها ، وقد نقلها الشاعر من ذاته الى مبتدعاته .

ومهما تعددت مداخل الشعراء للحديث فى أشعارهم

عن شعرهم وعن علاقتهم به فان الامر لايخرج فى تحليله الاخير عن كونه تعبيرا مقنعا عن رضاء الشاعر عن نفسه واعجابه بها . حتى عندما يحدثنا الشعراء عما يلاقونه من عذاب الكلمة الشعر ، وكيف ان الشعر بالنسبة اليهم بلاء لم يمكن دفعه ، وان ابتلاءهم به يمثل محنتهم الكبرى — حتى فى هذه الحالات لايكون الشعراء قد تنكروا لانفسهم وكفوا عن الاعجاب بها — **فالعذاب الشخصى الذى يلاقيه الشاعر من الشعر مايلبث أن يجد التعويض المرضى من الشعر نفسه ، بمعنى ان المعاناة التى يلقاها الشاعر تنتهى حين ينجز عمله الشعرى بسعادة ومتعة ورضى ،** فاذا «**السلب**» الذى يتمثل فى هذه المعاناة يتحقق «**ايجابا**» فى العمل نفسه . ومن هذه الوجهة كان الوصف الذى يرتضيه الشعراء لانفسهم ، وهو أنهم «شموع تحترق لكى تنير للاخرين» ، فهذا المجاز أدل على الحقيقة من أى تعبير حقيقى ، لانه يعبر عن حالة التحول التى يؤدى فيها الفانى الى الخالد ، التى يتم فيها «الاعدام» لحساب «البقاء» ولعل فى هذا منطقا كافيا يبرر به الشعراء لانفسهم ، ونبرر به نحن كذلك ، تحملهم لالوان المعاناة فى سبيل أن يبدعوا عملا فنيا .. فهم مقتنعون بأنهم — بوصفهم أشخاصا كسائر الاشخاص — مصيرهم الفناء ، أما الفن فباق ، وهمبابداعهم للاعمال الفنية يحولون انفسهم من «كيان» متناقص حتى التلاشى الى «وجود» باق على الدوام .

وقد أجمل الشاعر السودانى «**ادريس محمد جماع**» هذه الحقيقة فى بيته الذى يقول فيه :

تذهب الســاعات من عمري قربانا لفني

فهو يدرك جيدا أنه يقدم نفسه وحياته قربانا على مذبح الفن ، ولكن هذا الجليل الخالد — الفن — سيظل يحمل اسمه فيدخر له وجوده لا عبر الساعات والايام بل على مدى الايام وخلف الزمن . وبهذه الطريقة يهزم الشاعر الزمن ، يهزمه بفنه ، الذى يظل حيا نضرا على أفواه الناس وفى نفوسهم :

لحظات من حيــاتى أودعت سر الخلود
ولقد تعبر أعمارا الى غــير حــدود
أنا من نفسى الى غــيرى يمتــد وجــودى

ولااعتقد أنه من باب الصــدفة المحض أن سمى الشاعر جماع ديوانه «**لحظات باقية**» ففى ضميره أن تلك القصائد التى يضمها هـذا الديوان ان هى الا تجسيم لحقائق الحياة الجوهرية التى تتجاوز الزمن دون أن تتأثر به أو تتغير بتغيره .

ويحدثنا جماع فى مقطع من مقاطع قصيدته «**من دمى**» عن موقفه من الشعر وعلاقته به ، فاذا هو فى بداية المقطع يربط بين شعره ومشاعره ، وكيف أن الشعر ليس الا تجسيما لتلك المشاعر التى تمور فى نفســه مترددة بين الحزن والسرور ، مشتملة بذلك على التجربة الانسانية بكل تناقضاتها وأبعادها المتضادة .. **ولعل فى هذا تقريرا كافيا لكون الشعر هو الصورة التى يتحول اليها وجود الشاعر.** وفى ختام المقطع يتحدث الشاعر عن الشعر اطلاقا فاذا هو يتغنى به وله ، ويرى فيه الحقيقة الجوهرية المصفاة ، التى تبعث المتعة فى النفس الانسانية على مدى الزمن :

هـل ســألت الزنبق الفواح عن سر العبير
مثله أرســل شـــعرى ، انه فيض شعورى
انه آهـات أحــزانى وانغــــام سرورى
انه أنفـاس روحى واختلاجـات ضـــميرى
وجد الشعر مع الاحســاس فى أولى العصور
هو فى الدنيــا مــدام عتقت منـذ دهـــور
سـبح الاول فى نشـــوتها مثـل الاخــير

وفى قصيدة أخرى للشاعر بعنوان «**خلود الشعر**» نجده يكمل لنا صورة العلاقة بين الشاعر وشعره ، ويؤكد لنا المضمون النهائى لهذه العلاقة ، وهو تمكن الشاعر — عن طريق الشعر — من الافلات من دائرة الفانى الضيقة والدخول الى عالم الخلود الرحب . يقول جماع :

أين سحر القصوروالجيش والجبار أين الندمان أينالساقى
قد محا كل هذه موكب الازمان حتى الصخر المشيد الراقى
سحق الدهر كل ماالهم الماضين شعرا وهاهو الشعر باقى

فهكذا أتت عاديات الزمن على كل ماكان ذات يوم يتفجر بالحياة فمحته ، ولم يبق الا الشعر ، أو لنقل لم يبق الا الشاعر من خلال ماألف من شعر .

ومن كل هذا تتضح لنا حقيقة ولع الشاعر بشعره اطلاقا ثم تعبيره أحيانا عن هذا الولع ، فليس ذلك الولع الا صورة من صور النرجسية .. وليس التعبير عنه الا نوعا من الاعتزاز بالنفس والتغنى بها .

* * *

والمألوف لدى الشعراء الذين يكشفون بوضوح عن نرجسيتهم المزاحة من خلال تغنيهم بأشعارهم ، أو تغنيهم بأنفسهم من خلال اشعارهم ، أن يكونوا رومانتيكيين فى نظرتهم الى الحياة ، وفى منحاهم الشعرى على السواء .

ومن أبرز مايميز هذه النظرة احساس الشاعربنوع من الوحدة الصوفية التى تجمع بينه وبين الطبيعة فتجعل احدهما مرآة للآخر ، أو تجعل الصلة بينه وبينها كالصلة بين الاوانى المستطرقة ، يصب الزائد منها فى الناقص دون تمييز ، ومن ثم تتغلغل نفس الشاعر فى الطبيعة مرة ، كما تتغلغل الطبيعة فى نفس الشاعر مرة ، وهكذا .

على ان هذا التبادل فى التأثر والتأثير يدعو الى شىء من التأمل ، اذ الصحيح ان الانسان هو الذى يضفى على الطبيعة من مشاعره ، وقديما قيـل أن الفنان يلون

الطبيعة بدمه ، وكذلك قرر «كولردج» في بعض أشعاره أن حلة العرس التى يضفيها الشعراء على الطبيعة هي من صنعهم ، ومن صنعهم كذلك كفنها ، أى أن الشعراء هم الذين يضفون على الطبيعة مشاعر البهجة أو الحزن ، فيرونها على هذا النحو أو ذاك ، وفقا لما يختلج فى نفوسهم من مشاعر .. وقديما تساءل شاعرنا الحزين قائلا :

فيا شجر الخابور مالك مورقا
كأنك لم تحزن على ابن طريف ؟!

كأنه يلوم الشجر لانه لم يحزن لحزنه ولم يشاركه لوعته .

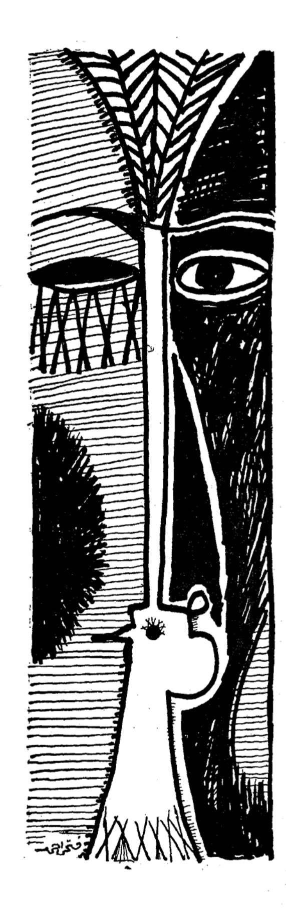
وشاعرنا جماع شاعر رومانتيكى النزعة ، يؤكد لنا ذلك مايقرره عن صلة المشاركة الوجدانية بينه وبين الطبيعة . على أنه لايكتفى بتقرير اتجاه واحد لحركة هذه المشاركة ، أعنى انه لايكتفى بتلوين الطبيعة بمشاعره الخاصة بل انه يترك نفسه كذلك للطبيعة تلونها باللون الشعورى الذى تريد . يقول :

شاركتنى هذه الاكوان افراحى وحزنى
فى هنائى يحتسى العالم من نشوة دنى
ارمق الدنيا فالقى بسمتى فى كل غصن
واذا أظلم احساسي ونال الحزن منى
شاع من نفسى شحوب وسرى فى كل كون

فيقرر هنا بوضوح أن الحركة تتجه من نفسه ، من مشاعره الخاصة ، الى الطبيعة .. وفى المقطع التالى يقرر الشاعر الحركة فى الاتجاه المقابل ، أى انتقال الشعور من الطبيعة الى نفسه ، فيقول :

مثلما تمتد للروض هناءاتى وبؤسى
يفرح الروض فتحيا فرحة منه بنفسى
ويغنى فتغنى بين أمواه وغرس
وحنان العش دفء فى دمى يغمر حسى
واذا هدم شاعت وحشة منه بنفسى

فى المقطع الاول يعبر الشاعر عن النظرة الرومنتيكية للطبيعة ، وكيف أنها تكتسب الوانها الزاهية البراقة ، أو القاتمة الماحلة ، او لنقل بعبارة أخرى كيف أنها تكتسب الدلالة وتصبح ذات مغزى من خلال الحالة الشعورية التى يعانيها الشاعر نفسه . وفى هذا المنظور تظل الطبيعة تمثل وجودا حياديا ، **لا هو ايجابى ولا هو سلبى ، اى وجودا من نوع خاص ، فيه من الايجاب بمقدار مافيه من السلب ، أو ليس فيه ايجاب ولا سلب ، ولكنه ليس عدما** . لكن هذا الوجود يتحرك نحو الايجاب ، أى تتحدد له صفات وخصائص مميزة ، هى الصفات والخصائص التى يضفيها الشاعر نفسه على هذا الوجود . وهذا العمل الذى يقوم به الشاعر فى اضفاء الصفات الخاصة



على الطبيعة ، واعطائها اللون والطعم والمغزى ، هو عمـل «انسانى» من الطراز الاول ، والمقصود بصفة الانسانية هنا هو كون هذا العمل تعبيرا عن الرغبة الكامنة فى نفس الانسان لان يجعل وجود الاشياء الخارجية امتدادا لوجوده الشخصي ، ى يصبح الوجود الانسانى محورا للوجـود الطبيعى، أو مايسمى بالعالم الاصغر microcosmos محورا للعالم الاكبر macrocosmos وفى اطار هـذا المعنى يمكننا أن نقول : ان الشاعر — فى مثل هذه الحالة — «يؤنسن» الوجود أو «يؤنسه» ، أو لنقل — حتى لانغضب اللغويين — انه يضفى عليه طابعا انسانيا ..

أما المقطع الثانى فيعبر فيه الشـاعر عن عملية عكسية للعملية السابقة ، حيث تكون الطبيعة ممثلة لوجود ايجابى فعال ، يصدر عنه عامل التأثير ويمتد الى النفس البشرية . واذن فالوجود الطبيعى فى هذه الحالة وجود قائم قبل الانسان وله صفاته الذاتية الخاصة ، والوجود الانسانى يتشكل وفقا لذلك الوجود الطبيعى وعندمواجهته له أو احتكاكه به . فعندما «يفرح الروض» — كما يقول الشاعر — تنتقل هذه الفرحة الى الشاعر نفسه فيستشعر نفس الشعور الذى تستشعره الطبيعة — اذا صـح على الاطلاق أن الطبيعة فى مقدورها أن تستشعر . وهنا موضع التأمل ، فربما كان من السهل علينا أن نتمثل كيف يمكن ان «يؤنسن» الانسان الطبيعة ، ولكن من الصعب حقـا نتمثل فى الطبيعة مشـــاعر خاصة ، وأن نتصور هـــذه المشاعر تنتقل من الطبيعة لكى تحرك نفس الانسان بحركتها الخاصة . ولسوف تنهار قيمة الموقف كله هنا لو بزغت كلمة «المجاز» فقيل — بلغة تقليدية — ان الطبيعة انمـا تستشعر على المجاز لا على التحقيق ، والا فالمستشعر هو الشاعر نفسه ، ينظر الى الاشياء بنفس عينه ولكنه يدركها بعين نفسه .. عندئذ تنهار كل الطرافة فى نظرة شاعرنا ، حيث يحال الامر فى الحالة الثانية على الحالة الاولى ، ويصبح التعاكس بين الحالتين مجرد تعاكس لفظى صرف، مجرد صناعة كلامية لاتعبيرا عن حقيقة وجودية جوهرية .

هل الامر فى هذا المقطع الثانى لايعدو حقا أن يكون **صورة عكسية لفظية لما يحمـله المقطع الاول من معنى ؟** الواقع انه كثيرا مايؤدى مجرد العكس اللفظى للمعنى الى معان جديدة لم تجل فى نفس صاحبها عند الوهلة الاولى . يحدث هذا فى الكلام العادى كما يحـدث فى الشعر على السواء . ومن ثم ربما كان من الصعب علينا أن نقرر ماذا كان شاعرنا قد اهتدى الى ذلك المعنى العكسى ، أعنى تكيفه النفسى وفقا لما تبديه الطبيعة ذاتها من مشاعر ، عن طريق التلاعب بالالفاظ ، علما بأن هذا المعنى هو خلاصة مجموعة من التجارب والمواقف الشعورية التى مر بهـا الشاعر . والفيصل فى مثل هذه الحالة لايمكن أن يكون تقديرنا الشخصى أو تفكيرنا العقلى الصرف ، والا أنكرنا كثيرا من صور التفكير الشعرى ، وانما الواجب علينـا عندئذ أن نستكشف ما اذا كان لهذا المعنى رصيد حقيقى من تجارب الشاعر ، وذلك عندما نجد أصداء هذا المعنى تتجاوب — على نحو أو آخر — فى قصائد أخـرى له . **والواقع أن المتأمل فى شعر جماع سيجد مايقنعه بأن الامر هنا ليس مجرد مجاز أو تلاعب بالالفاظ ، بل تعبيرا صادقا عن اقتناع نفسى من جانب الشاعر بأن الطبيعة حقيقة قائمة مستقلة عن مشاعرنا الخاصة حتى اذا وصلنا الى مقطوعته المسماة «طريق الحياة» قرأنا فيها قوله :**

ان الحياة بسحرها نغم ونحن لها صدى

أدركنا فى وضوح أن الشاعر لم يكن يتكلم بالمجـاز بل يعنى حقيقة مايقول .

فاذا تأكد لنا صدق الشاعر فى تعبيره عن استقلال الطبيعة بكيان خاص كصدقه فى التعبير عن المشاعر الانسانية وتشكيلها للاشياء الطبيعية واعطائها مغزى — كنا عندئذ كمن يسلم بصـدق مقولتين متناقضتين ، وهـــذا غير منطقى .

ومرة أخرى ننتبه الى أننا لانستطيع — ولاينبغى لنا — أن نتعامل مع الشعر بهذا المنطق الجاف ، فالحقائق الادبية أكثر مرونة ، وربما كانت — رغم ذلك ، أو قل بسبب ذلك — أكثر جوهرية . فالشاعر لم يتناقض مـع نفسه حين جعل الانسان يؤثر فى الطبيعة كما جعل الطبيعة تؤثر فى الانسان ، بل انه بذلك قد عبر عن وجهين لحقيقة واحدة ، هى حقيقة **«التمازج بين الانسان والطبيعـة»** والشاعر بذلك يخرج من المنطقة «الجدلية» ، أو — ان شئنا الدقة — يبتعد عنها ، فربما بدا من التعسف أن نطرح عليه هذا السؤال : هل الشعور (الفكر) سـابق على الطبيعة (الوجود) أم أن العكس هو الصحيح ؟ فالشاعر فيما يبدو لم يفكر فى القضية اطلاقا على هذا النحو ، بل الغالب أن فكرة «وحدة الوجود» هى التى كانت فى خلفية عقله حين راح يتأرجح بين ذاته والطبيعة . **انه أقرب الى تأكيد موضوعية الذات وذاتية الموضوع ، بما يمكن أن يعنى — بتعبير آخر — تأكيد الوحدة المقدسة بين الذات والموضوع .**

وجماع فى هذا ينتمى انتماء صريحا الى مجموعـة الشعراء الذين تشغلهم القضايا الانسانية ذات الطـابع التعميمى ، كقضايا الحرية والعدالة والحق ، يفرون اليها لعدم كفاية فعل التمرد فى نفوسهم وعدم ايجابيته ،فيلوذون بها من حيث هى أطر انسانية عامة تمثل وحدات منسـجمة سعيدة ، كتلك الوحدة المنسجمة السـعيدة بين الذات والموضوع . **ولو أن فعل التمرد أدرك موضوعه المبـــاشر ادراكا محددا ، أى تمثل الموضوع قائما بأبعاده الخاصة ومحددا فى الزمان والمكان ، اذن لوجد فعل التمرد الكامن فى نفس الشاعر فرصة لان يصبح ايجابيا وفعالا .**

وربما كان من واجبنا الآن أن نحاول التعرف على أبعاد عالم جماع الشعرى ، وعلى المحاور الرئيسية التى يدور حولها هذا العالم . وربما اتضح لنا فى وقت من الاوقات الى اى مدى يرتد عالمه هذا - بأبعاده المختلفة - الى فكرته فى وحدة الوجود .

وكل من يتصفح شعر ادريس محمد جماع ويحاول تمثل البنية الفكرية لهذا الشعر أو خلفيته الفكرية - كما نقول فى بعض الاحيان - يدرك أنه قد دخل فى عالم ممزق، أو عالم يريد - أو كان ينبغى له - أن يكون موحدا ومتآلفا ومنسجما وسعيدا ، ولكنه يعانى تمزقا جوهريا بين اطاره الفكرى المجرد وواقعه المعيش ، **ومن ثم كانت مأساوية هذا العالم .**

فاذا كنا قد لاحظنا من قبل أن الشاعر قد أكد لنا الوحدة الشعورية بينه وبين الطبيعة ، وتعاكس مافى نفسه ومافيها من أحاسيس ، فاننا نقدم الآن ملاحظة جديدة هى أن الشاعر فى موقفه من القضايا الذاتية والقضايا الموضوعية على المستوى الواقعى لم يعكس نفس الرؤية ونفس الفهم، أعنى تعاكس الذاتى والموضوعى أحدهما مع الآخر ، وامتزاجهما الواحد بالآخر ، أو احتواء كل منهما على الآخر أو على قدر منه ، بل فصل هذه القضايا وتلك فصلا يعارض بل ينافى فكرته فى ذاتية الموضوع وموضوعية الذات التى استشعرها فى موقفه من الطبيعة .

وهنا يبرز لنا الصدع المأساوى الرئيسى فى عالم جماع ، ذلك العالم الذى لم يستطع أن يكون متآلفا ومتجانسا ، فهو على المستوى التجريدى عالم متمازج متآلف ولكنه على المستوى الواقعى يتلاشى فيه التوتر بين الذات والموضوع ، فتصبح الذات بعيدة بقضاياها عن الموضوع وقضاياه . وهنا يكمن جوهر مأساة شاعرنا جماع ، فقد استطاع أن يوحد بين مشاعره والبنية المادية للوجودمتمثلة فى الطبيعة ، ولكنه رغم ذلك - أو لعله بسبب ذلك - لم يستطع أن يوحد بين قضاياه الشخصية وقضايا مجتمعه. بعبارة أخرى لم يستطع الشاعر أن يرى نفسه فى المجتمع، ويرى المجتمع نفسه ، بنفس القدر الذى رأى به نفسه فى الطبيعة ورأى الطبيعة فى نفسه . **وهذا يفسر لنا فى سهولة الآن كيف يجتمع التشاؤم والتفاؤل فى شعره فالتفاؤل موقف نفسي مرتبط عنده بتحقق الوحدة الوجودية السعيدة ، على المستوى الفكرى أو التجريدى ، والتشاؤم مرتبط عنده بالواقع المعيش وعلاقته به .** فشاعرنا متفائل على مستوى الوجود من حيث هو فكرة ، وهو فى الوقت نفسه متشائم على مستوى الوجود من حيث هو واقع . يقول :

يغالب محنتى أمل مشع وتحيا فى دمى عزمات حر

ويقول فى مقطوعته المسماة **((ظلمات وشعاع))** (والعنوان نفسه يحمل كل المغزى الذى نستشهد له ،حيث ينقسم الوجود الى عالم مظلم كئيب وآخر فياض بالنور والبهجة) :

وفلسفتى فى الظلام الكثيف ترى لمحة من سنى ومضه

فمهما تكن المحن التى يعانى منها الانسان فى حياته الواقعة ، وفى علاقته بالآخرين ، مايزال هناك عزاء فى أشعة النور التى تلوح له بين الحين والحين وقد غمرت الكون وامتدت الى روحه فأنعشت فيها الامل . وعندئذ يبدو لنا جماع وكأنه يحاول أن يتخطى اليأس والتشاؤم ، وأن يصنع من مأساة الانشقاق بين عالم الفكر وعالم الواقع كما يعيشهما بنية متوازنة لا منشقة على نفسها . ولكن هذا لايعدو أن يكون محاولة لازاحة النفس من عذاب كامن فى أعماقها ، وليس من السهل الخروج من ربقته . فالمأساة ولاسبيل الى التهوين من شأنها ، بل ربما كانت حدة هذه المأساة هى العامل الحاسم فى رؤية الشاعر للاشياءوللعالم من حوله .

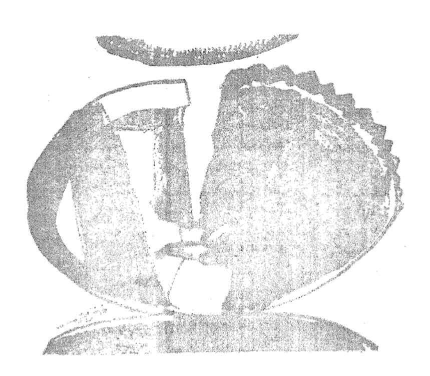
وينبغى لنا أن نتوقف الآن مع الشاعر فى قضاياه الذاتية ، تلك التى تمثل جوهر المعاناة الشخصية ، التى تمثل محور التمرد - وان يكن سلبيا - على هذا العالم .

وأول مانلاحظه فى هذه الناحية هو أن الشاعر قد شغلنا بخطورة مايعانيه من عذابات وآلام حتى صار من الصعب علينا تجاوز هذا الجانب من المعاناة الشخصية كما عبر عنه فى شعره .

وكل من يراجع قصيدته المسماة **((صوت من وراء القضبان))** يجد نغمة الاسى تطالعه فيها من بدايتها حتى النهاية . ورغم أنها قصيدة ليست بالقصيرة ، ورغم أن الشاعر قد شغلها كلها بالحديث عن معاناته الشخصية - رغم كل هذا غلبت على القصيدة مسحة التعميم وطابع الشمولية . فهو منذ البيت الاول يحدثنا عن مجهول من الخطب بالغ الخطورة فيقول :

على الخطب المريع طويت صدرى
وبحت فلم يفد صمتى وذكرى

فهذا الخطب المريع الذى طوى الشاعر صدره عليه شىء مبهم بالنسبة الينا وان كان بالغ الخطورة - فيما يبدو - بالنسبة اليه . ومن أجل ذلك فاننا لانستطيع أن نشارك الشاعر فى الاحساس بخطب لم نعرف كنهه ولا أبعاده قد يحدث فى بعض الحالات أن يوجز الشاعر فى مستهل كلامه فيجمل مايأتى فيما بعد فى القصيدة نفسها تفصيلا . وعلى هذا فاننا نشرع فى البحث فى ثنايا القصيدة عما يعيننا على التعرف على كنه ذلك الامر الجليل وأبعاده فى نفس الشاعر ولكننا عبثا نحاول التوصل الى شىء من ذلك فى القصيدة ذاتها . فى البيت الثالث من القصيدة نجد أول محاولة



للتفصيل وان ظلت رغم ذلك مغلفة بنفس ضباب التعميم الذى واجهناه فى البيت الاول .. يقول :

دجى ليـلى وأيامى فصـول
يؤلف نظمها مأسـاة عمرى

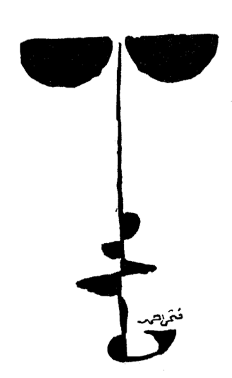
أشـاهد مصرعى حينا وحينا
تخايلنى بها أشـباح قبرى

فالظاهر فى هذين البيتين أن الشاعر يحدثنا عن مأساة كبيرة شاملة تنتظم حياته كلها فتجعل لياليه وأيامه فصولا في هذه المأساة . **ولكن أى مأساة هى ؟** لم يقل لنا الشاعر بعد مايدلنا على شيء من ذلك . الشاعر وحـده هو الذى يحس بهول المأساة ، وهو وحده الذى يتمثلها عندما يشاهد الخاتمة المريرة لحياته . وليس فى مقدورنا أن نقطع هنا بأن قضية الموت مثلا ـ وهى قضية انسانية من الطراز الاول ، عذبت فكر الانسان على مدى الزمن وأثارت همومه ـ هى التى تمثل معاناة شاعرنا وقضية عذابه ، **فليست المسألة أن نتحدث عن الموت حتى تكون هناك مأساة حقيقية ، بل لابـد أن يكون الصـعود أو الهبوط الى موضوع الموت نتيجة تطور لمعاناة وجـودية حقيقية** . وهذا هو الشيء الذى نعتقده فى قصيدة شاعرنا. حقا أنه يحدثنا فى البيت التالى كيف أنه يستشعر حياة السجن داخل هذا الكون على رحابته ، حيث يلوح الموت فيه للشاعر حيثما تقدم . وكأنه بذلك يتحدث عن الكون ـ الشرك أو المصيدة التى وضعت لتصيد الانسان حيثما كان . ومن هنا يجد الانسان نفسه مضطرا للتقوقع داخل نفسه ، يجتر عذاباته وأحزانه ، ثم يقع وشيكا فريسـة للأوهام القاتلة .

هذه المعانى الوجودية وان أدت بالانسان الىالتفكير فى مشكلة الموت من حيث هى قضية انسانية ، لم تبرزلدى شاعرنا على النحو الذى يجعل منها قضية انسانية ، بل ان الشعور ليخالجنا حينما نتأمل فى ذلك البيت بأنالشاعر لم يقصد الى الحديث عن القضية فى اطارها الانسانى ،أى عن الموت من حيث هو أكبر الهموم الانسانية ، بل قصد الى الحديث عن موت شخص حقيقى .. وهذا من شأنه ان يتضاءل بقيمة القضية حين تصبح موضوعا للتناول الشعرى ويؤكد لنا هذا الشعور قوله بعد ذلك :

حياة لا حياة بها ولكن　　　بقية جذوة وحطام عمر

ومع ذلك فليت الشاعر استمر في تقديم تفصيلات من هذا النوع لمعاناته الشخصية ، اذن لحصلنا منه على مبررات نفسية قد تنجح فى أن تشركنا معه فى الاحسـاس بمأساته وان ظلت فى مجملها آخر الامر مأسـاة شخصية صرفا . ولكن الشاعر سرعان مايعود الى الحديث مع نفسه عن أشياء لايعرفها أحد غيره ، وهى مع ذلك أشياء ـخطوب وليست فيما يقول ـ أشياء عادية . يقول الشاعر :



خطوب لو جهرت بها لضاقت
بها صور البيان وضاق شعرى
جهرت ببعضها فاضــــاف بثى
بهـــــا ألما الى آلام غـيرى
كأنى أسمع الاجيـــــال بعدى
وفى حنقى تردد هول أمـــرى

فهنا نجد الشاعر قد عاد الى الحديث عن الخطوب التى ألمت به ، والتى لانعرفها منه فى شعره ، ولاسبيل الى معرفتها الا أن نسأله شخصيا أو أن نكون على صلة شخصية قديمة به حتى نستطيع الالمام بها . وليس هذا ميسرا لكل انسان ، فضلا عن أن القضية المطروحة هى قضية شاعر بعينه وشعره وليست قضية مجرد انسان .. وكل ماجده فى هذه الابيات الثلاثة لايعدو أن يكون مجرد **((توصيف لنوع الخطوب التى ألمت بشاعرنا))** ، فهى خطوب يصعب التعبير عنها ، وليس ذلك الا لشدة هولها فيما يبدو .. وهـــو حينما استطاع ذات مرة **(فى غير هذا المكان بلاشك وفى غير الشعر)** أن يجهر ببعض تلك الخطوب ويفصح لغيره عنها فانه نقل بذلك بعض مايعانيه هو شخصيا من آلام الى الآخرين الذين استمعوا اليه ، وهذا لايعدو هنا بالنسبة الينا أن يكون مجرد اخبار لنا بما حدث ، وكذلك بمـــا يمكن أن يحدث لو أن الشاعر قدم الينا تفصيلات معاناته أو بعضها . والواقع أن قارىء الشعر يتوقع دائما من الشاعر أن يشركه اشراكا حقيقيا فى معاناته ، لانه بغير المشاركة يصعب التفاعل الحقيقى بين الشاعر وقارئه . ومن عجب حقا أن نجد شاعرنا يتوقع ماستقوله الاجيال القادمة من بعده عن «هول» أمره ، وماسيتولد فيها نتيجة لذلك من الحنق . عجيب هذا لان الشاعر لم يشرك قارئه المعاصر ــ فضلا عن قارىء المستقبل ــ فى الاحساس بتفصيلات حية لمعاناته .

وفى الفقرة التالية يحدثنا الشاعر عن العذاب الذى يتقلب فيه على فراشه وكيف أن هذا العذاب كفيل بأن يهز الضمائر الحية الحرة . وكأنه بذلك يحدثنا عن آلام المرض الذى يقعد الانسان فى فراشه ، فهذا المعنى يبـــدأ أقرب المعانى لقوله :

يقلبنى الفراش على عذاب يهز أساه كل ضمير حر

ويؤكد ذلك المعنى البيت التالى حيث يقول :

تطالعنى العيون ولا ترانى فشخصى غيرته سنين أسر

فلابد أن المرض قد برى جسده حتى أصبح لايكاد يرى لشدة هزاله . ولكنه أضاف فى هذا البيت موضوع **((الاسر))** ، دون أن تكون هناك أى مقدمات خاصة لهـــذا الموضوع . ولهذا فأننا نقف عندئذ لنتساءل : **أى أسر هذا الذى يعنيه الشاعر ؟** أهو ذلك الاسر الوجودى ــ اذا صح التعبير ــ الذى سبق أن حدثنا عنه الشاعر حين قرر أنـــه يعيش فى سجن نفســه ؛ لان الكون الفسيح من حوله يرصد له الهلاك فى كل خطوة ؟ أم أنه مجرد الاسر بمعناه الضيق حين يضطر المرض الانسان لان يلزم الفراش ؟ ولكننا عندئذ لانستطيع أن نظفر باجابة محددة ، وان كان السياق يحملنا بالضرورة على أن نتمثل الاسر هنا بوصفه نتيجة للمرض الذى يقعد الانسان ويشده الى سريره .

وكما فاجأنا الشاعر بموضوع الاسر هذا اذا بـــه يفاجئنا كذلك فى ختام هذه القصيدة بيد مبهمة تسلبه النوم وتؤرق حياته ، فتضيف بذلك عذابا الى عذابه . وهذه المفاجآت غير مريحة فى السياق الشعرى ، بخاصة عندما تكون بدايات لمواقف شعورية لم تتطور فيما بعد . فاليد التى فاجأنا بها الشاعر فى بيته الاخير من هـــــذه الفقرة ــ حيث يقول :

وتسلبنى الكرى الا لماما يد من حيث لاأدرى وأدرى

هى يد غريبة علينا وليس لها مدلول واضح أو يمكن استخلاصه من السياق ، ثم انها لا تظهر الا فى هذا البيت ، وهى لذلك تضفى جوا من الابهام قد يتفق ومطلع القصيدة ، ولكنه لا يضيف تفصيلا حيا مما نتوقعه فى صلب القصيدة .

وفى الفقرة الثالثة والاخيرة من هذه القصيدة نجد الشاعر يعزو أزمته أو أسباب معاناته الشخصية الى شر

لايعرفه على التحديد شخص غيره . وهو لذلك يدعو الله أن يقى البـــلاد من ذلك الشر الذى امتد الى حيـــاته واستهدف القضاء عليه . شر ينزع الحياة منذ نزعا رغم ما يمتلىء به صدره من حب الحياة .

عند ذاك يتوقف الانسان لكى يتأمل هذا **«الشر»** الذى يهدد حياة الشاعر ، والذى يدعو الشاعر نفسه الله الى أن يقى البلاد منه .. والواقع أنه من الصعب - أمام هذا التجريد أن يلمس الانسان تحديدا دقيقـا لنوعية هذا الشر الواقع بالشاعر ، الذى يخشى منه أن يقع بالبلاد . ولكن شاعرنا متناسق من نفسه تماما فيهذا الابهام الناشىء عن ذلك التجريد .

هذا الاستعراض السريع لقصيدة «**صوت من وراء القضبان**» يقف بنا على طابع التعميم الذى يحـدثنا به الشاعر عن محنته الخاصة ، حيث تظل هذه المحنة حبيسة فى نفس الشاعر ، مبهمة الابعاد بالنسبة الينا . ومن ثم فاننا نفقد دواعى الانفعال بها ، لان الشاعر لم يشركنا فيها اشراكا حقيقيا ، ولان الشعر ذاته لم يفجر فينا اى طاقات شعورية ، بل اقتصر الامر على اعلان أن هاهنا شاعرا يتعذب وأن خطب هذا الشاعر عظيم .

وهذا النوع من «التوصيف» فى الشعر لايسعف على على أداء الهدف الحقيقى فى التعبير الفنى .. فنحن قد نتعاطف مع الشاعر عندما يحدثنا بذلك الاسلوب التجريدى عن محنته تعاطفا شكليا ، أو نتعاطف معه - اذا شـــئنا الدقة - من بعيد ، ولكنه لايثير فينا اثارة حقيقية الا عنـدما يجعل مأساته مأساتنا ، ومعاناته معاناتنا ، ويندر أن يتحقق شىء من ذلك مع التجريد والتعميم .

واذا كان شاعرنا قد أشار اشارة عامة الى مرضه أو حالته البائسة التى صار اليها فانه ينبغى علينا أن نكون على وعى بحقيقة أن معرفتنا الشخصية بالشـــاعر شىء وتعرفنا على شخصه من خلال شعره شىء آخر .

وهذا يجرنا بالضرورة الى توضيح فكرة قد لاتكون واضحة فى أذهان الجميع ، هى فكرة التعاطف مع الشاعر أو العطف عليه . فمن الناس من يخلط بين التعاطف والعطف ، بخاصة عندما تربط الشخص بالشاعر عـلاقة قرابة أو صداقة أو زمالة ، وعندما تكون ظروف الشاعر المعاشية سيئة أو على غير مايرام ، فعند ذلك ينقلب عطفنا عليه - أو هو يمتد - الى التعاطف مع شعره . **وهـــذا منهج غير سليم فى تقدير العمل الفنى وفى تحديد موقفنا منه . حقا ان معرفتنا الشخصية بظروف الشاعر الخاصة قد تعيننا على الاحساس الاوضح بنبض كلماته ، وذلك عندما ينجح الشاعر فى أن يجعل من أزمته الشخصية موضـــوع انفعال مثير بالنسبة للقارىء .** وهذا لايتأتى الا عندما يجد القارىء بين يديه التفصيلات الحية التى تشكل تلك الازمة . أما أن يكتفى الشاعر بأن يعلن فى شعره عن أزمته مجــــرد اعلان فان القارىء لن يجد فى هذا الاعلان مايثير فيه التعاطف الحقيقى مع الشعر . **ولهذا ينبغى أن يتضمن الشعر كل الطاقات التعبيرية اللازمة لاثارة هذا التعاطف مع الشعر ، بحيث لايحتاج الانسان الى معرفة ماهو شخصي صرف من** ظروف الشاعر قبل أن يقرأ شعره .. ينبغى - فى ايجاز - أن يحملنا الشعر نفسه على التعاطف مع الشاعر ، لا أن يحملنا العطف على الشاعر على التعاطف مع شعره .

فاذا نظرنا الآن على هذا الاساس فى شعر جماع الذى يحدثنا فيه عن أزمته الشخصية وجدنا أن هذا الشـعر بمفرده غير كاف لاثارة تعاطفنا مع الشاعر . والسبب فى ذلك - عندى - يرجع الى ماسبق أن أوضـحته من غلبة طابع التعميم على معاناة الشاعر .

★ ★ ★

وأمام هذا التعميم الذى لجأ اليه الشاعر فى الحديث عن أزمته الشخصية يكون من الطبيعى أن نفتقد فى شعره روح التمرد العنيف على عناصر التشويه التى تمتد آثارها الى حياته الخاصة ، بل اننا نكاد نفتقد لديه البحث عن مجرد الخـــلاص ، فالشعراء الذين يواجهون الازمـات **- سواء منها ماكان على المستوى الضرورى أو المستوى الجماعى أو الكونى** - غالبا مايتمردون ، سواء على أنفسهم أو على الكون أجمع ، بغية احداث تغير جذرى فى أنفسهم أو فى الحياة من حولهم .. فاذا لم تكن لديهم طاقة التمرد على هذه الصورة فان أقل مايسعون اليه هو البحث عن وسيلة لخلاصهم وخلاص العالم معهم . **فمـاذا كان موقف جماع بين هؤلاء وهؤلاء ؟** اننا نفتقـد لديه - كما قـررنا وشيكا - صرخة التمرد ، فهل تراه اقتصر على مجـــرد توسم الخلاص لنفسه وللكون من حوله ؟.

الواقع أن فكرة الخلاص لاتطالعنا فى ديوانه المطبوع (وهو بلاشك لايمثل كل شعره) الا فى نفس القصيدة التى فرغنا وشيكا من تحليلها . وهى تطالعنا هناك على استحياء مغلفة بنفس ضباب التعميم الذى يسود القصيدة كلها . فالشاعر بعد حديثه عن كونه رهين سجن فى هــــذا الكون الفسيح يقول :

وأحلام الخلاص تشع أنا ويطويها الردى فى كل ستر

فالخلاص عندئذ لايعدو أن يكون مجرد رؤى عابرة تلوح فى الافق حينا ثم سرعان ماتتوارى .. وهذا البيت هو كل ماظفر به من الشاعر فى حديثه عن موضوع الخلاص حتى وان يكن وهما (من المفيد هنا مقارنة موقف الشـــاعر العراقى بدر شاكر السياب فى قصائده التى يتحدث فيها عن مرضه الذى ألزمه الفـراش فترة من الزمن ليسـت باليسيرة بشـــعر جمـــاع الذى يتحدث فيه عن محنته الشخصية) فان شاعرنا جماعا لم يبد اهتماما أو التفاتا خاصا لهذا الموضوع . فهو لم يحدثنا عن وسيلة الخلاص

كما تلوح له ، وكل ما في الامر ــ وهذا ما يخشى الانسان تقريره ــ هو أن الشاعر وقد تحــدث عن « السجن » استدعت لفظة السجن في نفسه كلمة « الخلاص » . وبعبارة أخرى موجزة نقول ان الشاعر لم تتضح له قضية وجوده اتضاحا فلسفيا ، أي لم تتحــدد أمامه المعالم الفكرية لقضية وجوده حتى يبحث لها عن حل متكامل واضح الابعاد كذلك . بل ان حديث شاعرنا عن الخلاص كان بحيث يؤكد المحنة ذاتها لا بحيث يكون مواجهة صريحة لها . وكأن الشاعر بذلك لايعول كثيرا على فكرة الخلاص، رغم أننا رأيناه من قبل لايمضي في خط التشاؤم الى أقصى مداه ، بل يدخر لنفسه دائما بارقة أمل على أقل تقدير. ولو كانت هناك خلفية فكرية موحدة ينطلق منها الشــاعر في كل قصائده لما واجهناه بمثل هذا التناقض .

★ ★ ★

ونتنقل الآن الى الشطر الثاني من القضايا التي تعرض لها الشاعر ، **وأعني بهـا القضايا ذات الطـابع الموضوعي ، أي تلك القضايا التي لايبصر بها الشـاعر عندما ينظر داخل نفسه ، بل تقع عليها عينه عندما يمتـد ببصره الى الاشياء الخارجية من حوله .** وقيمة هذاالنوع من النظر يساعدنا كثيرا على التعرف على وجهة نظرالشاعر في الحياة من حوله ، وعلى نوعية العلاقة التي تربط بينه وبين الآخرين ، فالشاعر يغني أفراح نفسه وأحزانها ، وهو في الوقت نفسه يغني أفراح الآخرين وأحزانهم ، بل نستطيع أن نتجوز فنقول أفراح الكون وأحزانه .

وكل من يتصفح شعر جماع يجد فيه قدرا أوفى من القصائد التي يتحدث فيها عن موضوعات ومناسبات ذات طابع جماعي . فهناك قصائده الوطنية التي يحملها كل نواياه الطيبة بالنسبة لوطنه ، ويعبر فيها عن كفاح هذا الوطن في سبيل تحرره ، وعن البهجة التي عمت الناس عندما تحققت . ثم هناك حديثه عن «الآخر» أو اليه . وهذا الآخر بالنسبة لشاعرنا هو الانسان مجردا ، أي في أي شكل من أشكال الحياة . ولعلنا بذلك نلمح الى شيوع خاصة التجريد في شعر جماع ، حتى فيما يتحدث فيه عن قضايا خارجية محددة . **ان شاعرنا يحب الانسان ويمجده ، وهو يحب الانسان مطلقا لا انسانا بعينه . الواقـع أنه يحب الصفات الانسانية ويمجدها حيثما تمثلت .**

واذا نحن حاولنا أن نحدد الآن المحور الفكري المشترك في عالم جماع الخارجي سواء فيما يتصل بالوطن المحدود أو بالانسان المطلق ، فاننا نجد محور «الحرية» هو ذلك المحور المشترك . فشاعرنا يغني للحرية ويتغنى بها على مستوى الوطن الخاص ، وعلى مستوى الاوطان التي تحرر نفسها ، على مستوى مد التحرر في العالم بين الشعوب، والتحرر بالنسبة للانسان الفرد مطلقا .

ويطول بنا المقام لو أننا عرضنا لكل شعره الذي يعبر فيه عن الحرية على أي مستوى من مستويات الانسانية ولكننا نكتفي هنا بالاشارة الى قصيدة من أهم قصائد شاعرنا في هـذا المضمار ، وأعني بهمـا قصيدته **«أنت انسان»** .

لقد طلب شاعرنا الحرية لنفسه كما طلبها لكل انسان حرم منها . وهو يقرن في كل مناسبة بين الحرية والانسانية حتى ليشعر الانسان أن تعريف الانسانية لديه يتركز أساسا في الحرية . فهو حين يطلب الحرية لنفسه فانما يبرر هذا المطلب النفسي تلك الحقيقة الاولية البسيطة والجوهرية في الوقت نفسه ، وهي أنه انسان يقول :

أنا من حقي الحيـاة طليقـا
ليس إلا لأنني الانســـان
وهي عندي معنى يجل ويسمو
ليس شيئا تحـدده الازمان
واذا عشت في سلام من النفـ
س فمـا همني السر والمكان

فواضح من هذا أن استشعاره معنى الانسانية هو الذي يبرر له حق الحرية . أما حدود هذه الحرية بالنسبة اليه فتتمثل في كونه يستطيع أن يعيش في سلام مع نفسه، لان الحرية معنى تستشعره النفس في داخلها وليس مجرد انطلاق في المكان أو انحباس فيه ، هذا يفسر لنا مرة أخرى صفة الانسانية التي يضفيها الشاعر على معنى الحرية ، بل اننا لنكاد نوقن من خلال أحاديثه المختلفة عنها أن الحرية لايمكن الا أن تكون معنى انسانيا .

أما فيما يختص بالحرية للآخر فانها لاتنفصل في مضمونها عن حرية الفرد ذاته ، فليس الاصل أن استشعر أنا نفسي الحرية وكفى ، بل ان حريتي لاتأخذ معناها الكامل الحقيقي الا اذا تحققت حرية كل فرد آخر أعيش معه على وجه هذه الارض . وتظل حريتي شوهاء ناقصة مالم تتحقق للآخر حريته ، يقول جماع :

ذلك الراسف في أصـفاده
والذي يعثر في ذل الرقيـق
انك المسئول عن اطـلاقه
من هوان القيـد مادمت طليق

وجماع يسمي ذلك «ضريبة الانسانية» ، ويمكننا أن نسميه **«حق الحياة على الحياة»** .

وعلى هذا النحو ترتفق قضية الحرية بالمعنى الانساني سواء على المستوى الفردي أو الجماعي . وجماع يريد الحرية للانسان اذن مطلقا . وليس غريبا منه أن يلح في تأكيد هذا المعنى ، لانه يشعر بالاطمئنان الحقيقي ــ كما سبق أن رأينا ــ في مجال المطلق .

كل هذا يؤكد لنا مرة أخرى أن شاعرنا متناسق مع نفسه حتى عندما يتعرض لموضوعات ذات طابع جمـاعي

واقعى ، فانه سرعان مايستخرج المعنى الكلى الذى يبعده عن تفصيلات الواقع ، ويرتد به على عالم الشمولية الذى ترتاح نفسه اليه ، وتشعر نفسه فيه بالاطمئنان والتفاؤل.

وربما راى متأمل فى شعر جماع أنه لايريد أن يجعل نظرته لمعنى الحرية والكفاح من أجل الحصول عليها ضيقة ومحدودة بحدود بيئة بعينها ، وظرف بعينه ، وأنه من أجل ذلك قد ضحى بالمشاعر الفردية من أجل تأكيدالمشاعر العامة ، وأنه من هنا يمكن ضمه الى مجموعة الشعراء الانسانيين . والواقع أننا لاننكر هذا بل نؤكده ، وان كنا لانرى تعارضا مطلقا بين أن يعايش الانسان واقع أمته الخاص وأن يتعمق هذا الواقع ويعبر عنه ، وبين أنيكون لتعبيرة طابع انسانى .

أما أن شاعرنا يجرد رؤيته من التفصيلات الواقعية الخاصة ، ويوسع ذلك من نظرته حتى تتحقق لها صفة الانسانية التعميمية ، فان هذا واضح فى أكثر من موضع من ديوان الشاعر ، ويكفى مثالا على قوله فى قصيدته **«فجر من الصداقة» :**

ان اصن حريتى فى وطنى
صنته غيرى من طماح الداهم
قد توحدنا معا في حلم
يغمر الارض بفجر باسم
في مدى أرقى وسلم راسخ
تلتقى آمال كون حالم

وعبارته الاخيرة التى يتحدث فيها عن آمال الكون الحالم توضح لنا مدى رغبة الشاعر فى توسيع نظرته الانسانية وتأكيده لما يمكن ان يسمى بوحدة الكفاحالانسانى وكأن العالم كله من منظوره انما يتحرك ، أو ينبغى له أن يتحرك ، نحو مثاله الاعلى المشترك ..

هذا هو الهدف الاول والاخير من حركة التاريخ وحياة الانسان . وليس تحقق المثال جزئيا الا مجرد خطوة فى الطريق نحو تحققه الكلى . ولكى يتحقق هذا المثال فى أشمل صورة فانه يتحتم على الوحدات الانسانية (اى الشعوب المختلفة بعبارة أخرى) أن تتكاتف فى سبيلتحقيقه ومن هنا كان بزوغ فكرة «التعايش السلمى» بين الشعوب انبثاقا طبيعيا فى نفس شاعرنا ، وفى دعوته لها . ذلك أن تحقق الامل في «كون حالم» يقتضى تضافر الجهود لاتنافرها فى سبيل تحقيق هذا الكون أو الوجود المطلق السعيد ، لابد ــ بعبارة أخرى ــ من توحد الكفاح حتى يتوحد الوجود . بلابد أن تصبح الاوطان المختلفة ومافيها منشعوب كالاوانى المستطرقة ، يتأثر بعضها ببعض ويتعاكس بعضها على بعض ، حتى تستقر أخيرا عند صورة من التوحدتتلاشى فيها وجوه الاختلاف الجزئى ويتحقق مكان ذلك الانسجام وقد عبر جماع فى القصيدة التى أشرنا اليها وشيكا عنهذه التصورات حين قال :

مايريد الكون من تجربة
ترجع الانسان دهرا للوراء
والذى يبذله من طاقة
مستحيل لدمار ودماء
وصداقاتى وانسانيتى
تتوارى فى خراب وعداء
نظرة للأمس تبدو صورا
تثقل الحس بسفك الابرياء
حسبنا تلك المآسي ولكن
عالما متجها نحو النماء
من ضمير الناس دوت صيحة
ثم العالم عيشى فى أخاء

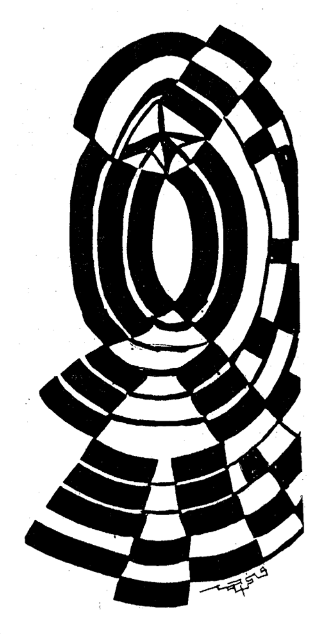
واذا كان محور الانسانية قد ارتبط بكل رؤى الشاعر على مستوى الفرد والجماعة فانه يكون من الضرورى أن نولى هذا المحور الان بعض الاهتمام الخاص . فالنزعة الانسانية عبارة نصف بها كثيرا من الشعراء فى الماضى وفى الحاضر ، ويتسع مدلولها حتى ليصبح من العسير أن يكون هناك شاعر قط لا تتمثل لديه هذه النزعة على نحو أو آخر . ويكفى ــ في الاطار الأعم لهذا المفهوم ــ أن الشعر ذاته ، كائنا ما كانت نزعته ووجهته ، هو ــ أول الامر وآخره ــ تعبير عن انسان . ولكن اتساع مدلول العبارات كثيرا ما يفقدها قيمتها فى تحديد التصورات والاحكام . فاذا قلنا أن جماعا شاعر ذو نزعة انسانية فاننا بالمفهوم الواسع لهذه العبارة نكون كمن حصل حاصلا . ولكن الشاعر يصبح ذا نزعة انسانية بصفة خاصة عندما يحدد مدلول العبارة تحديدا خاصا ودقيقا . والمتأمل فى شعر جماع يحس بنزعته الانسانية بأخص معانى هذه العبارة . وقد سبق أن رأينا بعض مقدمات هذه النزعة فيما يتصل بالدعوة الى تحرر الانسان ، الفرد والجماعة ، وفى دعوته للتكاتف بين الشعوب والتعايش فيما بينها سلميا ، وفى الحلم أو الهدف السعيد الذى اراد للانسانية أن تسعى من أجل الوصول اليه وكل هذه نظرات يغلب عليها طابع التعميم . **وهى لهذا قد تشكل البناء النظرى لما يمكن ان نسمية مذهب الشاعر الانسانى** . ولكننا نود هنا أن نضيف أن جماعا لم يكن تجريديا فى نظرته وتناوله للقضية بشكل لم يسمح له بأن ينظر قط فى جزئيات الحياة الصغيرة التى كثيرا ما يكون لها مدلول كبير ، على الاقل من وجهة نظر المعنى الانسانى الذى نتحدث عنه . فهناك قصيدة له بعنوان **«أنت انسان»** يقدم الينا فيها بعض الصور العابرة التى يبصر بها الانسان عبر الطريق فاذا بها تثيره وتهزه هزا عنيفا :

كل يوم صور عبر الطريق
تزحم النفس بها ثم تضيق
ليس ماهزك حسا عابرا
انه في الصدر احساس عميق

هــو انســانية قــد وصــلت
كل نفس بك فى ربــط وثيق

هذه هى المقدمة النظرية التى يقدم بها الشـــاعر لمجموعة من تلك الصورة التى يبصر بها عبر الطريق فتصنع فى نفسه أعمق الاحاسيس .

هذه الصور الجزئية تكشف بدورها عن الجــوهر الانسانى فى الانسان ، وهى فى الوقت نفسه وعلى المستوى الفردى التى هى عليه ، تعد المسلمة اللازمة لدى كل من من شأنهم أن يصنعوا فى الحياة نموذجا سعيدا لبنى الانسان .



هــذه النغمة تسمو فى نفوس الانبيــاء
وهى فى المصلح تنســاب حيــاة فى الدماء
وهى للخير طــريق وهى للحب نــداء

واذن فلاسبيل لتحقيق سعادة البشر وخيرهم وتوطيد معانى الحب والاخاء بينهم الا اذا تحقق للنفوس جوهرها الانسانى ذاك .

واذا كان شاعرنا جماع يلح على تأكيد المعنى الانسانى للانسان ، كل انسان ، فانه بذلك يؤكد مرة أخرى وبطريق غير مباشر وحدة الانسانية ، وهو عندئذ يلتقى مع نفسه فيما سبق أن أكده لنا من ضرورة وحدة الكفاح الانسانى على المستوى الجماعى . وفى هذا وذاك يرتد شاعرنا بوضوح الى الاصل العام الاول الذى صدر عنه وهو «وحدة الوجود السعيدة» .

ولايقتصر الامر لدى شاعرنا فى تصور هذه الوحدة السعيدة للكون وقد انعكست فى وحدة سعيدة للانسان على تحققها فى قطاع عرضى من الزمان ، أى فى جيل من الاجيال بل يرجو الشاعر أن تتحقق هذه الوحدة ، أو هذه السعادة فى القطاع الطولى للزمن كذلك . فهو لم يكن يشعر بنفسه ، أو بجيله ، بوصفه وحدة أو جــزئية من الزمن منسلخة ومستقلة عن بقية الاجزاء ، بل كان يشعر بالزمن كله ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، فى وحدة كلية وفى حــركة واحدة دائبة . ويتمثل احساسه بوحدة الزمن هــذه بوضوح فى قوله :

أنا من نفسى الى غيرى يمتــد وجــودى

كما يتضح ـ وان يكن الامر هنا على المستوى الجماعى القومى لا على المستوى الانسان الفرد ـ فى قوله :

فيا وطن الاحــرار حبك خــالد
على الدهر يبدى مظهرا متجددا
أراد لك الماضون مجدا واننا
لنحيا لتحيا خالدا وممجدا
وفى بعث ماضيك الحياة لامــة
ومن أنكر الماضى فقد أنكر الغدا

ففى هذا المثال وغيره يتضح لنا احساس الشاعر بوحدة الزمن ، الذى لاينفصل عن وحدة الانسان ولا عن وحدة الوجود .

وبعد فربما كانت هذه هى الصورة المتكاملة لعالم جماع الشعرى كما قد ينتهى اليه تأمل انسان لم يشأ أن يتأثر فى تصوره لابعاد هذا العالم بأى ظروف شخصية

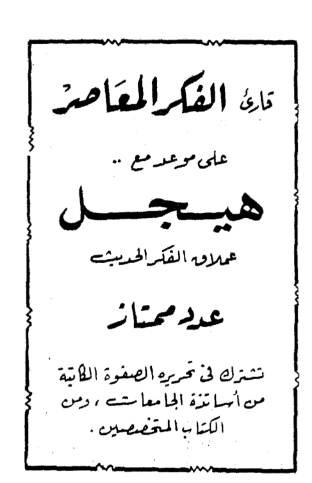
تتصل بالشاعر نفسه . ولهذا يمكن القول بأن هـذا العالم الشعرى كان من الممكن أن يكون أكثر تبلوراووضوحا وعمقا فى الوقت نفسه لو أن الشاعر ذاته أفاد من ثقافته افادة حقيقية ، فمايزال الشعر الذى يضمه ديوانه الوحيد المطبوع بعيداعن أن يقدم الصورة الكاملة الحقيقية لعالم هذا الشاعر ومقدرته الشعرية .. وكل من له ألف بالشعر يستطيع — مصداقا لذلك — أن يدرك أن كثيرا من قصائد هذا الديوان مبتور سواء فى آخره — وهو الغالب — أو في أى موضع آخر .

أما من حيث قدرة جماع على الصياغة الشعرية فاننا نستطيع أن نقرر فى اطمئنان أنه وان يكن قد ارتبط معنويا الى حد بعيد بالنزعة الرومانتيكية فانه من حيث الصياغة لم يرتبط بمعجم الرومانتيكيين الشعرى المألوف. ومع ذلك فينبغى أن نقرر أنه لم يستطع أن يخلق لنفسه معجما شعريا خاصا ومنفردا . ولعل ادراكه الشخصى لوقوفه بين الرومانتيكية والواقعية — يقرر الشاعر فى مقدمته للديوان أنه «لايجرد الشعر من أجنحته ، ولكنه يأبى التحليق فى أودية المجهول ومتاهات الاوهام» — قد حال دون استغراقه شعريا فى معجم احد الاتجاهين ، والتزامه نوعا من الحيدة بينهما — اذا صح التعبير ..

على أننا نستطيع الآن أن ندرك الخاصة الجوهرية للغة هذا الشاعر ومنحاه فى التعبير الشعرى اذا نحن تذكرنا الصورة المجملة للبناء المعنوى لشعره . فالواقع أنها لغة يغلب عليها طابع التجريد ، حتى عندما تعبر عن مواقف جزئية . وكان نتيجة ذلك أن فقدت هذه اللغة الى حد كبير الطابع المميز الذى يتمثل عادة فى بناء العبارة وتشكيل الصور الجزئية واستخدام الكلمات استخداما رمزيا خاصا ، فنحن مع جماع نقرأ شعرا سلسا سهلا خاليا من كل عناصر المفاجأة ومثيرات الدهشة . اننا — بعبارة أخيرة — نحس ، عندما نقرأ شعره ، كأنناتتعرف عليه للمرة الثانية ، في حين انه لم يسبق لنا قط أن قرأناه ..

وربما حسبت هـذه الظاهرة — من وجهة نظر معينة — ميزة للشاعر ، فاللغة فى الفنون القولية هى — فى المحل الاول — أداة توصيل . وتؤكد هذه الاداة نجاحها فى مهمتها هذه بمقدار مايتمثل فيها من شفافية تنفذ الروح من خلالها الى الموضوع الشعرى ، وملاسة ينزلق عليها التفكير فى يسر وارتياح .

عز الدين اسماعيل





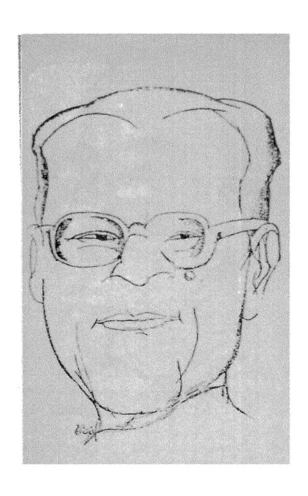


ان فرق ما بين الجيلين ، جيل نجيب محفوظ ، وجيل ما تلاه من الأدباء الشبان ، هو فرق مابين التاريخ والحضارة ، أعنى التعبير عن واقع المجتمع فى ظروف تاريخية بعينهـا ، والتعبير عن روح العصر فى اطاره الحضارى العام ٠

على مراحل ثلاث

وعلى الرغم من المراحل التاريخية الثلاث التى عاشها نجيب محفوظ وجاء أدبه تعبيرا عنها ، فهى جميعا مرايا عاكسة لواقع المجتمع فى هذه الظروف التاريخية بالذات ، فالمرحلة التاريخية التى تمثلها روايات ٠٠٠ « **عبث الأقدار** » و « **رادوبيس** » و « **كفاح طيبة** » كانت تعبيرا عن التيار القومى الفرعونى الذى اتجهت اليه الكثرة الكاتبة فى ذلك الحين ، بحثا فى أعماق النفس المصرية وتشبثا بها فى مواجهة الاحتلال البريطانى الجارف ، **والمرحلة الاجتماعية التى** استهلها بروايته « **القاهرة الجديدة** » وأنهاها برائعته ثلاثية « **بين القصرين** » كانت تعبيرا عن مجتمع يعانى دراما التغيير ، ويضع أخلاقياته الاجتماعية ومثله العليا السياسية ، بل يضع معنوياته كلها فى أتون ثورة اجتماعية بالغة التأثير ، **أما المرحلة الثالثة والأخيرة** التى أطلق عليها اسم **الواقعية الجديدة** ، والتى تبدأ بروايته « **أولاد حارتنا** » وتنتهى - حتى الآن - بروايته الشهيرة « **ميرامار** » فقد جاءت بعد الثورة ٠٠ خروجا من بقايا المعنويات القديمة ، وبحثا عن قيم أخرى جديدة سواء فى الفن أو فى الحياة ٠

وهذا معناه بعبارة أخرى أن نجيب محفوظ فى مراحله الأدبية الثلاث ، كان فى أولاها انعكاسا **للثورة الوطنية الكبرى ٠٠ ثورة ١٩١٩** ، وكان فى الأخيرة انعكاسا **للثورة الاجتماعية الكبرى ٠٠ ثورة ١٩٥٢** ، وكان فى المرحلة الوسطى تعبيرا عن فترة ما بين الثورتين ، أقول أن نجيب محفوظ فى هذه المراحل الأدبية الثلاث كان تعبيرا حادا وصارخا عن واقع مجتمعه فى ظروفه التاريخية المتغيرة ، **وما هكذا جيل الشبان الذين جاءوا فى ظروف أخرى مغايرة ، أصبحوا فيها أكثر انفتاحا**



جلال العشرى

على العصر بدلا من انغلاقهم داخل محارة المجتمع، وأكثر وعيا بمعركة الحضارة بدلا من اتكالهم على حتمية التاريخ ٠

ولئن جاز لنا أن نضع أيدينا على عتبة زمنية معينة نتخذها مؤشرا لهـذا التحول الكبير ، لاستطعنا أن نجدها فى **عام ١٩٦٧ وما تلاه من أعوام** ، لا لأنه عام النكسة فحسب ، وهو العام الذى خرجت فيه النفس العربية من الأطر المعنوية القديمة لتواجه تحديا حضاريا من نوع خطير ، تحديا يجبرها على أن تخوض غمار نقد عنيف للذات ، وأن تضع تراثها الروحى كله موضع الامتحان العسير ، وأن تعيد النظر فى مضمونها الحقيقى استبصارا بنواحى القوة واستئصالا لنواحى الضعف ٠ **ولكن لأنه بالاضافة الى ذلك العام الذى شهد وماتلاه تحولا جذريا خطيرا سواء فى خريطة الأرض أو فى اجواز الفضاء أو فى ضمير الانسان ٠**

فعلى خريطة الأرض تصاعدت الثورات المدوية التى تمثلت فى ثورة فيتنام ، ثورة كوبا ، ثورة انجولا ، ثورة نيجيريا ، ثورة الكونغو ، ثورة القدس أو ما اصطلح على تسميته بأزمة الشرق الأوسط ، وكلها ثورات تتخذ فى ظاهرها الاقتصادى شكل مواجهة الدول النامية لقوى الاستغلال الامبريالى ، ولكنها فى حقيقتها الحية تعبير حضارى عن شعور الرجل الأسود والرجل الأصفر بضرورة فرض وجودهما على الرجل الأبيض ، **والتحامهما معا فيما أصبح يطلق عليه اسم العالم الثالث ٠**

وفى اجواز الفضاء تكاثرت الرحلات الفضائية حتى استطاعت بالفعل أن تغزو القمر ، وأن تضع على سطحه قدم الانسان ، وأن تعود ببعض من ترابه وأحجاره عاقدة بذلك قرانا سعيدا بين الأرض والقمر ، **والدلالة الحضارية لهذا الحدث هى دخول الانسان فى عصر حضارى جديد ، لا تقف فيه مدركاته عند حدود كوكبه الأرضى بل تتعدى ذلك لتشمل الكون كله ، وليصبح الوعى الكونى سمة من سمات الانسان المعاصر ٠**

أما فى ضمير الانسان فقد حدث ذلك الزلزال



حسن محسب

الباطني العنيف أو البركان الروحي الأشد عنفا، الذي تمثل في ثورات الشباب على كل ما هو تقليدي ودجماطيقي ومضاد لروح العصر ، وعلى كل ما يقيم الأسلاك الشائكة بين البلد والبلد ، بين اللون واللون ، بين العقيدة والعقيدة ، بين الطبقة والطبقة ، بين المواطن والانسان . وهي وان كانت ثورات سلبية اتخذت طابع الرفض والتمرد والاحتجاج ، الا انها تنطوى على قوة المعارضة ، وايجابية البحث عن ايديولوجية انسانية جديدة ، تكون أكثر احتواء لمتطلبات الانسان المعاصر ، وأكثر تعبيرا عن قيمه ورؤاه ومعاييره الجديدة ، **ولم تقتصر هذه الثورات الشبانية على دول العالم الرأسمالي بل تعدت ذلك الى بعض دول العالم الاشتراكي والى بعض دول العالم الثالث ، مما يدل دلالة واضحة على ان هذه الثورات لم تكن حركة فوضوية ، ولا كانت مظهرا من مظاهر الانحلال ، وانما كانت في صحيحها طرحا لمشكلات جديدة لا تجيب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التي ظن التقليديون انهم يستطيعون أن يواجهوا بها كل موقف جديد .**

واقع حضاري جديد

في تيار هذا الواقع الحضاري الجديد ، وعبر هذه الشبكة المتداخلة من المواصلات الثقافية واصداء العصر يصبح لزاما علينا أن نتناول انجازات الأدباء الشبان في الثلث الأخير من القرن العشرين ، **وهي الفترة التي تشهد النهاية والبداية معا بالنسبة لجيلين من الأدباء ، جيل الرواد الذي يمضي وجيل الشبان الذي يجيء .**

يقول **نجيب محفوظ** اجابة على سؤال من سأله: « **من من بين شباب الكتاب ــ بدون مجاملة أو احراج ــ يمكن أن يعتبر امتدادا حقيقيا لخط نجيب محفوظ ؟** »

يقول : « أما عن كتاب الشباب فقد قرأت لثلاثة منهم هم : « **عبد الحكيم قاسم ، ويوسف القعيد ، وسمير ندا** . وقد بدأوا من حيث انتهينا ، أما أين ينتهون فأمر يصعب التنبؤ به ، ولكن الأمل معقود عليهم أو على أحدهم في البلوغ بالرواية العربية الى المستوى العالمي » .

وفي تقديري أنه لو قدر لنجيب محفوظ أن يقرأ هذه الرواية « حلم الليل والنهار » لما تردد في أن يضيف الى هذه الأسماء الثلاثة اسم .. **حسن محسب** .

والصحيح ان هذه الأسماء الأربعة استطاعت بشكل ما أن تعلن عن وجودها ، وأن تجاهد جهادا مريرا لكي تقول شيئا بعد نجيب محفوظ . ورغم **الطريق العريض الذي رصفه لهم هذا الرائد وهو طريق « تأصيل » الرواية العربية ، فان المسئولية الملقاة على عاتقهم لا تقل فداحة وخطورة ، وهي مسئولية « تعصير » الرواية العربية والخروج بها من اطار المحلية الى حيث رحاب الفن العالمي .**

بعد هؤلاء جميعا يجيء **حسن محسب** بعدا رابعا يضاف الى أبعاد الرواية الواقعية الجديدة ، فلئن كانت الواقعية الجديدة قد اتخذت عند عبد الحكيم قاسم طابع الوصف التسجيلي ، واتخذت عند يوسف القعيد طابعا رمزيا ، وعند سمير ندا ذلك الطابع التجريدي ، فها هي عند **حسن محسب** تحلق فوق هذه الأبعاد الثلاثة غير منفصلة عنها ، ولكن آخذة من كل منها متفاعلة معها جميعا في تركيبة عضوية جديدة . فروايته التي تتناولها الآن ((**حلم الليل والنهار**)) لا تخلو من عنصر الرمز ، ولا تتحاشى جانب التجريد ، ولا تغرق تماما في طابع الوصف التسجيلي ، ولكنها تأخذ من كل من هذه الأبعاد الثلاثة على نحو يجعل منها بعدا رابعا .

واذا كان كل من هؤلاء الثلاثة قد فض بكارته

الأدبية فى عمله الروائى الأول ، فحسن محسب على العكس منهم ، كان قد فضها من زمان فى محاولاته الأدبية الباكرة التى كانت بمثابة الارهاص بهذا العمل الروائى الأكثر نضوجا ، والأبعد رؤية ، فقد طرق هذا الأديب باب الحياة الأدبية بمجموعته القصصية الأولى « **لحظة حب** » التى صدرت عام ١٩٥٨ والتى كانت أقرب الى تحسس الطريق، أو كانت مجرد تمرين لأصابعه الخمسة ، واذا كانت هذه المجموعة لم تفتح لصاحبها باب الحياة الأدبية ، فقد فتحت الطريق أمام مجموعته الثانية « الكوخ » التى صدرت عام ١٩٦٤ معلنة بحق عن مولد هذا الأديب •

ففى « **الكوخ** » رؤية واضحة للقصة القصيرة ومفهوم متبلور عنها ، وفيها أيضا المعالجة العصرية للمضمون ، فضلا عن الأسلوب المعجون بالروح المصرى الصميم النابع من جوف القرية أحيانا ، ومن قاع المدينة أحيانا أخرى ، وأحيانا أخيرة من قلب العاصمة •• من القاهرة •

واتساقا مع هذا الأسلوب الذى هو أقرب الى روح الشعر كسى الكاتب شخصياته بنوع من الكآبة الرهيفة والحزن الشفاف ، ولم يحفل بعالم الواقع الخارجى مقدار حفاوته بالعالم الداخلى للانسان ، فالواقع الخارجى كثيف وضاغط ، اما العالم الداخلى للانسان ففيه على الأقل اشعاعة الأمل وخضرة الطريق الى السماء ، وكأنما الحزن والمرارة وزيف الواقع هو الذى جعل أبطال «**الكوخ**» ينطوون على أنفسهم ، يجترون أشواقهم، ويحلمون بعالم أضيق مافيه يتسع لكل أحلام الانسان •

وكشأن العمل الباكر جاءت «**الكوخ**» تعبيرا عن ذات الفنان وتصويرا لهمومه الذاتية وأشواقه الخاصة ، وهى هموم وأشواق أقرب الى الرؤى التى تطفو فى هدوء ، وأبعد عن الانفعال المضطرب الذى يصاحب الحركة الخارجية ، ألم يكن دافع الكاتب الى الكتابة هو هروبه من ظروفه الاجتماعية السيئة ومحاولته تحقيق التوازن بين العالم الذى يعيشه والعالم الذى يتمناه ؟! أسمعه يقول : « **فى المدرسة •• ازداد احساسى بالفروق الطبقية ، ومن ثم دفعتنى الضغوط الحادة التى تعانيها أسرتى ، الى ادمان القراءة هربا من الظروف الاجتماعية السيئة ، الى ذلك « العالم الساحر » الذى أجده على صفحات الكتب ••• ومن ثم بدأت أولى محاولاتى للكتابة •• وجدتنى أواصل الكتابة كعملية خلق ورؤية ، لعلنى أحقق التوازن الذى أفتقده فى حياتى بين ما أريده •• وما أعيشه بالفعل** » •

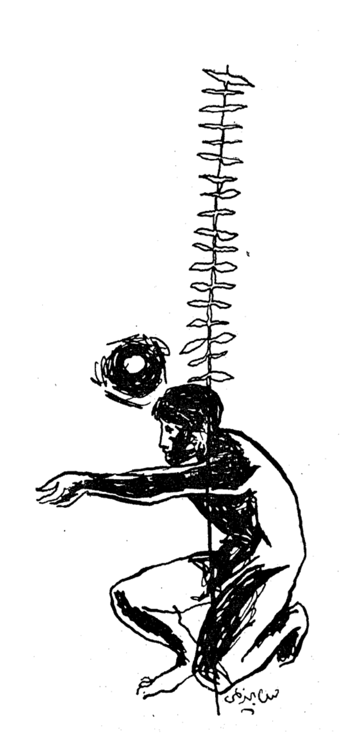
ومهما بدا لنا فى هذه المجموعة من سلبيات ، فلعل أبرز ما فيها انها مجموعة قصص قصيرة وليست شيئا آخر •

أما مجموعته « **التفتيش** » التى صدرت عام ١٩٦٧ فليست لها شخصية فنية محددة ، **فهى** تنقسم الى ثلاثة أجزاء ، الجزء الأول بعنوان « **التفتيش** » والأخير بعنوان « **قصص أخرى** » يصل عددها الى سبع قصص ، تسرى فيها جميعا روح القصة القصيرة ، وتبرز منها آخر قصة وهى « **عباس ومنصور** » التى تقارن بين نظرتين **أو جيلين من أهل الريف •• جيل** قديم كان يرحل الى القاهرة هربا من تخلف القرية وكسادها • وجيل جديد يتطلع الى أسوان ويرى **فيها خيره** ومكسبه ، **بعد أن ازدحمت العاصمة ، ولم تعد تحتفل بالوافدين اليها من القرى • وبعد أن يحقق** عباس **نجاحه فى أسوان ، يدعو والد منصور** ابنه الهائم على وجهه فى القاهرة ، يدعوه للتوجه الى أسوان •• أرض الخير الوفير •• **والغد القريب**•

ومهما يكن من أمر هذا الجزء الاخير بقصصه السبع ، ومهما يكن من قدرة الكاتب على **معالجة** كل قصة من هذه القصص القصيرة ، معالجة تتراوح درجة الحبكة فيها بين التماسك الذى يصل الى حد الآلية « **المشكلة** » **و** « **صخب الصمت** » ، والتلقائية التى تصل الى حد ضياع الرابطة الفنية « **الحلال** » **و** « **نفوس عنيدة** » ، ومهما يكن من تطور نظرة الكاتب الى مفهوم القصة سواء فى بناء شخصياتها وابراز ملامحها الداخلية والخارجية، أو فى ايجاد الاتزان بين عناصر قصصه محافظة على وحدتها الفنية وأسلوبها اللغوى ، فان الذى يقال فى أمر هذه القصص السبع أنها ضلت طريقها الى هذه المجموعة ، التى لم يكن يكفى الكاتب أن يطلق عليها اسم « **التفتيش** » وانما كان ينبغى أن يضيف اليها اسم « **المنفى** » جاعلا من الاسمين معا « **المنفى والتفتيش** » عنوانا لهذا العمل الأدبى •

فهنا « **ثنائية قصصية** » على جانب كبير من الطرافة سواء فى شكلها الفنى أو فى مضمونها النفسى والاجتماعى ، **كل وجه من وجهى هذه الثنائية يحتوى على أكثر من قصة قصيرة يلفها جميعا مناخ فكرى وفنى عام ، بحيث يشكل منها**

فى النهاية وحدة فنية ان لم تكن متكاملة فلا أقل من أن تكون متجانسة ، فاذا كانت قصة «**المنفى**» تدور في ارجاء المدينة ، فان قصص « **التفتيش** » تدور فى جوف القرية ، واذا كانت الأولى تعبير عن الداخل ٠٠ داخل النفس البشرية فى مواجهة كل أولئك الأغيار ، فان الثانية تصوير للخارج أو للواقع الخارجي بكل ما فيه من أشياء وأشخاص ٠ **الأولى رواية قصيرة لم تتم ، أما الثانية فقصص قصيرة تتطلع الى أن تكون رواية !**



أما رواية « **المنفى** » فتقع فى أربعة فصـول صغيرة ، وتدور فى مجمـوعة أماكن متعـددة ، وتستعرض شخصيات مختلفة ومواقف متباينة ، ولكن هذا جميعه يستقطبه « **حسام** » فتى القرية الذى هجرها وجاء يعمل بالمدينة صحفيا فى احدى الجرائد المسائية ٠ وفى هذا العمل يتعرف على الكثير مما لم يكن يعرفه ، **يتعرف على الزيف عندما يمشى فى الطرقات ، وعلى الكذب عندما يرتدى أزياء الرجال ، وعلى الأقنعة عندما تتحول لتصبح هى والناس سواء** ، ويتعرف على فتاة جميلة تعمل راقصة بأحد النوادى الليلية فيصدق دعومها ، وبشهامته الريفية يتزوجها ، ولكنها ظلت تمزق كرامته كل ليلة على موائد الزبائن حتى طلقهـا خاسرا بذلك ماتبقى له من أموال ٠ وخاسرا أيضا ماتبقى له من حب أهله وقريته ٠ ويتعرف على أخرى تعمل فى خلية تنتمى الى منظمة كبرى ، فيتزوجها آملا فى أن يحقق لحياته توازنا فكريا واجتماعيـا ، ولكنه سرعان مايجد نفسـه فى السجن ، وسرعان مايخرج من السجن ليجد ان زوجته كانت قد طلبت الطلاق ٠ **أما عمله فى الجريدة فيظل شكلا بلا مضمون ، قلما بلا مداد ، فلا شيء يستفزه ، ولا حادثة تستثيره ، ولا تتحرك فى نفسه خالجة ولو اندلعت الحرب بسبب كوبا أو بسبب توحيد ألمانيا أو بسبب الحدود بين الهند والصين** « لقد مللت الحياة فى القاهرة ٠٠ بل اننى كرهت الذهاب الى العمل كل صباح ، لأننى عندما أدخل المدينة أشعر بأننى أدخل مكانا مغلقا مليئا بأشياء غير طيبة » ٠



وازاء هذا الشلل الذى أصاب قلمه وروحه ، لا يملك مدير التحرير الا أن يستغنى عن خدماته، وكمن ينتظر هذا القرار ، يلوذ حسام بمكان عند أطراف المدينة ، ينأى به عن ذلك التنين الذى له ألف ذراع ، وليكن هذا المكان ما يكون ٠٠ ليكن منفى طالما انه يبعده عن عذابات المدينة ، وعبثا تحاول صديقته سهير أن تعيده اليها ، وعبثا يحاول زملاؤه أن يعيدوه الى الجريدة ، هناء فقط الفتاة الريفية الساذجة التى تمثل كل معانى الحب والخير والأمل هى التى استطاعت أن تعيده الى نفسه فى هذا المكان النائى البعيد ، ولكن هناء يحدث لها ما يدفعها الى الانتحار ، وبموتها يموت فى نفس حسام كل معنى وكل قيمة وكل مثال ، فلا يملك بعد أن اختلت أمامه قوى المجال ، وفقد القدرة على الفعل ، وعلى الحركة الموضوعية الا أن يهرع الى القوى الغيبية ، الى مقام السيدة زينب عساه أن يجد فى رحابها الأمان ٠

خماسية القصة القصيرة

وبهذه النهاية الناقصة أو التى لم تتم تنتهى رواية « المنفى » بفصولها الأربعة الصغيرة ، لتبدأ مجموعة « التفتيش » بقصصها الخمس القصيرة ، التى تحاول بشكل أو بآخر أن تنتزيا بزيى الرواية ٠ وهى وان اتخذت شكل الخماسية القصصية الا أن لكل منها عنوانا جانبيا ، ويلفها جميعا جو واحد هو جو القرية ، ومصدر واحد هو التراث الشعبى سواء تمثل هذا التراث فى عادة أو فى سيرة أو فى قول مأثور ٠ وعناوين القصص تدل على روحها : **هزيمة أبو زيد ، بنت المليجى ، الولد مخيمر ، الزناتى أبو خليفة ، الشرارة ٠** وكأنما استمدت من تجربة واحدة أراد كاتبها أن يعبر عن جوانبها المختلفة أو أن يستوعبها وهو يصورها واحدة بعد الأخرى ٠

فالقصة الأولى « **هزيمة أبو زيد** » تدور حول مأساة الفلاح الذى يحرم من عرق جبينه ومن جنى ثماره رغم حاجته المأساوية الى هذه الثمار ، فأبو زيد يمنعه ناظر التفتيش من دخول حقله وجنى ثماره ، وانما القطن يجنيه الناظر بمعرفته هو ولمصلحة الأميرة ، وتكون النتيجة الجوع والخراب وهزيمة أى فلاح حتى ولو كان أبو زيد، وحتى لو رسم صورة السبع على ساعده الأيمن: « **فدادين كثيرة يا دياب ٠٠ زرعناها ونقينا اللطع والدودة من ورق القطن على نور الفوانيس والكلوبات ٠٠ وطاب المحصول ، ويضحك علينا الناظر ويمنعنا من جمع القطن ، وزينب ويونس مخطوبين من ست سنين** » ٠

والقصة الثانية « **بنت المليجى** » تجىء تأكيدا لهذا المعنى وتصعيدا له ولكن فى اتجاه آخر ، فهى تصور الظلم الواقع على الفلاح والذى لا يقف عنده وحده ، بل يتعداه حتى يصل الى أهله وأسرته ، فبنت المليجى تضطر الى العمل فى التفتيش حتى تعول والدها المريض رغم ماتلاقيه من ترحيب الخولى تارة وترغيبه تارة أخرى ، ويقف دياب ابن الكفر عاجزا عن الدفاع عن شرف بنت المليجى رغم صورة السبع المنقوشة على ذراعه الأيمن ٠

أما « **الولد مخيمر** » فهو ابن سليمان سائق حنطور الأميرة الذى أنقذ حياتها من حية كبيرة تعرضت لها فى الطريق ، ويظن نفسه بطلا بين أهل الكفر ومقربا لدى الأميرة ، وتضطره الأميرة فى اليوم التالى أن يسوق الحنطور بسرعة كبيرة حتى ينقلب بهما فى الترعة ، وتنقذ الأميرة أما سليمان فيسوقه الناظر الى عذاب الضرب ، والى الطرد من التفتيش ، فيعود الى ابنه « مخيمر » **بطلا بلا بطولة ، وأبعد ما يكون عن رضا الأميرة ٠**

وتجىء القصة الرابعة صورة مأساوية لعبث الاقطاع بأقدار الفلاحين ، فالزناتى أبو خليفة يؤخذ ابنه عويس الى الدوار هو وجمع من شباب الكفر كى يذوقوا عذاب الضرب أمام عينى الأميرة ، ويثور عويس فى وجه « أبو عطية » خفير التفتيش حتى يقتله ، وبدلا من أن يلقى به فى السجن تصطفيه الأميرة خفيرا جديدا ، وتنصبه جلادا على أهالى الكفر ، وتضطره الأميرة الى أن يضرب زوجة



دياب ، فيؤلب عليه أهالى الكفر ويحاصرونه أمام بيته مقررين قتله ليلا وعلى مشهد من الجميع ، وأمام استغاثة عويس لا يملك الزناتى أبو خليفة الا أن يخرج شاهرا فأسه ليكون مقتل ابنه بيده هو لا بأيدى الآخرين .

وأخيرا تجىء « **الشرارة** » ايذانا بانتهاء هـذه الحقبـة من تاريخنا الاجتماعى حقبـة الاستغلال البشع للفلاح النابت فوق ضفاف النيل ، وللأرض التى استخلصها شبرا شبرا من رمال الصحراء وفيضان النهر . وهى تدور حول «**عويس جديد**» يجىء الى الكفر هربا من القصر والانجليز اللذين شاركا فى حرق القاهرة ، ويكون لقاؤه مع الزناتى الذى يجد فيه بعثا لابنه الذى راح ضحية للأميرة . ويحتضنـه الرجـل ويأويه ، ويحتضنـه دياب وزوجته أم العيال ، ويحتضنه من بعدهم كل أهالى الكفر . وقال لهم الزناتى « **انه رجل ولا كل الرحال ، حارب الانجليز فى التل الكبير .. وفى القنال .. وكان سيقتل الملك .. أتعرف ما اسمه يا دياب ؟ اسـمه عويس ! .. اسـمه عويس يا رجال ! ..** »

وتعلم الأمـيرة بخبر الغـريب ، فتسـتدعى الشرطة فورا لمحاصرة دار الزناتى ، ولكنها لاتفلح فى القبض على عويس وان أفلحت فى القبض على الزناتى ، ويساق الرجل الى قصر الأميرة ليلاقى ألوان العذاب ، ولكن ضمير الكفر كله يكون فى حالة يقظة وتأهب فلا يلبث الأهالى وعلى رأسهم دياب أن يهبوا لانقاذ الزناتى ولو كلفهم ذلك حرق القصر وقتل الناظر ومحاصرة الأميرة . **ويكون دياب هو الفداء لهـذا الحريق ، ويكون دمه هو الزيت الذى توقد به شرارة الثورة .**

وبهذه النهـاية المؤسية ولكن فى انتصار ، والمنتصرة ولكن بدم التضحية وعبر طريق الفداء ، تنتهى خماسية «التفتيش» التى تتكامل فيما بينها مضمونا وتتطلع من حيث الشكل الى أفق الرواية ، والرواية التى تقوم أصلا على تعدد مجال الرؤية . والذى حدا بى الى الوقوف وقفة أطول عند هذه الخماسية « **التفتيش** » هو انهـا بالاضافة الى رباعية « **المنفى** » تعدان ـ شكلا ـ ومضمونا ـ بمثابة القنطرة الأدبية التى عبر من فوقها حسن محسب الى حيث عمله الروائى المتكامل « **حلم الليل والنهار** » فاذا كانت مجموعته الثـانية « **الكوخ** » تعبيرا عن « **الرومانسـية المنهنهة** » وكانت مجموعته الثالثة « **التفتيش** » تعبيرا عن « **الواقعية اللصيقة بالأرض** » فان هذه الرواية بحق انتقـال بصاحبهـا الى مسـتوى الواقعيـة الجديدة .

نحو الرواية الواقعية الجديدة

وفرق ما بين الواقعيـة التقليدية والواقعيـة الجديدة ان الأولى تعتمد على الحياة نفسها من حيث هى مضمون العمل الفنى ، فيعمد الكاتب الى تصـويرها ذلك التصوير الوصفى الدقيق الذى يكشف عن مساراتها القـائمة ويبلور أبعـادها الراهنة ويستخرج منها ماتتضمنه من قيمة ومعنى، **أى ان الحياة بما تنطوى عليه من احياء وما يعتمل فى نفوس هؤلاء الأحياء من وجدانات نفسـية واجتماعية ، فضلا عن محاولة تصوير هذا كله ذلك التصوير الفوتوغرافى الذى يهتم بتفاصيل الأمكنة وهيئات الأشخاص على نحو يوهم القارىء بأن ما يقرؤه حقيقة لا خيـال هى مادة الكاتب الواقعى التقليدى** ، على العكس تماما مما نجده فى الواقعية الجـديدة حيث المعانى والأفكار هى الركائز المحورية التى يدور حولها الكاتب أصلا متخذا من الواقع وسيلة للتعبير عنها ، بمعنى أن الواقع الخارجى بكل ما ينطوى عليه من حيـاة وأحيـاء ، من أحـداث وملابسات لا يعـود مادة للتصوير بمقدار ما يصبح أداة للتعبير ، **فبعد ان كانت الحياة تسـبق المعنى الفكرى باعتبارها الواقع أصلا ، أصبحت المعانى الفكرية هى التى تتخذ من الواقع الخارجى مظهرا من مظاهر التعبير .**

وهذا ما نراه واضحا فى « **حلم الليل والنهار** » فهنا رواية ترتكز على عدة محاور رئيسية يبدأ

منها الكاتب ويعود اليها أبدا ، مطورا اياها ذلك التطوير الذى يصعد بهـا فى النهاية الى لحظـة التنوير ، والفكرة المحورية عند الكاتب هى ضرورة وصل الثقـافة بالحياة أو بالواقع العملى الحى ، **لأن الثقافة ان لم تترجم الى سلوك وفعل فهى ليست أكثر من حشــو وثرثرة ، وان لم تلتحم بأرض الصراع والعمل فهى كنسـيج العنـكبوت يثير العجب بدقته ولكن لا نفع فيه ولا فائدة .**

« لأننى فلاح لا يمكن أن أنسلخ من جلدى ، ومن ثم فان الارض ، والفلاح المغروس فى طينها منذ ٤٠ قرنا قبل الميلاد و١٥ قرنا بعده ، وقصة الاستغلال اللا انسانى لهذا الفلاح الذى انتزع أرضه شبرا شبرا من الصحراء وفيضان النهر .. ثم انتزعها منه الحكام والغزاة والولاة والاقطاع ، **هذه القصة التى بدأت تنتهى بدء ما تمتله من قهر منــذ ٩ سـبتمبر سـنة ١٩٥٢ هى شغل الشــاغل ، هى أهم المؤثرات فى حيـــاتى .. اجتماعيا وفكريا وفنيا »** .

وتجسيدا لهذه الفكرة وتصعيدا لها فى هذا الاتجاه ، لجأ حسن محسب الى فتى ريفى الأصل ضاق بالقرية فهجرها غير حاقد عليها ، وتطلع الى المـدينة فبهرته أضواؤها دون أن تزيفه ، **وكان عمله بجريدة من الدرجة الثالثة** ، فمكنه ذلك من الفرجه على المجتمع ورؤية النـاس من الداخل ، فاذا أكثرهم رجـال جـوف ، ضجيج بلا طحن ، مضـغ بلا تغـذية ، انهم كالنصـب التذكارى القائم فى ميدان التحرير .. وحيدا ينتظر اللا أحد ! **وكم أثار هذا النصب فضول الفتى ، كم استفزه وتحداه ، وكم خيل اليه أنه ربما كان هو التمثال الذى تنتظره تلك القاعدة ، ولكنها تنتظره حيا كى يشعل فى ملابسه النار احتجاجا على كل ما يراه تحت قدميه من زيف وكذب وخداع .**

وبدلا من أن يقف فوق قاعدة النصب شهيدا، وبدلا من أن يظل تحتها منسحقا ، أثر ان يواجه النصب ويتحداه ، فجلس فى مقهى مقابل يجتر صداماته بعالم الواقع . صدامه بالعمل ، وصدامه بالحب ، وصـدامه بالزواج ، وأخـيرا صـدامه بالقرية ، حدث كل شىء فى نصف نهار ، فى نصف نهار فقط ، وطارده الاحساس بالعـــار والضياع .. وكمن أصابته حمى ، **حمى اعـادة النظر فى الحياة ،** راح يقرأ رسالة والده أكثر من مرة : « **وأعرفك يا ولدى أن الفدانين بعد أن بعت ترابهما بعمق مترين للمقاول الذى أرسلته الحكومة لردم البركه ، اصبحا بين عيطان اجيران مثل البركه ، وتحولا الى مصرف للارض المجاورة .. وواجب عليك أن تعمل شيئا لمساعدتى** » .

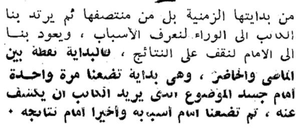
وكمن يقف على حافة عالمين كلاهما يقف على النقيض من الاخر ، وقف الفتى بين المدينة التى تلفظه والقرية التى تنـاديه ، فمـاذا بقى له فى المدينة بعد أن ضاع العمل وضاع الحب وضاع الزواج ، حتى لا يسـتجيب لنـداء القريه حيث الارض الام وحيث العودة الى الينبوع . **ان البناء لا يبدأ من فوق ، والسد العالى لن يبنى مرتين ، وظروفنا الاجتماعية تتعـرض للكثير من عوامل التعـرية ، اذن فليبـدأ من حيث ينبغى ان تكون البداية .**

ولكنه لن يعـود الى القرية طافيا تحت سطح الماء ، عابرا كل الكبارى وكل القناطر ، يطارده السمك حتى يصل الى البحر الصغير ، ثم تأتى موجة من حركة شادوف عم طه أبو جهلوم وهو يروى أرضه على الشاطىء ، فتدفعه الموجة الى بئر الساقية التى تقع فيها أرضه ، وتراه أخته هدى فتصرخ حتى يأتى أبوه ، ويتجمع كل أهالى القـرية ، **لا ... لن يعـود الى القرية الا على قدميـه ، ولن يلبث طـويلا حتى يردم البركه بأحزانه ، ويحرثها بأشواقه ، ويزرعها بتطلعه نحو واقع أفضل .**

واذا كانت تلك هى خطوط العرض فى هـذه الرواية ، وهى الخطوط التى سطرها الكاتب فى الفصل الأول ، ثم عاد الى تفصيلها وتجسيدها فى باقى الفصول ، فهذا معناه ان الرواية لا تبدأ







من بدايتها الزمنية بل من منتصفها ثم يرتد بنا الكاتب الى الوراء لنعرف الأسباب ، ويعود بنا الى الامام لنقف على النتائج ، **فالبداية نقطة بين الماضي والحاضر ، وهي بداية تضعنا مرة واحدة أمام جسد الموضوع الذى يريد الكاتب ان يكشف عنه ، ثم تضعنا امام أسبابه وأخيرا أمام نتائجه .**

أزمة الفتى المعاصر

وتعرفا على الأسباب الرئيسة الثلاثة التى شكلت أزمة هذا الفتى ، الذى وان أطلق عليه الكاتب اسم « **خالد** » الا انه لا يستطيع أن يخفى فى داخله ملامح « **حسام** » بطله القديم فى « **المنفى** » فخالد هو الآخر ضائق بعمله فى الجريدة المسائية لا لأنها جريدة من الدرجة الثالثة، ولكن لأنها تقربه من ألوان الكذب والزيف التى يعيش فيها الناس من حوله ، **حتى كأنهم زيف على هيئة بشر ، وخداع فى صورة حركة ، والعمل هو الآخر لزوجة فى لزوجة أقلام تكتب بلا مداد ، وعقول تتقيأ أى كلام ، وصفحات تسود ولا تقول شيئا .**

وهربا من هذا كله يرتمى « **خالد** » فى علاقة عاطفية مع « **ليلى** » الطالبة بقسم الاجتماع بالجامعة ، ولكنه اعجز من أن يطور هذه العلاقة ويصعدها ، أو بتعبير أدق أعجز من أن يهدفها ويمضى بها فى الاتجاه المشروع ، فالارتباط بالنسبة له أمر صعب وهو لا يزال فى خضم الضياع ، و **ليلى** فتاة عصرية ناضجة تقيس خطواتها وتعرف تماما ماذا تريد . وهى تحب **خالد** حقيقة ولكنه الحب النظيف الذى لا يهوى بها الى حضيض العشيقة ، لذلك كان طبيعيا أن تنفصم هذه العلاقة ، وأن تبقى **ليلى** فى وجدان **خالد** ، كما بقيت **هناء** فى وجدان حسام ، الحلم الوردى الجميل الذى لم تمكنه الظروف من ترجمته الى واقع ، ان **ليلى** هى رمز الأرض البكر التى لم تدسها قدم ، ولم يعشش فوقها انسان .

وكرد فعل طبيعى للعلاقة العاطفية التى أجهضت ، قرر **خالد** أن يرتمى فى جسد أى امرأة تقابله ، وأول امرأة ، لتكن ما تكون المهم أن يجد فى بيتها المأوى ، وفى مطبخها الأكل ، وبين فخذيها الباب المفتوح . انها ليست أكثر من مطلب بيولوجى كالحيوان يلهثه الطراد فيقع على أول جيفه تصادفه . ولكن المرأة بعد أن غدر بها زوجان سابقان ، لا تملك الا ان تكبل صاحبنا الثالث فتجعله يوقع لها على شيكات بدون رصيد حتى لا يفكر فى الفرار ، وهذا هو ما اضطر والده الى بيع تراب الفدادين انقاذا لابنه من براثن هذه الزوجه . تماما كما حدث بالنسبة **لحسام** الذى اصطر الى الزواج من راقصة كباريه كانت تهدر كرامته كل ليله على موائد الزبائن ، ولكن **خالد** على العكس من **حسام** ، لم يلفظ الواقع المرير هربا الى عالم غيبى ولكنه اثر العودة الى الينبوع ، الى حيث يستطيع أن يبدأ من الجذور .

وفى القرية يتعرف **خالد** على الأهالى ، ويتعود على العمل مع أبيه فى الارض ، وصحيح أن ارض أبيه « **العنانى** » أصبحت رمزا للعار أو شيئا أشبه بالمرأة العاقر التى تتندر بها نساء القرية ، وصحيح انهم جميعا يعرفون قصته التى كانت سببا فى هذا كله ، ولكن الصحيح أيضا أن « **خالد** » استطاع أن يعلو على عاره ، وان يتوكا على جراحه ، وان يعمل جاهدا على اصلاح الارض واعدادها للزراعة من جديد ، وما أشبه **خالد** « **بعويس** » فى مجموعة «**التفتيش**» ... «**عويس**» القديم الذى جنب على أهله العار لارتباطه بالاميره . و « **عويس** » الجديد الذى ترك القاهرة وعاد الى القرية لينعث فيها حياة جديدة .

ويحدث له ما يجعله أكثر التصاقا بالقرية وأكثر اقترابا من الأهالى ، يجد ذات صباح « **عطية** » مقتولا فى أرض أبيه ، ويذهب لابلاغ الشرطة فيلقى القبض عليه وعلى أبيه تحت ذمه التحقيق ، وفى الحجز يتعرف على « **هوانم** » وأخيها « **عطوه** » ليجد فيهما مفتاحا للجريمة ، وليست الجريمة بذات أهمية محورية فى الرواية والا تحولت الى رواية بوليسية ، وانما المهم هو اتخاذها مناسبة للتعرف على بعض الملامح السلوكية فى حياة القرية ، أما **عطوة** نفسه فيذكرنا «**بعطية**» القديم فى خماسية « **التفتيش** » غير انه هنا فى « **حلم الليل والنهار** » يكتسب أبعادا جديدة ، فعلى الرغم من انه قتال قتله ، وعلى الرغم من انه أتعب البوليس طويلا ، الا انه لم يصب أحدا من أهل قريته بسوء ، حتى لقد ترك العمل كغفير فى « **التفتيش** » لأنه رفض أن يضرب المزارعين .

واما « **هوانم** » فهى امرأة فى حوالى الخامسة والثلاثين فيها واقعية الرجل وفيها انوثة المرأة ، فهى كالرجل وسط أهالى القرية ، ورثت عن أبيها معمل الألبان ونجحت تماما فى ادارته حتى جمعت لنفسها ثروة كبيرة ، وبذلك أصبحت مطمعا بالنسبة لأخيها وزوجته الاول يطمع فى المعمل ، والأخرى تريد أن تزوجها من أخيها حرصا على هذا المال ولكن « **هوانم** » كامرأة قرويه واعيه ومتطلعة تدرك هذا كله ، فترفض الزواج من « **سى بعاطه** » بل وترفض الزواج من « **عصيه** » ولا يستهويها الا **خالد أفندى** . اما خالد فلا يقبلها على الاطلاق ولا يرفضها على الاطلاق ، يقبل فيها ما يذكره **بليلى** . ثقتها بنفسها وايمانها بعملها واصرارها على النجاح ، ولكنه يرفض فيها الأنثى الطاغية التى تذكره بأشياء أخرى .

على أن هموم « **خالد** » أعصى من أن تذيبها سخونه هوانم ، فاصلاح الارض أهم عنده من أى شىء آخر ، وما يرتبط بتاريخ الأرض أهم عنده من كل شىء ، فها هو يكتب جريدته بالقطعة حتى ينفق ما يتقاضاه على اصلاح الأرض ، وها هو يجلس الى « **أحمد عبد الكريم** » مفتى القرية ليحكى له عن نشأة القرية ، وعن أصل العائلات المعروفة وعن الأيام التى عاشها وهو عسكرى بطربوش فى الجيش ، بل وأكثر من هذا .. حكى له عن ثورات الفلاحين فيما قبل الاحتلال الانجليزى .. عن أول ثورة زراعيه قامت فى الصعيد عام ١٣٥٣ بزعامه « **ابن الأحدب** » ، وعن ثورة البحيرة التى لجأ فيها الفلاحون الى احراق القمح واخفائه لاجبار المماليك على النزول عن الخراج ، وعن ثورات أخرى كثيرة قامت فى جميع ارجاء مصر ، وكان الفلاحون يضطرون فيها الى تجويع العاصمة انتقاما من حملات التنكيل التى كان يشنها عليهم المماليك .

ان «**أحمد عبدالكريم**» هنا ليس «**العرضحالجى**» الذى تصوره « **خالد** » ،وليس المفتى الذى تصوره أبوه ، **وانما هو ذاكرة القرية الواعية ، وتاريخ البلد الذى لا يضيع ، وما أشبهه بالعراف الاغريقى القديم ، الذى يعرف كل شىء قبل وقوعه ، ويحفظ كل شىء بعد وقوعه ، انه ضمير القرية وصفحات التاريخ .** « قلت لك يا ولدى ان من يبنى ثقافته على الكتب وحدها يتجمد ، المهم أن يكون مرنا . يقرأ ، ويساير الحياة بتجاربها اليومية » .

على أن القيمة الكبرى لشخصية « **أحمد عبد الكريم** » التى وفق الكاتب فى تصويرها وتوظيفها ، هى انه مركز الثقل السياسى فى الروايه ، الذى يتكافأ مع « **العنانى** » باعتباره مركز الثقل الاجتماعى ، **ففيه تتبلور ملامح ثلاثة اجيال متعاقبة من تاريخ مصر ، الجيل الذى حارب بالسيف مع جيش عرابى ، وقاتل فى التل الكبير وهو جيل الاب ، والجيل الذى خرج فى ثورة ١٩١٩ يهتف ضد الانجليز وضد السلطان ، وهو جيل الرجل نفسه، والجيل الذى انهزم فى سيناء ، وانكسر فى نصف نهار وهو جيل الابن .**

« وتدعو لى أن أعيش أكثر .. لماذا ؟ لقد عاد ابنى الاكبر مخيمر هاربا من سيناء ، كانت ثيابه ممزقة ، واقدامه متورمة ، كان مذعورا كالفار . أتعرف ، لقد طردته من دارى ، وأوصيت كل أهلى بالا يسير فى جنازتى اذا مت » .

معركة الأرض والفلاح

وكأنما الأحداث على موعد مع نداء الرجل ، فما ان يخرج « **خالد** » من ازمة مقتل « **عطيه** » حتى يواجه ازمة أخرى جديدة ، لقد اغرقت المياه أرض ابيه وحولتها الى مستنقع ، وضاع محصول الارز الذى تعبا فى زراعته اياما طويله ، بعضه انسحب مع المياه الى المصارف ، وما بقى كان كالجثث الملقاة فى الطين . وهكذا فى نصف نهار ضاع كل شيء ، وتجسدت أمام خالد أبعاد المأساة ، فلا نقود معهم لشراء شتل أرز آخر ، ولا وقت لزراعة أرز جديد . فالارز لا يمكن زراعته بعد موعده بشهر ، وان جاز ذلك فى أية أرض أخرى ، فهو غير جائز فى هذا المستنقع أو فى هذه البركة . لابد اذن من اصلاح الأرض ، وعبثا يحاول خالد مع أبيه **العنانى** وجاره **أبو جلهوم** وابن جاره **بركات** أن يجدوا مخرجا من هذه الأزمة ، وأخيرا لا يجدون المخرج الا فى رهن الأرض ، وشراء تراب وسباخ وحطب وقش بالمبلغ كله حتى تتحول من بركة خراب الى أرض صالحه للعطاء . ويعطيهم المرابى مائة وعشرين جنيها على أن تعود له مائة وخمسون أو تعود له الأرض ، وهكذا يصبح لزاما على **خالد** أن يخوض معركة حقيقية ، لقد أصبحت الأرض تشكل تحديا خطيرا بالنسبة له ، **فاما أن تعود الأرض ويعود كل شيء ، واما أن تضيع الأرض ويضيع كل شيء . انهـا ليست معركة كلمة ولكنها معركة فاس ، أو معركة تتحول فيها الكلمة الى فاس !**

وبالفعل يخوض **خالد** معركة الأرض ، وكلمات **هوانم** تدوى فى أعماقه « **انت قادر على أن تجعل الارض تحمل فى أحشائها لو عرقت فوقها ومنحتها الخصوبة ؟** » ويخوضها معه **بركات** ابن جاره أبو جنهوم وخطيب أخته **هدى** . وبمقدار ما وفق الكاتب فى تصوير « **المفتى** » ممثلا للبعد السياسى ، **والعنانى** ممثلا للبعد الاجتماعى ، وفق هنا أيضا فى تصوير **بركات** ممثلا للبعد الحربى أو العسكرى . واذا كان **المفتى والعنانى** كلاهما تعبيرا عن جيل مضى ، الجيل الذى واجه المحتل الاجنبى بالثورة السياسية والاجتماعية ، فان **بركات** هنا والى جواره **خالد** هما التعبير الرمزى عن الجيل الحاضر ، الجيل الذى يواجه العدو الخارجى فى أتون معركة حربية وحضارية .

ونعود الى **بركات** لنجده مثالا حيا للجندى المضرى المعاصر الذى خاض معركة اليمن ، وحارب فى سيناء ، وها هو فى طريقه الى السويس ليتدرب على السلاح الجديد ، وفى جبينه اثار رصاصه ، وعلى فمه عبارة لا يكف عن ترديدها كما لو كانت نشيدا : « **لا يهم ان اموت ، المهم ان تربح السنا ويزاح الدبوس** » .

بركات هو الآخر انما يخوض معركة تحد كبرى ، معركة حياة أو موت ، **فاما أن تعود الارض ويعود كل شيء ، واما أن تضيع الارض ويضيع كل شيء ، انها ليست معركة فاس ، ولكنها معركة مدفع أو معركة يتحول فيها الفاس الى مدفع !**

أما قرانه على أخت خالد ، وقبل سفره الى الجبهة بالذات ، فلا يخلو من دلالة رمزية ، ودلالته هى تلك الرابطة الدموية المقدسة بين الجندى فى المعركه والفلاح فى القرية ، كلاهما يناضل من أجل هدف واحد .. **الأرض** .

وببراعة فنان حقيقى ، عمد الكاتب الى تجسيد هذا المعنى فى شكل الرسالة الأولى التى أرسلها **بركات** من الجبهة بعد معركة المدافع التى دمرت فيها صواريخ العدو : « **نسيت أن أقول لك يا خالد أفندى ، اننى عندما أعود سأدفع مهر هدى ، وأرجو أن توافق على أن المهر هو سداد ديونكم للحاج المرابى** » وهذا معناه أن تحرير أرض القرية رهن بتحرير أرض الوطن .

وفى اتساق مع هـذا المفهوم وتعميق له فى نفس الاتجاه ، تتحول أرض البركة الى معسكر للجيش الشعبى ، يتدرب فيها الشباب على الدفاع المحلى ، وأرض البركة تلك هى الأرض التى تقع عند مشارف القرية فى الناحية القريبة من المقابر، وهى أيضا الأرض التى لم يصلح ترابها بعد لأن تقام فيها المدرسة الجديدة ، **وهذا معناه أن القوة هى الأساس الحقيقى للعلم ، وان المعسكر هو الذى يعد الأرض لكى تقوم عليها المدرسة ، اما اختيار الناحية القريبة من المقابر أرضا للمعسكر ، فلأنه الايذان بالبعث الجديد ، والعودة الى الحياة مرة أخرى ٠**

ووعيا من الكاتب بالعلاقة المتبادلة بين معركتى ((**التطهير والتحرير**)) أعنى التطهـير الاجتماعى والتحرير الوطنى على اعتبار أن تطهير الجبهـة الداخليه ضرورة لازمة لتحقيق النصر الخارجى ، كشف الكاتب من داخـل الرواية عن الجـرثومة الخافية وراء الصراعات الاجتمـاعية الظاهرة ، والخلافات الشـخصية الطافية فوق السـطح ، فالعمـدة بعقليته الرجعية وسلوكه الانتهـازى ومترسبات الاقطاع فى وعيه الباطن هو الجرثومة التى تتكاثر فى أحشاء القرية وتلد الجوع وتورث الخراب ، فهو الذى أوعز بفتل عطيه وستر على الفاعل حتى يوقع الخوف فى قلوب الناس ، وهو الذى أوعز الى الاهالى بأنه على اتصـال برجال الحكومة وكبار الحكام حتى نجح فى الانتخابات ، وهو الذى ساعد بالكثير من المال أحـد الأحزاب القديمة التى حاولت انتهاز النكسة ، وهو الذى قدم الرشوة لمن قاموا بمعاينة أرضه حتى لا تقام عليها المدرسة ٠

وكان مما يتفق ومنطق التطور الاجتماعى أن تكون تعرية العمدة على يد أمين الاتحاد الاشتراكى، الذى كشف عن فضائحه أمام الناس وفى أثناء المعركة الانتخابية ، الأمر الذى أدى فى النهاية الى عزل العمدة ٠ واختيار أمين الاتحاد الاشتراكى بالذات قطبا للصراع الدائر مع العمدة ، له دلالته الرمزية ، فالصراع هنا ليس بين شخصين أو بين منصبين بمقـدار ما هو صراع بين أيديولوجيتين احداهما تقف على النقيض من الأخرى فى السلوك وفى الهدف ٠ وكشف العمدة علنا أمام الناس له أيضا دلالته السيكولوجية ، فهو أشبه «**بالتطهير**» النفسى الذى اعتمل فى وجدان أهالى القرية محررا قلوبهم من الخوف ومطلقا كلماتهم فى كل اتجاه ، فلم يعد العمدة رمزا للسلطة ولا تجسيدا لبقايا الاقطاع ، لأنه بانتهاء نظام « **العمدية** » تنتهى من تاريخ القرية كل متبقيات مرحلة اجتماعية ذهبت ولن تعود ٠

تحرير الأرض وتحرير الانسان

ان تحرير الانسان من الخوف ، هو الذى يؤدى الى تحرير الأرض من الرهن ، وكلاهما يؤديان بالضروره الى تحرير الوطن من العدو الخارجى ٠ ان أرض **العنانى** ليست وحدها التى تحتاج الى اصلاح ، وانما القريه كلها فى حاجه الى اصلاح ، ولما ان أرض **العنانى** لن تلد الزرع وتؤتى الثمر الا اذا أصلحت ، كذلك القرية لن تنتعش فيهـا الحيـاة الا اذا أعيد بناؤها من جديد ، فأرض **العنانى** هنا هى التعبير الرمزى عن القرية ، وعن البلد ، وعننا جميعا ٠

وبنوع من التنوير الشاعرى الجميل ، ينهى حسن محسب روايته بأروع ما فى الحيـاة من معنى ٠٠ معنى الميـلاد ، ميلاد الزرع ، وميلاد الحيـوان ، وميلاد الأمل فى أعمـاق الانسان ، فها هى « **بدرية** » أخت « **بركات** » تهلل فى وسط الحقل فرحه بجاموستها التى تلد ، ويسرع والدها ومعه **العنانى** الى عريشة البهـائم ليجذبا رأس العجلة ، وتسرع **بدرية** الى جسر الأرض لتنتزع بصلتين تكسرهما وتمسح بهما انف العجلة ، التى راحت تتمطى وراحت أمها تلحسها بلسانها فى لهفة شديدة ٠

« شدنى وجه **بدرية** ، كانت فرحة ومووردة ، خفق قلبى ، انطلقت أجرى فى المسقى الذى يمتد فى أرضنا بطولها ، فى منتصف المسقى توقفت ، كان الاحسـاس بروعة الميلاد يهزنى ، انحنيت حتى أقتـرب وجهى من تراب الأرض ، كانت البراعم تشيل التراب ، ترفعه ببطء ٠٠ ببطء٠٠ فى لحظة الميـلاد العظيمة ، خيـل الى أن الأرض تتمطى ، وباطنها ينفرج ، فينفلت الزرع الأخضر بأوراقه الصغيرة المرتعشة فى نسمات الصيف » ٠

نعم ، انها أرض **العنـانى** ، لقد ولدت من جديد ٠ ويوم يعود **خالد** الى عمله فى القاهرة لن يعـاوده تمثـال المنتحر من فوق النصب التذكارى المقـام فى ميـدان التحرير ، وانما ستتراءى له صورة تمثال آخر يوضع فوق هذه القاعدة ، ولابد أنه سيكون تمثالا يرمز الى كل معانى التحرير والميلاد والحياة من جديد ٠

جلال العشرى

ماوراء رواية الزمن

سعد عبد العزيز

من الواضح أن لكل عصر تصوراته الخاصة، وأفكاره التى يلتزم بها ، ورؤيته التى يتعرف من خلالها على الأشياء .. لكن عصراً من العصور لا يثبت على تصوراته ، وأفكاره ، ومدركاته أبد الآبدين ، وانما نراه يعيش على معطياتها وافرازاتها ، حتى اذا استهلكها ، واستنفدها تماما ، راح يتحول عنها ، ويزهد فيها ، فهى لم تعد تفى بحاجات العصر ومطالبه ، الأمر الذى جعلها تبدو كأثر تقليدى من آثار التراث .

ومن الواضح أن عمل المفكر هنا انما يتمثل فى تحليل تفكير عصره ، واستنباط خصائصه الانسانية الفريدة ، وهو فوق ذلك ، يسعى الى كشف عناصر التغيير التى تدفع عصراً من العصور الى التحول والانتقال ، وبالتالى ، فهو يحاول أن يتابع تلك العملية الديالكتية التى تتحكم فى تشكيل ، وتوظيف البنايات الذهنية والصورية التى ينتمى اليها العصر . **واذا كانت مهمة الفيلسوف منذ أرسطو حتى الآن ، تنحصر فى اقامة نسق ذهنى يرمز الى عالم الأشياء ويعمل على تفسير ظواهره ، فان الروائى فى استطاعته أيضا أن يفسر هذه الأشياء تفسيرا خياليا وجدانيا ، مستعينا فى ذلك ، بحاسته الفنية التى تمنحه قدرة على ابتكار عالم جديد يفيض بالحياة وينبض بالصور والأشكال والألوان** .. وعلى هذا ، يمكن أن تتحقق مهمة الروائى هنا فى خلق وسائل جديدة يستخدمها من أجل تغيير حساسية الانسان ، وتوسيع مداركه ، واضافة أبعاد جديدة للتجربة التى يعيشها .. وبذلك يمكن أن تكون « الرواية » مغامرة فى عالم مجهول .. مغامرة تكشف عن ظواهر جديدة لا يمكن أن تدركها العين المجردة، وتنبىء بعلاقات فذة بين الأشياء لا نستطيع أن نفطن اليها فى ضوء الواقع ، ومن ثم فلكى يحقق الروائى روايته الابداعية ، لا يتورع عن تحطيم الصورة الميكانيكية للعالم ، ولا يتردد فى التمرد على قانون الجاذبية الذى يقاوم الانطلاق والتحليق، والذى يشد الانسان الى الأرض ، ويفرض عليه الانتظام فى حركة آلية رتيبة . **واذا كنا نتمثل ((العمل الفنى)) فى تلك العملية التى يتم من خلالها تكثيف بعض المؤثرات السائدة وتشكيلها تشكيلا جماليا يوحى برؤية جديدة ، فلا غرابة اذا رأينا « الرواية المعاصرة » تستوعب تجربة العصر ، وتعمل على تغيير معطياتها ، وتوسيع حدودها الى درجة انها تدخل فى نطاقها ألوانا عديدة من الخبرة الانسانية .**

ويعتبر تحولنا عن النظرة الاستاتيكية

● إذا كان الروائي المعاصر يتصور دائماً أن للأشياء من الوجوه بقدر مالها من طرق استخدام ، فلا غرابة إذا رأيناه يبدع روايته بطريقة فنية تكشف دائماً عن وجه جديد من وجوه الحياة .

للأشياء ، وسعينا الى تحطيم ثوابتها المقدسة ، انقلابا خطيرا فى نظـــرية الادراك ، فقد أمكن للكاتب الروائى — فى ضوء رؤيته الجـــديدة — ان يضع يده على جوهر الأشياء .. أعنى أنه استطاع أن يكشف عن مفهوم الحركة فى الأشياء وعلى هذا ، صار العالم أشبه بكائن ينبض بتلك الحركة الدائبة التى تمنح الأشياء تغيرها ونموها وتحولها ، والتى تتمثل فى أجلى صــورها ، فى ذلك الصراع المرير الذى ينشـــب أظـافره فى الكائنات فيعمل على محوها ، وتلاشيها ، لكى يظهر أنواعا جديدة تحل محلها ، وهكذا تجرى دورة الحياة باستمرار .. واذا كان ذلك كذلك، فحتم علينا أن نرفض فكرة « المثال » الذى يعبر عن الحقائق الأزلية الأبدية ، فلم يعد عالمنـــا محصورا فى مقولات أرسطية ، أو فى طبائع نيوتن الثابتة ، وانما صارت ظواهره حركة ، وتطورا، وصراعا ، وخلقا مستمرا.. فالشيء هنا لا يتألف من هيولى ، وصورة ، وهو ليس ظلا لمثال ، أو حزمة من أفكار ، أو امتدادا فى الخارج . ولم يعد مقولة من مقولات العقل النظرى ، أو ترسا فى عجلة الكون، له وضعه المحدد ومجال حركته الخاصة ، وانما صار الشيء واقعة تعيش فى لحظة زمنية معينة ، لحظة تضم جميع المؤثرات التى صادفتها منذ بدء ظهورها حتى بلوغهـــا تلك الصورة التى هى عليها الآن . وبالتـــالى فهى لحظة كلية تحوى جميع اللحظات التى تراكمت فى جوفها على مر الزمن .. فلا غرابة اذا رأينا الأشياء هنا تنسلخ من روابطها الآلية ، وتتحرر من قيودها العلية ، فلم يعد أحدها معلولا لعلة سابقة عليه ، وانما صارت علاقة الشيء بالأشياء الأخرى متمثلة فى ارتباطه بالعملية الكلية العالم . **فان شيئا لا يوجـــد تلقائيا ، أو مكتفيا بذاته ، وانما يوجد على أنه جزء من مجموع وحـــدات متداخلة ..** فهو يمثل واقعة من وقائع الماضى التى ما تزال كائنة ، وستظل هكذا ما شاء لها الزمن .. ومن ثم ، فيمكن أن نتمثل الزمن هنا فى تلك القوة التى تقرض فى الأشياء تدريجيـــا حتى اذا تلاشت واختفت ظهرت أشياء أخـرى تأخذ مكانها ، وتؤدى دورها من جديد .

تلك هى عملية التطور الدائبـــة ، التى صارت محـور تفكير العلمـــاء ، والمفكرين ، والشعراء ، والروائيين . فقد راحـوا يفسرون الأشياء فى ضوئها ، بعد أن تمردوا على العقل الذى أصاب عالمهم بالجمود والثبات .. وعـلى هذا ، أمكن أن تنتصر الحركة على الجمود ، فهى بمثابة النبضة الحية التى تجعلنا نميز بين الحياة والموت .. ولم تكن هـــذه الحركة ذات نزوع عشوائى متخبط ، وانما هى حـــركة دياليكتية هادفة ، فهى تدفع الأشـــياء الى الوجــود ، والتطور ، كما أنها تستبد بها ، وتجعلها تتقلص، وتذبل ، وتنمحى .. ولعل ت . س . اليوت ، يصور هذا المعنى أصدق تصوير حين يقـول : **« مولد ، واتصـــال ، ثم مـــوت ، تلك هى كل الحقائق حين تدق المسامير فى النعـوش ، مولد ، واتصال ثم موت .. »** .



ف . كافكا

الديالكتيـــك فى الرواية

وفى ضوء هذا التصور ، أمكن التأليف بين الشىء ونقيضــــه ، والجمع بينهما فى وحـــدة لا تنفصم ، وبمعنى آخـر ، أمكن أن نكشف عن وحدة النقائض التى يضمها الشىء الواحد .. والتى يعمل بعضها على الابقاء عليه ، ويعمـــل البعض الآخر على نهشه ، وتلاشـيه .. ومن خلال الصدام بين هذين النقيضين يتولد الصراع الدرامى الذى يدمغنا بالتغير ، والصيرورة .. الأمر الذى يجعلنا نبدو فى شكل عملية مركبة لا تنطوى على تلك التطورات السابقة التى طرأت علينا فحسب ، وانما تنطـوى أيضا على بذرة التغيرات التى يمكن أن تتعرض لها فى المستقبل. وبذلك استطاع الانسان أن يهتك ذلك الغشاء الصورى الذى كان يتلبسه ، وأن ينطلق من أسر ذلك القالب المعقول الذى كان مفروضا عليــه ، **فهو ليس فكرة مجردة ، وليس شيئا ثابتا ساكنا وانما هو كائن يجسم مبدأ الحركة فى الوجود ..** كائن يمكن تفسيره فى ضوء تطوره وارتقــائه لا فى ضوء تلك الحالة الاستاتيكية الماثلة فى « الحد الأوسط » فى تعريف « باسكال » الذى مؤداه : **أن الانسان انما هو حالة وســطى بين** النزوع الحيوانى ، والنزوع الروحى ..

فواضح أن هذا التعريف لم يعد مقبولا الآن، ذلك لأن كلا منا انما يتبدى فى صورة وحـــدة ديناميكية مركبة .. وحدة تطوى فى ثنــاياها دوافع متصارعة متشابكة متداخلة لا تخضـــع للفصل ، أو التقسيم ، أو التصنيف .

وجدير بالذكر ، أن هذا التصور قد انعكس على الأساليب الأدبية الســائدة فى الشـــعر والرواية والدراما ، فقد استطاع رواد الأدب المعاصر أن يفككوا آليات الشعور ، مســـتخدمين فى ذلك لغة تكشف عن رؤاهم الباطنة ، لغــة مشحونة بالطاقات الانفعالية الحادة التى تعمل



أ . همنجواى

على تفجير الواقع ، وتحطيم حالة الجمـــود ، والرتابة الضاربة عليه .

ويهمنا أن نركز الضوء على هذا الاتجـــاه الجديد فى مجال الرواية .. فقد جاء مناقضا لاتجاه الروائيين الكلاسيكيين الذين اكتفوا بأن يقفوا فى نقطة السكون المطلق ، فكانوا يصبون مادتهم الفنية فى قالب روائى له من الشـــيوع والذيوع ما يجعله شـــيئا ثابتا ، متـــوارثا ، مقدسا .. فهو يتسم بالسمة النموذجيـــة ، والعمومية .. فلا غرابة أن يستجيب الروائى للقواعد الفنية التى يتضمنها هذا القالب الفنى ، فنراه دائما يتوخاها فى كتابته .. ومن هـــذه القواعد ما نجده ماثلا فى حتمية تصوير العـــالم وهو فى حال من السكون والثبات ... فالشخوص هنا لابد أن تسير وفقا للمعـــالم الثابتة التى يحددها الشكل التقليدى .. أى لابد أن تكون ترجمة لتلك الحوادث التى تجـرى فى الماضى ، والتى توحى بالعلاقات المنطقية ، والصـــلات الانسانية ، والحقائق الخالدة .. وبالتالى فحتم على الروائى أن يحكى من خلال عمله ، أمورا عاشها الناس ، وفكروا فيها من قبـــل ، انه يحكى عن تلك اللحظة التى لا يرى فيها ســوى تلك الصلة التى تصله بالأشياء حين تذوب تحت ناظريه ، وتستحيل الى حزمة من الأحاسيس والمثيرات وهو حين يفعل ذلك ، انمـــا يحقق دواعى عصره ، فهو يتأثر بمناظر الطبيعـــة ، ويتأثر بالأحداث الخارجية ، والقضـــايا الانسانية .. كل هذه التأثرات يسوقها النبأ فى قالب صورى مصقول ، قد استوحاه من الفكر الأرسطى الذى يتسم بالنزعة الدوجماطيقية .. فالأحاسيس هنا تسير على نمط واحد ، فهى اما مفرحة أو مؤسية والشخصية لا يمكن ادراكها الا فى ضوء خيرها ، أو شرها ، واللون اما أبيض أو أسود .. **فالكاتب الروائى يتبع بذلك ، طريقة الفصل الحاسم بين النقيضين دائمـا .. فهو يفصل فصلا قاطعا بين الماضى ، والحاضر ، وبين الحقيقى ، والوهمى ، وبين الحياة والموت وقد** يستخدم الروائى الزمن هنـــا ، كقوة ميكانيكية تعمل على تصنيف العناصر ، وتنظيمها فى سياق



م بروست



ج . جويس

خاص ، وهو يتخذ من الزمن جـــدارا سميكا يحول دون اقتحـــامنا لعـــالمه الفنى ، فنحن لا نستطيع أن نرى ما يجرى فى جـوف الماضى الا بواسطة عينيه التى تبصر ما يترى أمامها من خلال تلك النافذة التى أفردها لنفسه قط .. **وبذلك أصـــبحت الرواية معـــادلا لذكـريات الكاتب .. تلك الذكريـات التى يحيلهـــا الى مدركات ذهنية تخضـــع لقـــوانين الرؤية ، والادراك .**

الوعى وجوهر الحياة

ولما كان وعينا لا يسير على وتيرة واحدة ، ولا يجوز عليه التجانس والاتساق فى مساره ، لأنه يتشكل وفقا لطبيعة المنبهـات التى تتواتر الينا باستمرار ، سواء من الداخل أو الخارج .
ولما كان هذا الوعى يمثل بالنسبة الينا جوهـــر الحيـــاة ، فلا غرابة أن تجىء ((**رواية الزمن**)) صورة صادقة لتيار الوعى الذى يجسمه الروائى فى شكل شخوص متنوعة فريدة ، تتحرك أمامنا بدافع من قوة الشعور ، أو اللاشـــــعور ..

ولا غرابة أن يستخدم الروائى فى هذا الصدد ، تكنيكا جديدا لم تعرفه الرواية التقليـدية من قبل .. تكنيك يتحول من آليـــــة نيوتن الى النسبية العامة ، حتى يتسنى له التعبير عن تلك الأنواع المختلفة من الوعى .. ذلك لأن تيـــار الوعى قد يتخذ فى مساره أحـــوالا لاشعورية متباينة .. منها الحاد ، ومنها البسيط ، منها ما يبلغ درجة موغلة فى الغموض ، والاغراب ، ومنها ما يطفو فوق السطح ناصعا جليا .

ومن الضرورى أن نذكر أن رواية الزمن ، لم تجد ترحيبا لدى القراء فى بادىء الأمر ، ولعل ذلك يعتبر أمرا طبيعيا ، فمن الملاحظ ، اننـا نقف دائما موقفا معارضا لكل شكل فنى جديد .. فنحن مثلا نحبذ ذلك التحول الذى يطرأ على الأشكال الفنية ، لكننا من ناحيـــة أخـــرى ، نستهجنه ولا نألفه بسهولة ، **وهنا يكمن الصراع بين القديم الراسخ ، والجديد الذى يحتاج الى رسوخ** واعتياد .. فاذا كنا نتعـــاطف والقيم التى صارت لها صفة الألفة ، والثبـــات ، فان مبدأ التغيير الذى يتعرض له عالمنا فى كل لحظة انما يدفعنا الى تقبل فكرة التغير والتعـــدد ، والا صارت أساليبنا السلوكية ، والذهنية ،


و. فوكنر

والفنية ، اثرا مستهلكا باليا ، مبتذلا .. ورغم ذلك ، فما زال موقفنا مترددا لا يعرف حلا جذريا لهذه المشكلة .. فمن الغريب أن نعمل على تشجيع الحركات الطليعية الرائدة فى الأدب والفن ، ثم نجد انفسنا فى نفس الوقت نتأثر بردود الفعل المحافظة التى تنجم عن حركات التجديد .. **ومهما يكن من أمر ، فان للخبرة الانسانية قطبين متقابلين تتأرجح بينهما دائما وأبدا .. أحدهما نلمسه فى عملية تكرار الأشكال الأدبية تكرارا ميكانيكيا يبعث على الملل والجدب ، والثانى ، نتمثله فى قوة التغيير التى تعمل على تحطيم آلية الشكل الذى أصابه الضمور ، والاهتراء والتحطيم .. والتحطيم هنا يبدو بمثابة أداة لخلق وسائل جديدة تلائم روح العصر** .. تلك الوسائل التى تعد وثبة هائلة فى تاريخ الأدب ، ذلك لأن هذه الوسائل انما يستعين بها الكاتب على كشف أبعاد جديدة فى الرؤية ، والادراك ، والمعرفة .. ولقد استطاع الروائى المعاصر أن يحقق ذلك فى مجال رواية الزمن .. فنراه هنا يقوم بمحو الفروق بين حياة الشعور ، واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقة والوهم ، وهو يستخلص من وراء ذلك ، علاقات جديدة يصوغها فى مركب جديد يمكن أن نطلق عليه اسم الرواية الزمنية التحليلية .. تلك الرواية التى يعمل الكاتب فيها على تعرية الأشياء ، وسلخها من الروابط العلية والمنطقية ، وهو هنا لا يسرد الأحداث سردا حياديا هادئا ، وانما يجعلها تنقض علينا كاللصوص ، فهى تسطو على ادراكنا ، وتسلبنا احاسيسنا ، فلا نكاد نحس شيئا سواها ، ولا نكاد نعى عالمنا الخارجى الذى نعيش فيه .. وفوق ذلك ، نلاحظ أن كاتبنا انما يرد الى الحادثة طراوتها ، وشراستها فى آن واحد ، كما يرد اليها غموضها ، وتعقيدها ، كذلك نراه يعيد الى الزمن مجراه ، وفاعليته ، والى العصر كثافته وامتلائه ، والى الانسان معاناته الطويلة ومثابرته التى ليس من ورائها أمل .

وتعتبر الشخصية هنا محور العمل الروائى .. وهى تبدو وكأنها فخ يقع فيه القارىء ، فتجعله يحس بما تتداعى به من أفكار ، وصور ، ومدركات ، وما تعانيه من حالات شعورية ، ولاشعورية ، فهو ينفعل بانفعالها ، ويضطرب باضطرابها ، وينتشى بنشوتها ، ويعانى معاناتها ، ويعيش أفراحها ، وأحزانها ، فواضح أن كل حركة وسكنة تبدر من الشخصية ، وكل خلجة وفكرة تصدر عنها ، انما تحتوى فى ثناياها الانسانية كلها .. وبذلك تصبح الأشياء قادرة

على أن تغوص داخل العمل الروائى، وأن غوصها هذا ، انما يدل على كثافة معطياتهـا ، ووفرة ما تفيض به من صلات وعلاقات ..

وفى ضوء هـــذا المعنى ، صارت « رواية الزمن » خلقا مؤثرا داخل الزمن ، وبالتـــالى صارت عملية تركيبية تعـــد أصدق تعبير عن النسبية التاريخية .. فهى تكشف عن أوجـه الحياة المتعددة .. فكل حركة هنا انما ترسـم صورا جديدة ، وكل اشارة انما توحى بوجوه عديدة ، وكل أداة انما هى بمثابة طريق مطل على العالم . فاذا كان الروائى المعاصر يتصور دائما أن للأشياء من الوجوه بقدر ما لهـــا من طرق استخدام ، فلا غرابة اذا رأيناه يبدع روايتـــه بطريقة فذة تكشف دائما عن وجه جـديد من وجوه الحياة .. ومن أهم الصور التى يبرزها الكاتب الروائى هنا ، صورة الحياة العصرية التى تتضمن أصدار حكمه بادانتها .. فهو يرى أن الانسان لا يغنم شيئا فى ظل حياة يسودها التوتر والقلق ، والخوف .. فعمره الذى يقضيـــه لا يعدو أن يكون حصيلة خبراته المؤسية المؤلمة ، وهذا البناء الحضارى الضخم الذى شـــيده بجهده المضنى على مر العصور ، لم يوفـــر له الهدوء ، والطمأنينة ، والاستقرار ، بل جعـــله يعيش كذرة تافهة تذروها الرياح .

فهذه الحضارة قد فجعته فى قيمه ، ومثله ، وأهدافه ، ولعل ذلك ما دفعه الى الاحســـاس بافلاس هذه الحضارة التى انقلبت الحيـــــاة الانسانية فى ظلها الى حياة وحشية ضـــارية يكاد الضمير الانســـانى فيها أن ينعـــــدم .. فالعنف ، والدمار ، والخــــراب من أهــــم الخصائص التى يتميز بها المجتمع الانســـــانى الحاضر .. وفى هذا الصدد نجـــد « **ت.س. اليوت** » ، و « **جراهام جرين** » يفسران عقـــم الحضارة على أساس لاهوتى ، ففى رأيهما أن الانسان قد ورث الخطيئة عن أجداده ، ومن ثم، فلابد أن يطارده الاحساس بالاثم فى كل مكان .. ذلك الاحساس الذى يجعله يضل طريقه ويعرضه للزلل دائما ، وأبدا ، واذا كانت الحضـــارة قد بهرت الانسان بما توفر له من وسائل العيش المريح ، واذا كانت قد منحته القوة المادية التى أحالته الى كائن أرعن متغطرس ، فهى فى مقابل ذلك ، قد سلبته انسانيته ، وحرمته من الاشباع الروحى والمعنوى ، وجعلته كائنا تعسا يشقى بوجوده .

تجربة الحياة فى رواية الزمن

واذا كنا ننظر الى الحيـــاة على أنهـــا قد استحالت الى عبء ثقيل لا يحتمل ، فلا يصح أن نجد فى ذلك تبريرا يدفعنا الى الخمـــول ، والتقاعس ، والتخلى عن مسئولياتنا ، ذلك لأن شرط حياتنا الانسانية انما يكمن فى معاناتنا ، وعذابنا من أجل بلوغ ما ننشد من أهـــداف وغايات .. **ومن هنا تكشف رواية الزمن ، عن تجربة الحياة التى نخوضها .. وهى التجربة التى تنم عن تلك المعاناة الموصولة التى لا تتوقف الا بالموت** .. وتعتبر حياة الزنوج عند فوكنر أصدق تعبير عن تلك المعاناة ، فهم عنده أفضل الناس ، ذلك لأنهم يعيشون فى ألم موصول .. « **انهم يتحملون كثيرا ، ويتعذبون فى صمت ..** » وواضح أن مأساة الزمن عند فوكنر تتمثـل فى حصيلة خبرات الماضى المؤلمة .. وتنبثق فى ذهن « همنجواى » مأساة « سنتياجو » ذلك الصياد العجوز الذى يعد بطلا تراجيديا بالدرجة الأولى، فهو يقول عنه : « **قد يتحطم الانسان ، لكن ذلك لا يجعله مهزوما ..** » ، كذلك يرى «**همنجواى**» ان الانسان انما يحتاج حين يمارس تجربة الحياة الى هدف ايجابى يعمل على تحقيقـــــه ، لكنه ينبغى أن يتوقع أنه قد يتوقف فجأة حـــين يعترضه الموت فيحول دون اصابته الهدف ..

وواضح أن أغلب أعمال همنجواى انمـــا يسودها هذا الاعتقاد الذى يقضى بأن الحيـــاة لا تخلو من ذلك الخلل الذى يجعلها تبدو فى شكل شائه ذميم .. ولما كان الانسان — فى رأيه — حيوانا هادفا ، فهو لا يدخر وسعا من أجـــل تحقيق أهدافه ، ولو كان ذلك فى عالم خيالى .. فقد زودته الطبيعة بهذين الجنـــاحين اللذين يجعلانه يحلق فى عالم من الأوهام والأحـــلام، ويرتد الى الماضى كى يعيش تلك اللحظة الفريدة التى تشيع فى نفسه دفء الذكريات، وخصوبتها، وامتاعها ، لكن ما أن يعود ويهبط الى عالمـــه الواقعى حتى يفاجأ بأن هذا العالم قد جرده من جميع أوهامه وأحلامه التى كان يحـــلق على جناحها ، وعندئذ ينتابه احساس يشبه الصدمة حين يتبين أن عالمه الذى يعيش فيه لم يكن ذلك

العالم الذى كان يتخيله .. كذلك يبلغ «البطل» قمة مأساته عنــــد « همنجواى » حين يفنى فى فكرة الوصول الى شيء ، فيعمل على تدمير نفسه من أجل بلوغ الهدف .. وذلك ما ينطبق على « بطل » « العجوز والبحر » . ومن ناحيـــة أخرى ، نجد الاحساس بالمأساة عند « جويس » متمثلا فى ذلك التوتر الذى يعترى « البطـل » نتيجة رؤيته لأشباح الماضى التى تتسلط عليه ، وتطارده أينما كان ، كما هو الحال عند « ستيفن ديدالوس » ، و « ليـــو بولد بلوم » فى رواية « أوليس » .. وقد نجد الانسان يناضل ضد لعنته ، وخطيئته ، نضالا مميتــا حتى يحقق الخلاص ، كما هو الحال عند « كافكا » فمعروف أن أبطال كافكا ينشدون الخـــلاص من وراء كفاحهم المضنى .

لعلنا ندرك فى ضوء ما سبق ، كيف أفلست أشكال التعبير التقليدية ، وصارت عاجزة عن ملاحقة التغير والتجديد الذى أصاب العصر ، الأمر الذى جعلها موضع زهد واهمال الروائى المعاصر ، الذى لم يجد بدا من الســعى وراء إكتشاف لغة جديدة قادرة على ترجمة تجربته المعاشة .. ولقد تبادر الى ذهن هذا الروائى ، تلك الحالة الشعورية السيالة التى لا تأخذ مسارا متجانسا موحدا ، وانما تنتشر ألوانها ، وتتعدد وفقا لأنواع المنبهات والمثيرات التى يتلقاها وعينا الانسانى .. كذلك يلاحظ ، فى هذا الصدد ، أن كل لحظة تنثال فى وعينا انما تختلف من ناحيــة الكيف ــ عن اللحظة التى تليها ، الأمـــر الذى يتعذر علينا معه أن نقيس هذا الوعى قياسا كميا أو نقوم بتفسيره على أســاس حصــيلة من الحالات الشعورية التى يتراكم بعضـــها فوق بعض ، فذلك يمكن أن يجوز عند كتاب الرواية التقليدية الذين يتناولون الأشياء تناولا عليــا آليا ، وهذا ما يرفضه تمـــاما كاتب الرواية التحليلية الزمنية ، ذلك لأن محور تصوره انما يقوم على الكيف دون الكم ، ومن ثم فهو يرى أن كل لحظة نعيشها انما تتميز بوقع خـاص ، وتركيب فذ لا يتكرر ..

واذا كان ذلك كذلك ، فقد يستعصى علينــا أن نعبر عن عالم الوعى بطريقة ميكانيكيةعقيمة ولعلنا نجد تأكيدا لهذا المعنى عند برجســـون حين يقول : « **ان الزمن هو مادة الحياةالشعورية وان العمر ليس لحظة تأخذ مكان أخرى ، وانما هو التقدم المستمر للماضى الذى ينهش المستقبل وكلما ازداد نهشا،ازداد بالتالى تورما ،وتضخما»**

.. وفى ضوء هذا التصور الدينـاميكى المركب لوعينا ، أمكن للروائى أن يســـتخدم قوانين الشعور واللاشعور فى عملية تكثيف مادته الفنية فهذه الشخوص لا تعدو أن تكون جزئيات منحوتة من عـــالم الذاكرة .. وهـــذه الأحـــداث تبـــدو فى مجرى شـــعورنا كبقع من الضوء الباهت ، تنعكس على صفحة نهر واسع مظلم ، ويتراءى لنـــا الزمن فى شكل لحظات تتدفق ، وتندفع نحو الماضى دون انقطاع .. وهى لحظـات فذة ، لا تخضع للتكرار ، أو النسخ الحرفى ، ذلك لأنها تمتاز بتلك السيولة التى تجعلهـــا تفلت من قبضتنا دائما . فنحن لا نستطيع أن نبصرها ، أو نلقفها بحواسنا ، وذلك بســـبب غلاظة هذه الحواس ، وبطء حركة ادراكنـــا ، ومن ثم فان ادراكنا لأى حادث لا يمكن أن يتحقق الا بعد أن يتم وقوعه ، ويرسب فى أعمـــاق الماضى ، أى بعد أن يســـتحيل الى ذكرى أو تاريخ . فعند ذلك ، يصفو جو رؤيتنا من هبو الغبار ، والرماد الذى تخلفه تلك العاصـــفة الهوجاء التى نطلق عليها اســـم **« الحاضر »** .. فهذا الحاضر أشبه ما يكون ببؤرة تلك العاصفة، وبمعنى آخر ، يمكن أن نتمثـــل « **الحاضر** » فى صورة تلك الماسة ذات الثقوب العديدة الدقيقة التى تنفذ من خلالها أحاسيس الروائى ، وصوره ومدركاته ، لكى تصب فى جوف الماضى . وعلى هذا ، يمكن القول بأن « البطل » هنا ليس أكثر من واقعة من وقائع الزمن التى كلما أضفى عليها كثافته ازدادت معطياتها فيضا وانهمارا » .

ومن ثم فان وجودنا يزداد ثراء وامتلاء كلمـا توغل بنا الزمن ، وكلما تدفق وغاص فى مجرى شعورنا . فحركة الزمن انمـــا تمثل حركة شعورنا التى لا تخضع للتعريف أو التجديد ، انها تمثل حركة الاحداث التى تؤثر فينـــا ، وتدمغنا بالتغير ، والصيرورة ، فنحن نحس احساسا غامضا بأننا الآن غير ما كنا عليــه ، وانـــا اليـــوم نختلف عن الأمس ، ورغـــم أننا نعيش فى الزمن ، الا أننا لا نستطيع أن ندرك مغزاه ، فهو من الغموض ، والميوعـــة ، والنسبية ما يجعله عصيا على الفهم .. واذا كان هذا جائزا على الزمن الداخــلى ، فان الزمن

● الرواية المعاصرة تستوعب تجربة العصر، وتعمل على تغيير معطياتها وتوسيع حدودها إلى درجة أنها تدخل في نطاقها ألواناً عديدة من الخبرة الإنسانية .

الخارجى يبدو على نقيض ذلك ، فهو الزمن الذى نستطيع أن نحصيه ، ونستغله فى عملية تنظيم علاقاتنا الواقعة ، وهو بدوره يعمل على دفعنا ، واكتساحنا الى الأمام ، كما أنه يدفع بحاضرنا دائما الى التردى فى العدم .. بينما نجد الزمن الداخلى لا يضيع أبدا ، فهو يطبع آثاره فى الذاكرة ، وهو صورة حية من صور النفس حين تجيش بالأحاسيس ، والأوهام ، والخيالات ، انه عملية امتصاص للحاضر وتخزينه فى جوف الماضى حيث يستمر على هذا النحو دون تراخ أو كسل . واذا كان « زمن البندول » لا يعدو أن يكون زمن الانتظام الآلى المستمر الذى لا نكاد نفطن اليه ، فان الزمن الداخلى هو الذى يثير توترنا ، ويجعلنا ننفعل بايقاعه الذى قد يبدو بطيئا خافتا حينا ، وقد يزداد حدة وعنفا حينا آخر .. وهنا نتحول – فى ضوء الزمن – الى حالات شعورية يمكن تفسيرها تفسيرا كيفيا .. فالزمن يتلون هنا بلون الحالة الوجدانية التى تستولى علينا ، ومن ثم يمكن أن نحس اللحظة الواحدة ، زمنا ممدودا لا حدود له . فقد يتحول داخل وعينا ، كم من الدقائق المعدودة ، الى ساعات طويلة ، وقد نتصور يوما كاملا وكأنه بضع ساعات قليلة .. وبذلك يمكن أن نلمس حركة الزمن فى ضوء ما نسقطه على مجرى الأحداث من حالات شعورية ولا شعورية .. فالماضى يختلط بالحاضر ، ويستحيل الى قوة شعورية ذاتية شديدة التركيز .. فقد تتداعى فى أذهاننا احدى ذكريات الطفولة فتنسج حولنا عالما حيا جديدا ، مليئا بالاطياف ،والصور والخيالات ، والأوهام ، فهذه الذكرى تمثل قطرة نستقطرها من مجرى الماضى ، وبالتالى يمكن أن نستنبط منها كل هذه الأحاسيس والأحلام التى طواها النسيان .. انها قطرة تتمدد ، وتسيل على سطح الحاضر حتى تطويه ، وتخمد تأثيره ، وبذلك يمكنها أن تفسح الطريق لانبثاق عالم الطفولة وما يعج به من أشياء ، وأحداث ، ومشاهد ، كانت غائبة عنا .. فلا غرابة أن يقول «مارسيل بروست » فى هذا الصدد : « **يستطيع الروائى أن يضعنا فى حالة ذهنية تجعل احساسنا يشتد وتتضاعف حدته عشرات المرات .. الامر الذى يجعل روايته مثيرة للغاية .. تماما كما يثيرنا الحلم الفريد الذى يراودنا فى النوم .. أجل ، ان الكاتب الفذ يستطيع فى ساعة من الزمن ، أن يبعث فينا كل الافراح والاتراح الموجودة فى العالم ، والتى قد يتعذر الحصول عليها فى واقعنا ، ولو على مدى سنوات ... فنحن لانستطيع أن نعانى تلك الاحاسيس الكثيفة على مستوى الواقع ، ذلك لأن تطور الأحداث ، وسيرها البطىء المخلخل ، انما يقلل من عمق احساسنا بها**»

وهكذا نرى « بروست » يؤكد لنا أن الكاتب المبدع انما هو القادر على أن يخلق لنا حياة مليئة مزدهرة كانت شبه خامدة فى أغوار الزمن . وهو فى امكانه أن يعثر عليها حين يشق طريقا الى الماضى ، ويعمل على استعادته من جديد كذلك نجد « جيمس جويس » ينسج من خلال يوم واحد خيوط رواية بأكملها هى « أوليس » وهنا ندرك عالما مكتملا مكتفيا بذاته ... ومن ناحية أخرى نجد « فرجينيا وولف » تهتم فى كل كتاباتها « باللحظة » . فالرواية عندها انما هى تكثيف لتلك اللحظة الشعورية الفذة التى يمكن أن نرى كل الأشياء من خلال تفجرها فى شعورنا .. أما « كافكا » فقد أراد أن يصف الحياة فى معاناتها للزمن .. **فكتابات كافكا انما تمتاز بطريقة جديدة قد أرسيت قواعدها على أساس تلك الكوامن الشعورية ، واللاشعورية القابلة للانفجار ، وبالتالى فهى طريقة تستخدم للكشف عن حقيقة وضعنا ، وما نلاقيه من غربة وضياع ، وتمزق فى حياة الزمن .**

لقد أدرك هؤلاء الكتاب أن رواية القرن العشرين لم تعد عرضا آليا لصور ، وشخوص ، ومشاهد ولم تعد أحداثا تتتابع تتابعا زمنيا ، وانما صارت حشدا غير متجانس من المؤثرات وردود الأفعال التى تنتهى الى صورة ذات تركيب شعرى .. فلا غرابة اذا رأينا القارىء يحتاج الى أن يتمرس على تذوق الشعر حتى يمكنه أن

يسوغ هذا اللون من الرواية ، كذلك ينبغى أن يكون موقف المتلقى هنا كموقف الكاتب المبدع ٠٠ **فكلاهما يذوق العمل الروائى باحساسه ،وفكره وخياله ، وكلاها يقف منه موقف المكتشف الذى ينقب عن حقيقته ، ومغزاه** . ومن أجل ذلك ، نجد المتلقى يتناول العمل الفنى تناولااستبطانيا تحليليا ، وذلك دون الاستعانة بالكاتب المبدع الذى لم يحاول اقحام نفسه على عمله الفنى ، كما كان يفعل زميله التقليدى من قبل ٠٠ وجدير بالذكر أن القارىء حين يتلقى عملا روائيا منهذا النوع ، لا يسعه الا أن يحس بالذهول ، والغرابة ، ذلك لأن الكاتب قد تعمد أن يسلبه ادراكه بمنطقية الأشياء ، فهو يرى الأشياء هنا تتعرى ، وتنسلخ من أشكالها الوضعية ، كما يراها تتمدد ، وتتميع ، وتفقد تشيؤها ، فهى تريد أن تطير ، وتحلق فى هالة من الضوء والألوان ، ومن ثم فهذه الأشياء التى تتبدى أمامنا فى جو من الحلم ، والتهويم ، انما هى بمثابة رموز تفصح عن مضمون خبراتنا ، وتجاربنا ٠٠ فهى تعيد الى أذهاننا أشخاصا قد طواهم الزمن ، وأحداثا مثيرة ، صارت فى طى النسيان ، وأشياء قديمة قد ذهبت ضمن تراثنا الانسانى ٠٠ فقد نرى فى جوف هذا العالم الروائى صورا طافية ، ناصعة ، واضحة ، يمكن ادراكها ادراكا مباشرا ، وهى فى ذلك تخالف صورا أخرى باهتة ، غائمة ، غائصة فى كتل من الضباب الكثيف .

الروائى فى العالم المعاصر

فعلى القارىء لكى يحقق رؤيته ، أن يلمشمل عناصر هذا العالم ، المشتتة هنا وهناك ، وأن يجمع نثار أشيائه المبعثرة ، داخل وحدة محكمة ٠٠ وبذلك يمكن أن يصوغ هذا العالم صياغة قابلة للادراك ، والفهم .. فلا غرابة أن يستوى موقف المتلقى هنا وموقف الكاتب من حيث التذوق والابداع ٠٠ ولا غرابة أن يتصورا المادة الفنية فى سيولتها ، وسخونتها وقابليتها للخلق ، والتشكيل ٠٠ فواضح أن هذه المادة يمكن تحويلها الى طاقات حسية ، ووجدانية ، وخيالية ٠٠ وبذلك يمكن أن ندركها حين تتجسم أمامنا فى شكل شخوص تعبر عن الحالة الشعورية التى تستولى علينا ٠ فوجود الشخصية هنا لا يتحقق الا فى مظهر البسط الشعورى ، وانتشاره ٠ ويعتبر المنولوج الباطنى بمثابة الأداة الفنية التى تعمل على تحقيق ذلك ، فهو يكشف عن لون الحالة الشعورية التى تنطوى عليها الشخصية ٠٠ واذا كان المنولوج الباطنى يتمثل فى تلك العملية التى ينثال فيها الكلام عفويا ، لكى يعبر عن تجربة « البطل » الباطنية تعبيرا هينا ، لينا ، يتلاءم وسيولة المادة الشعورية ، واذا كان المنولوج الباطنى ترجمة صادقة لتأملاتنا،وأوهامنا ، وأحلامنا ،وهواجسنا فمن الطبيعى أن تقترب لغته من لغة الشعر الحديث ، ومن الضرورى أن يتشابها ، ويكون كلاهما صنوا للآخر .

فى ضوء ما قدمنا ، يتضح لنا أن كتاب الواقعية الزمنية قد استطاعوا أن يبتكروا أشكالا روائية جديدة ٠٠ فقد عرضنا سلفا كيف أنهم يقبسون هذه الاشكال من مجرى الزمن الذى يمثل عندهم مجرى الحياة فى تدفقها وانهمارها المستمر ٠٠ ولعلنا نتمثل روعة الشكل الروائى هنا فى مدى تحكمه وسيطرته على تلك اللحظات التى تفلت من قبضتنا دائما ، فهى تسيل وتنسكب فى أغوار عالم مجهول لا نعرف عنه شيئا ٠

كذلك يمكن أن نلمس خصوبة هذا الاتجاه فيما يمنحه من معطيات تكنيكية متعددة متنوعة، فنلاحظ أن كل كاتب روائى يدين بالواقعية الزمنية ، انما يمتاز بطريقته الفريدة فىالسيطرة على الزمن ، وقدرته الفذة فى تحويل الزمن الى مادة روائية يمكن أن تخضع للرؤية والادراك ٠٠ فقد استطاع « بروست » أن يلقف من الماضى بعض ذكرياته الغائصة فى جوفه ، وأن يخفف من كثافتها حتى تطفو فوق السطح ، وحتى يشيع فيها الضوء والدفء والحركة ٠٠ فهو هنا يبثها نفحات من الحياة ، فيجعلها تنبثق فى وعينا من جديد ٠٠ ومن ثم ، تعد « الشخصية » عند بروست محور العمل الروائى، ذلك لأنها تجسيم حى لحركة الوعى التى تعبر عن تأثير الزمن ، وما يطبعه فينا من أحاسيس متباينة ٠ ويؤكد بروست هذا المنهج فى رواية « **البحث عن الزمن الضائع** » ، فهو هنا يستوحى مادته من عالم الذاكرة حيث نجده يقول فى بدء الرواية : —

« **منذ زمن طويل ، اعتدت أن آوى الى الفراش**

مبكرا ، وفي بعض الاحيان كنت أستغرق فى النوم بسرعة بعد اطفاء الشمعة مباشرة ، حتى أننى لم أكن أجد وقتا لكي أقول « سأنام » فما أن أحس أن وقت النوم قد حان ، حتى أضع جانبا ، هذا الكتاب ، وبعد أن تمر فترة ، أتخيل أن الكتاب ما زال فى يدى ، وذلك بسبب استغراقي الشديد فيما كنت قد قرأته قبل لحظات وتنطلق أفكارى من عقالها ، فأحس أننى أغوص داخلها ، وأنها تغمرنى تماما ، حتى أبلغ درجة تجعلنى أتخيل أننى قد استحلت الى ذات وموضوع في آن واحد ، أى أننى شخصيا قد أصبحت موضوع كتابى : كنيسة ، أناس ، الصراع بين فرانسوا الأول وشارل الخامس . » .

واضح أن « بروست » هنا انما يوقف جزءا من مجرى الزمن المتدفق ، وذلك لكى يكشف لنا عما يحتويه من شكل التجربة التى يعانيها .. انه هنا يحطم جميع الحواجز المادية التى تطمس ملامح الاشياء ، والتى تجعلها تضيع فى ركام الماضى ، وبذلك استطاع أن يظهر ما كان مستخفيا فى ثنايا الوعى .. ون يعيد الينا من جديد تلك الصور ، والمشاهد ، والاحداث التى كانت غائبة عنا ، ورغم أن « مارسيل بروست » قد استطاع أن يفوز بماضيه ، الا أن هذا الماضى لم يكن خالصا من الشوائب تماما ، فهو يحمل بين طياته ذكريات متباينة منها ما يبعث على الفرح ، والنشوة ، ومنها ما يثير الحزن والاسى ، الامر الذى جعل هذا الماضى يتبدى أمامه بوجهين **وجه ينطق برونق الحياة وبهائها من جهة ، ووجه يكشف عن قبحها وفظاعتها من جهة أخرى ..** الى جانب ذلك ، نلاحظ أن الزمن عند بروست يتخذ طابعا نسبيا محدودا . .فهو ليس زمنا كليا يحوى فى جوفه كل الكائنات المادية والانسانية ، كما أنه ليس قانونا لنمو الاشياء وارتقائها ، وانما يبدو الزمن هنا فى شكل قوة مؤثرة تدخل ضمن التركيب الداخلى للشخصية وتعمل على إندفاعها ، وتغيرها ، وتحولها على الدوام .. **وعلى هذا ، فالزمن لا يؤثر فى الشخصية تأثيرا خارجيا ، وانما يؤثر فيها من خلال حركة الوعى التى تجعلها تنفعل ، وتتأثر وتؤثر ، فهى تفتح جميع حواسها لكى تتلقى المؤثرات ، وتستجيب لها باستمرار .**

سعد عبد العزيز

الإنسان والعلم وغزو الفضاء

د. شريف حتاته

ان اختراق الانسان للمساحات اللانهائية في الفضاء هو امتداد طبيعي للتقدم العلمي على الكرة الأرضيه • فبعد أن تمكن الانسان من السيطرة الى درجة بعيدة على الكوكب الذى نعيش فوقه ، بقاراته وبحاره الشاسعة ، والغلاف الجوى المحيط به كان من الطبيعي أن تسعى البشريه الى غزو الفضاء ، هذا الكون المجهول الذى تشكلت فيه الأرض والذى ما زالت تحيا وتتحرك خلاله • **ان هذا الوسط الكوني ، بما يحتويه من أجسام سماوية يلعب دورا في حياة البشريه وجميع الكائنات الحية الأخرى ، يساوى في أهميته الدور الذى تقوم به البيئة الجوية والمائية • وكان المفكرون والمكتشفون في العصور المختلفة يحلمون منذ زمن بعيد باستكشافه ومعرفة أسراره •**

حلم يتحقق بالعلم والبطولة ، ومع ذلك كانت تبدو الرحلات الجوية عبر الفضاء ، حتى بالنسبة الى أكثر العقول تقدما ، حلما لن يتحقق في المستقبل البعيد • ولذلك كان اطلاق « السبوتنيك » الأولى حدثا أدهش البشرية المعاصرة ، وأثبت للعالم أجمع المستوى الرفيع الذى وصل اليه العلم والتكنولوجية في البلاد المتقدمة ، وفتح الطريق أمام الاستكشاف المنظم للفضاء • وتم تصميم صواريخ ومحركات وآلات للتحكم والتوجيه جديدة تماما • **ولأول مرة في**



● إن الأرض هي مهد الإنسان ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يظل في المهد إلى الأبد .

التاريخ تمكن الانسان من الوصول الى السرعة الفضائية الأولى ، والى تصميم جهاز يدور حول كوكبنا فى مدار متكرر مرة بعد الأخرى •

ولم يكن أحد يظن أنه فى خلال ثلاث سنوات ونصف بعد اطلاق «السبوتنيك» الأول ستتمكن البشرية من الاعداد لرحلات الانسان الى الفضاء • **ان السرعة المتزايدة المحققة فى التقدم التكنولوجى وبطولة رواد الفضاء الأولين قد جعلت هذه القفزة أمرا ممكنا •**

وسيبقى يوم ١٢ ابريل سنة ١٩٦١ يوما تاريخيا فى حياة البشرية فلأول مرة سافر انسان هو رائد الفضاء يورى جاجارين الى الفضاء الكونى •

ان رحلة الانسان الأولى حول الأرض تمثل مغامرة ذات مغزى كبير • لقد كانت بمثابة قفزة الى المجهول • فحتى يمكن أن تتحقق هذه الرحلة كان من الضرورى التغلب ليس على الصعوبات الضخمة التى تعترض تصميم صاروخ قوى ، وسفينة فضائية ، وتحول دون خلق ظروف صالحة للحفاظ على الحياة داخل السفينة فحسب ، ولكن أيضا تخطى الحاجز النفسى الذى يقف أمام كل خطوة جديدة فى انتصار الانسان على الطبيعة •

لقد احتاج أول رائد للفضاء الى كل شجاعته وبطولته وكل اخلاصه للعلم والتقدم ، وكل حبه للوطن وللانسانية ليصعد الى السماء بكل هدوء وثقة •

ان خروج الانسان الى الفضاء الواسع الحر كان مرحلة هامة • فان كثيرا من المهام المتعلقة بالطيران عبر الفضاء تحتاج الى أن يترك الانسان سفينته للتجول خارجها : ومن بينها بناء المحطات وتنفيذ بعض الأعمال المتعلقة بالتركيبات خارج السفينة ، والكشف على السطح الخارجى للسفينة، والقيام ببعض التجارب العلمية والتكنولوجية فى الفضاء • وأخيرا الخروج من سفن الفضاء للنزول على الكواكب المختلفة ومنها بالطبع القمر •

ان رائد الفضاء **الكسيس ليئوف** الذى كان أول انسان يتمكن من التحرك خارج السفينة قد أثبت أن الانسان يستطيع أن يعيش وأن يعمل فى الفضاء المفتوح ، ومهد الطريق للرواد الآخرين، وقضى على كل شك فى امكانية مواصلة الحياة والعمل فى مثل هذه الظروف •

الأقمار الآلية تمهد الطريق

وفى الفضاء ، أكثر من أى مجال آخر تقوم الأقمار الصناعيه الاليه بتمهيد الطريق أمام الانسان • وهذه الحقيقه تنطبق لا على الغلاف الجوى للأرض فحسب ، ولكن أيضا ، بل والى درجه اكبر ، على الوصول الى الكواكب الأخرى • ان الأقمار الصناعية هى بمثابة فرق الاستكشاف للكون • أن عددا كبيرا جدا من المهام الاستكشافية العلمية التى تهدف الى دراسة الفضاء الكونى ، والقمر والكواكب المنتمية الى النظام الشمسى يمكن أن تتم بنجاح عن طريق الأقمار الصناعية الآلية ، التى تتضاعف امكانياتها وقدراتها سنة بعد سنة • والوسيلة الوحيدة للقيام بدراسة مباشرة للكواكب الآن ، وفى السنين القادمة ، هى المحطات الآلية •

ان التجارب التى أجريت ، والخبرات التى تجمعت بواسطة اطلاق الأقمار الصناعية الآليه بهدف تحسين السفن الفضائية والأجهزة الأخرى اللازمة هى التى ستمكن الانسان من الانطلاق فى الفضاء وكذلك فان اطلاق الأجهزة الأوتوماتيكية بهدف الاعداد لسفر الانسان فى الفضاء ، ليست بدورها أقل أهمية من المعلومات التى تجمعت عن طريق الدراسة المباشرة للكواكب بواسطة الأقمار الصناعية الآلية •

انالصاروخ **ساتورن رقم ٥ ، والسفينة أبوللو** قد جربتا بالفعل ، وتم اتقان كل التفاصيل الخاصة بهما ، الى درجة بعيدة ، خلال الرحلات الآلية التى تمت قبل أن ينطلق الانسان الى القمر • ان المحطات الآلية التى اتجهت الى القمر لتدورحوله وتصور سطحه ، والمحطات التى عادت الى الأرض بعد الدوران حول القمر ، والأقمار الصناعية التى وصلت الى القمر ثم هبطت عليه برفق أو أصبحت هى نفسها كوكبا صناعيا تابعا للقمر (مثل المحطات الآلية من نوع « لونا » ، « رينجر » و « سيرفيور » و « زوند » الخ) قد أتت هى أيضا بمعلومات ذات قيمة كبيرة •

ان التقدم فى تكنولوجية الفضاء ، والبرنامج الواسع المكرس للأبحاث الفضائية ، قد خلق الظروف المناسبة اللازمة لتحقيق أول رحلة

للانسان الى الفضاء • وهبوط أول بعثة للانسان على سطح القمر •وكذلك فان الرحلات الأولى لرواد الفضاء حول القمر قد أضافت صفحة مجيدة لعملية استكشاف الفضاء ، بواسطة الانسان • لقد حقق الرواد **نيل آرمسترنج ، وأدوين أولدرين ، ومايكل كولنز** عملا بطوليا كان يحتاج الى شجاعة كبيرة ، وخبرة ، ومعرفة وعلم غير عاديين • وهكذا افتتحت مرحلة جديدة فى دراسة القمر بالاشتراك المباشر للانسان فى استكشاف أسرار والغاز هذا الكوكب القريب من الأرض •

آفاق جديدة للعلم

حققت عمليات الدراسة والغزو للفضاء الكونى قفزات ضخمة الى الأمام • والى جانب الانجازات التكنولوجية ، والاكتشافات العلمية ، يمكننا أن نسجل أيضا النتائج العملية • ان شبكات الاتصال عبر الفضاء ، ومحطات التقوية التى تعتمد على الأقمار الصناعية ، والأرصاد الكونية ، واستخدام الأقمار لأغراض الملاحة ولدراسة الكتل الثلجية المتنقلة فى المحيطات ليست سوى بعض التطبيقات العملية للأقمار الصناعية •

وتشكل أبحاث الفضاء أحد الاتجاهات الرئيسية فى تطوير العلم والتكنولوجية الحديثة • انها تسمح باستخدام آخر المعلومات العلمية والاستفادة منها على أوسع نطاق ، وان كانت الصعوبات التى يضعها الكون أمام الرحلات الفضائية صعوبات غير عادية ، تتطلب الاستفادة من كل القدرات التى يتمتع بها الانسان ومساهمة أرقى المواهب •

ومن الناحية الأخرى فان دراسة الكون بمثابة الحافز القوى للتقدم العلمى والتكنولوجى • انها تقدم حصيلة ضخمة من المعلومات التجريبية الصالحة لتطوير علوم الكون ، والأرض ، ولدراسة أصل الكواكب وتركيب المادة • وهى تمارس تأثيرا ضخما على الاقتصاد والثقافة •**ومن المؤكد أن النجاحات التى تحققت حتى الآن تنبىء بانجازات جديدة لا بد أن تتحقق فى هذا المجال** •

ان بناء المحطات المدارية الضخمة التى يمكن أن تعيش فيها فرق يتم استبدالها على فترات منتظمة، والتى أصبحت من المهام التى يسعى خبراء الملاحة الكونية الى انجازها ، تنبىء بتحقيق نتائج هامة فى دراسة الفضاء المحيط بالأرض ، والعلاقات بين الشمس والأرض والكون ، وكذلك فى التسجيل المنتظم لحالة الجو ، والسحب ، وسقوط الثلج ، وتكوين الكتل الثلجية ، والظواهر المتعلقة بالأرصاد وانتغييرات الجوية ، أنها ستعطى دفعة قوية فى تطوير علم الكواكب الخارجية عن نطاق الغلاف الجوى •

ان اقامة المحطات المدارية الكبيرة تحتاج الى اعداد طويل وشاق ، والى تجارب علمية وتكنولوجية معقدة لاجراء التركيبات المطلوبة أثناء الدوران فى الكون ، وفى قيادة وتوجيه عدد من السفن الكونية • وفى الاتحاد السوفييتى تمت عدة تجارب ناجحة فى حل بعض المشاكل المتعلقه بهذه المهمة • فخلال عام ٦٧/٦٨ تم الالتحام الأتوماتيكى لسفن الفضاء من نوع « **كوزموس** » مرتين متتاليتين ، وذلك فى مدار حول الأرض • وفى يناير سنة ١٩٦٩ تم الالتحام اليدوى بين اثنين من مراكب « **سيوز** » وبذلك أقيمت أول محطة مدارية تجريبية مزودة بطاقم من أربعة ملاحين للفضاء • وفى نفس الوقت انتقل اثنان من رواد الفضاء من مركبة فضائية الى الأخرى عبر مسافة من الفضاء الكونى •

وفى أكتوبر سنة ١٩٦٩ تمت رحلة مجمعة من مراكب « سيوز » تحمل سبعة من رواد الفضاء ، وتجربة علمية وتكنولوجية فى قيادة وتوجيه ثلاث سفن فضائية وفى تحسين أساليب الملاحة والتوجيه الذاتى • وقد سجلت ملاحظات خاصة بسطح الأرض ، والغلاف الجوى المحيط به ، بواسطة السفن الثلاث فى نفس الوقت ، وتمت تجارب فريدة من نوعها حول الأساليب المختلفة فى لحام المعادن فى ظروف الفراغ الكونى ، وما يصاحبه من ثقل وبطء فى الحركات •

وجميع هذه التجارب هى مراحل مهمة على الطريق نحو بناء محطات مدارية هامة يمكن أن تبقى زمنا طويلا وأن تتناوب عليها فرق الرواد •
وجميع هذه المسائل ستكون لها آثار اقتصادية هامة فى المستقبل • انها تنبىء باثراء كبير للعلم ، وبنتائج عملية ستفيد المواطنين لا فى البلاد المتقدمة فحسب ولكن أيضا فى البلاد النامية •

وبالفعل فان القدرة على التنبؤ بالجو تنبؤا أكثر دقة ، واكتشاف العواصف المتوقعة عن طريق

الفضاء ، قبل وقوعها بوقت كاف ، وتسجيل سقوط الثلوج ، وعملية تكوين الطبقات والكتل الثلجية ، وذوبان كتل الثلج فى البحار ، والفيضانات ، وحالة المحاصيل ، وحرائق الغابات ، وحتى البحث عن المعادن ، كل ذلك سيكون ذا فائدة مؤكدة للاقتصاد وسيفتح الباب أمام امكانيات جديدة لحسن استغلال الأراضى الزراعية والغابات ، وللأبحاث الجيولوجية ولتقدم وسائل الملاحة وقطاعات أخرى من الاقتصاد ٠

وبفضل أساليب الارسال المتقدمة فى التليفزيون بواسطة الأقمار الصناعية التى ستتمكن فى المستقبل القريب من استخدامها فى الارسال المباشر الى أجهزة الاستقبال المملوكة للأفراد ، وفى خلق شبكة واسعة النطاق من الاتصال اللاسلكى ، تتفتح امكانيات لا حدود لها لنشر المعرفة العلمية والطبية والصحية والزراعية بحيث تصل الى المناطق البعيدة عن العمران ، وبذلك تزدهر المعرفة ويتعمق التدريب المهنى النوعى ، ويرتفع المستوى الثقافى للشعوب المختلفة ٠

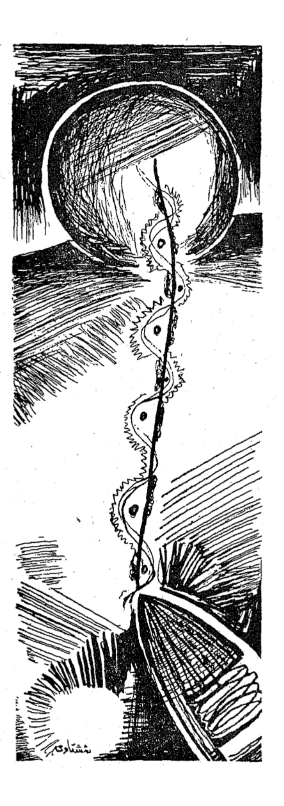
أن رحلات الفضاء الجديدة التى سيحققها الانسان ، واطلاق المحطات الآلية فى اتجاه القمر ، واقامة القواعد العلمية ومحطات الرصد على سطح القمر ستوسع آفاق المعرفة المتعلقة بكوكبنا ، وتكشف كل الأسرار الخاصة بأصل الأرض ، وتسمح بدراسة منظمة لكل المظاهر التى تحدث على الاجرام السماوية ٠

ان اطلاق المحطات الآلية نحو الكواكب القريبة ثم فيما بعد تنظيم بعثات الاستكشاف البشرية سيسمح بمعرفة أسرار جديدة عن الكون ، وبتجميع المعلومات المتزايدة الضرورية للوصول الى نظريه متكاملة وسليمة عن أصل الكواكب والنظام الشمسى ٠

ان كل هذه النتائج ، ومعها انجازات أخرى لا بد أن تتحقق ، من شأنه ان يزيد ثراء ويساعد على التقدم التكنولوجى والاجتماعى ، ويمهد الأرض لتحقيق مستقبل أفضل للانسانية ٠

مغزى الرحلات الفضائية نحو الكواكب الأخرى :

ان رحلات المحطات الأوتوماتيكية السوفييتية والأمريكية الى الكواكب القريبة مثل الزهرة و «المريخ» تشكل جزءا هاما من برنامج استكشاف





الفضـــاء ٠ فوسائل التسجيل الأرضية لم تسمح لنـا حتى الآن باكتشـاف أسرار كثيرة عن تلك الكواكب ٠ أما عصر الفضاء فانه يمكننا من اجراء الدراسات المباشرة للكواكب وللفضاء المحيط بها والذى يفصـل بينهـا عن طريق الأجهـزة الأوتوماتيكية ٠

فالمحطات الآلية السوفييتية من نوع «**فينوس**» وشـقيقاتها **الأمريكية** من نوع « **مارينر** » عبارة عن تركيبات أوتوماتيكية فريدة فى نوعها ، تتجمع فيها آخر انجازات التكنولوجية الحديثة ٠

ان **النجاحات الأساسية التى تحققت** فى دراسة الكواكب القريبة بواسطة المحطات الأوتوماتيكية هى هبوط « فينوس » ٤ و ٥ و ٦ برفق على سطح كوكب الزهرة ، والقيـاس المباشر للغلاف الجوى حول هذا الكوكب وكذلك للضغط والحرارة وللفضاء الكونى المحيط به ودراسة تركيب الجو الذى يغلفه ٠ ثم تصوير المريخ واجراء عدد آخر من القياسـات عند مرور **المحطات** الأوتوماتيكية الأمريكية بجواره ٠

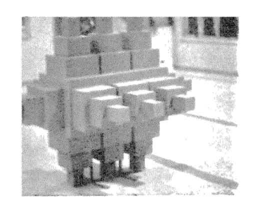
وهكذا توصـل **العـلم لأول** مرة الى نتـائج ومعلومات محددة عن **القياسات** الخاصة بالغلاف الجوى المحيط بالزهرة وصور فوتوغرافية أخذت من مسافة قريبه نسبيا ٠ وهـذه المعلومات ذات قيمة كبيرة فى استكمال النظريات الخاصة بأصل الكواكب وتطورها ٠

وتبحث البشرية على الدوام ، خـلال زحفهـا المطرد الى الأمام عن نجاحات جديدة ولا تكتفى أبدا بما تحقق فعـلا ٠ **انها** تستخدم أقدر الخبراء وأكثرهم موهبـة وجميع الامكانيات التى توجد لديها ، وتستفيد من انجازاتهـا التكنولوجيـة لاجراء أبحـاث جديدة فى أهم مجالات النشـاط الانسانى ، وللتوسع فى هذه المجالات وللبحث عن اتجاهات مستحدثة فيها ٠ وفى بعض الأحيان يكون من المسـتحيل توقع نتـائج عملية مباشرة

لكل هذه الأبحاث والتجارب • ومع ذلك فان هذا الواقع لا يوقف نشاط العلماء والرواد • فتاريخ العلم يقدم لنا عديدا من الأمثلة عن النظريات المجردة والظواهر الجديدة التى كان يبدو فى وقت من الأوقات انه يستحيل الاستفادة منها عمليا ، ومع ذلك بعد مرور عدة سنوات أمكن تطبيق المعلومات المتعلقة بها لخير الانسانية والتقدم •

ان اختراق الانسان والمحطات الأوتوماتيكية التى يرسلها لمسافات الكون الشاسعة هى عملية طبيعية لا بد أن تتزايد مع الأيام • ان التطبيقات العمليـة المتعلقة بهذا النشاط العلمى متخلفة لا شك اذا ما قورنت بالجوانب العلميـة والتكنولوجية ولكن هذه الحقيقة ليست عقبة على الاطلاق • فالانسان يغامر ويتقدم مستفيدا من التكنولوجية الحديثة • « **ان الأرض هى مهد الانسان • ولكن الانسان لا يستطيع أن يظل فى المهد الى الأبد** » •••

شريف حتاتة



حصاد المعرض العام للفنون التشكيلية

صبحى الشارونى

افتتح الدكتور ثروت عكاشه وزير الثقافة المعرض السنوى العام الثانى للفنون التشكيلية بقاعة الاتحاد الاشتراكى العربى على كورنيش النيل بالقاهرة ، واستمر حتى منتصف يوليو الماضى حيث شارك فيه **٢٧٠ فنانا وفنانة** عرضوا **٣٥٢ عملا فنيا** ما بين تصوير ونحت وحفر وخزف ونسيج ونحاس مطروق وغيرها من فروع الفن التطبيقى ٠

ويعتبر هذا المعرض الكبير هو أكبر حدث فنى شغل أذهان الفنانين وكان موضوع مناقشاتهم وأحاديثهم طوال ثلاثة أشهر ، وربما كان السبب فى استجابة الفنانين واقبالهم على المشاركة فى هذا المعرض هو مبلغ العشرة آلاف جنيه التى تشكل ما خصص من ميزانية الدولة للاقتناء من الفنانين التشكيليين خلال السنة المالية ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ ، والتى يقتصر اتفاقها على المشاركين فى هذا المعرض السنوى الكبير٠٠لهذا يطلق الفنانون على هذا المعرض اسم « معرض الاقتناء » ، وربما كانت هذه التسمية أدق وأفضل من التسمية الرسمية التى كتبت على الاعلانات المنتشرة فى شوارع القاهرة وعلى غلاف كتالوج المعرض وعلى اللافتة الكبيرة المشدودة فى مدخل مبنى الاتحاد الاشتراكى ٠

مشكلة الاقتناء

لقد تقرر اقتصار اقتناء الدولة من الفنانين على المشاركين فى هذا المعرض السنوى الكبير بعد أن تعرضت لجنة الاقتناء لنقد شديد من الفنانين

المتابعين لأعمالها .. كان النظام القديم يحتم على الفنان أو الهيئة التى تقيم معرضا أن تطلب من لجنة الاقتناء زيارة معرضها ، وفى هذه الزيارة يتحدد ما تشتريه الدولة من الفنان وتحفه .. ولكن لجنة الاقتناء لم يكن فى مقدورها زيارة جميع المعارض بكامل هيئتها ، خاصة اذا كان المعرض خارج القاهرة ، كما أن معظم الاعتماد المخصص للاقتناء ـ وهو محدود ـ كان ينفق فى الشهور الأولى من السنة المالية ولا يتبقى للمعارض التى تقام فى نهاية الموسم الا مبالغ صغيرة وربما يؤدى نفاد الاعتماد الى عدم الاقتناء من بعض المعارض . هذا بالاضافة الى قيام اللجنة بزيارة بعض الفنانين فى مراسمهم والاقتناء منهم دون ان يشاركوا بانتاجهم فى حركة اقامة المعارض الفنية وهى أبرز وجوه النشاط التشكيلى فى بلادنا .. يضاف الى هذا مشكلة اقتناء اللجنة لأعمال أعضائها من الفنانين سواء شاركوا فى المعارض أو لم يشاركوا فيها ..

كانت هذه الانتقادات توجه بعنف الى النظام القديم للاقتناء وبناء عليه تقرر اقامة « **معرض شامل للاقتناء** » ووضع تنظيم محدد لاقامته .. كان أول شروطه ألا يشترك فيه غير الذين أقاموا معارض او ساهموا بنشاط متميز خلال الموسم الفنى ، وتضمن هذا القرار أيضا أن تقوم لجنة ثلاثية (أى محدودة العدد) بزيارة المعارض التى تقام لتحدد أفضل الأعمال وتقترح على أصحابها تقديمها للمعرض الشامل للاقتناء ، وكانت الفكرة تفترض أيضا ان مثل هذا المعرض لن تخصص لاقامته اعتمادات كبيرة لأنه لن يكون معرضا للجماهير وانما سيقام خصيصا للجنة الاقتناء وللمسئولين وللمهتمين بالحركة الفنية من نقاد وصحفيين .. حتى لو تطلب الأمر عرض الأعمال التى تتجمع على دفعات متتالية بقاعة الفنون الجميلة بالقاهرة .

ولكن الذى حدث غير هذا تماما .. انه يبدأ بواقعة تخصيص مبلغ خمسة آلاف جنيه من اعتمادات وزارة الثقافة ولاقامة معرض سنوى شامل للمتفرغين عام ١٩٦٨ ، وأقيم هذا المعرض فعلا « **بمبنى الاتحاد الاشتراكى** » وقد استمر ادراج هذا الاعتماد فى ميزانيات السنوات التالية وخلال الاحتفالات بألفية القاهرة فى العام الماضى أقيم المعرض العام للفنون التشكيلية بأرض المعارض بالجزيرة ولم يعلن أنه معرض سنوى الا فى العام الحالى .. وتم ادماج فكرة « **المعرض الشامل للاقتناء** » بالمعرض العام للفنون التشكيلية ثم « بالمعرض السنوى العام للفنون التشكيلية » الاخير .

وبدأت تظهر عدة عيوب نتيجة لهذا النظام الجديد تشكل خطرا حقيقيا على حجم النشاط الفنى ونوعيته كان اولها ظاهرة تناقص عدد المعارض الفردية خلال الموسم الفنى الأخير مصحوبا بانخفاض مستوى المعارض العامة مثل معرض الصالون السنوى الذى تقيمه جمعية محبى الفنون الجميلة . والقسم المصرى فى معرض بينالى الاسكندرية التى تشرف على تنظيمه محافظة الاسكندرية .. فاقتصار الاقتناء على المعرض العام مع التغاضى عن شرط المساهمة الفعلية فى نشاط المعارض خلال الموسم الفنى دفع عددا من الفنانين الى التخلص من جهد ونفقات اقامه معرض لن يجنى من اقامته أى دخل مادى يعوضهم بعض النفقات .

كما اتجه فنانون آخرون الى تقديم الأعمال التى لم ينجحوا فى بيعها للأفراد أو الهيئات رغم عرضها أكثر من مرة فى اقتناء الدولة لها بدلا من تكدسها فى مخازنهم لسنوات طويلة .

لهذا اتجه المؤشر بسرعة لينبىء بتدهور مستوى هذا المعرض الكبير عاما بعد عام كما حدث من قبل لمعرض الصالون السنوى ومعرض الربيع السنوى ـ الذى توقف ـ ومعرض بينالى الاسكندرية .. عندما تكون الجوائز التى يحصل عليها الفنان من هذه المعارض لا تمثل شرفا أو تحقق تقديرا ماديا يتناسب مع المطلوب من أكبر مهرجان تشكيلى سنوى يقام فى بلادنا .

بقيت ملاحظات على تنظيم المعرض نفسه .. فان تكدس المعروضات وازدحامها بالكم الكبير ، وفشل لجنة الاختيار فى تحديد تخطيط ثابت لعملها قد أدى الى اختلاط المذاهب والاتجاهات وتفاوت مستوى المعروضات تفاوتا كبيرا حيث نجد أعمالا غثة بجانب أعمال ممتازة ونشاهد اتجاهات متضاربة متجاورة ويصبح استيعاب المعروضات وتحديد القيمة التاريخية لهذا المهرجان الفنى الكبير غير متاح للمشاهد أو ميسر للدارس .

ويجدر بنا أن نشير الى المؤتمر الصحفى الذى عقده وكيل وزارة الثقافة **حسن عبد المنعم** عقب المعرض العام للفنون التشكيلية الذى أقيم فى العام الماضى بمناسبة الفية القاهرة حيث نوقشت كل الانتقادات والملاحظات التى أثارها المعرض وعلاقته بالاقتناء ، وتحدد فى هذا المؤتمر العلاقة بين معرض الصالون السنوى والمعرض العام باعتبارهما شكلين متشابهين قيام كل منهما فى



ح · العجاتى

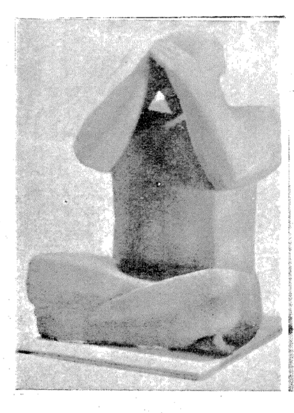
القاهرة وتتضارب مهامهما مما يؤدى الى قضاء أحدهما على الآخر ، فالصالون تقيمه هيئة أهلية معانة من وزارة الثقافة ومحدودة الامكانيات ·· فاذا حجب عنها الاقتناء فى الوقت الذى تشترط فيه عرض الاعمال الجديدة التى تنتج خلال السنة الأخيرة وهو نفس شرط العرض فى المعرض العام فيؤدى ذلك الى انصراف الفنانين عن المشاركة فى الصالون·· بالاضافة الى أن حجب جوائز الصالون عمن فاز بها فى دورات سابقة دفع كبار الفنانين الى الامتناع عن المشاركة فيه ولو كانوا خارج التحكيم ، فأصبح يكاد يقتصر على الشباب ·· وهكذا أجهز المعرض العام على الصالون وقضى عليه تماما ·

وأثير أيضا موضوع اختلاط أعمال الشباب بأعمال كبار الفنانين والأعمال الأصيلة وأعلن أن هناك اتجاها لاقامة معرض شامل للشباب وآخر للكبار ·· ولكن لم ينفذ هذا الأمر··

كما أثير اقتراح بدعوة عدد من النقاد العالميين لزيارة المعرض العام وتقييم المعروضات ، واقتراح بتحديد حد فاصل بين الأعمال التجريدية الاتجاه والأعمال التشخيصية خلال عملية تبويب مدروس للمعروضات يتيح للمشاهد درسا فى التذوق الفنى ويعرف الجمهور بالاتجاهات المختلفة فى حركتنا الفنية من خلال اسلوب العرض ·· كما أعلن أيضا أن لجنة الاختيار سيقتصر عملها على مناقشة أعمال الشباب · أما كبار الفنانين فسنعرض أعمالهم على مسئوليتهم ، ولكن الذى حدث هو غير هذا تماما مما ساوى بين الجميع سواء فى العرض أو فى تحديد أثمان المقتنيات ·

وأثير كذلك موعد العرض والالتزام به ولكن افتتاح المعرض كان قبل انتهاء السنة المالية بأربعة أيام مما أدى الى ارتباك شديد بين الفنانين الذين اقتنيت أعمالهم لصرف أثمانها قبل نهاية العام المالى ·

أما أعمال لجنة الاقتناء فقد كانت موضوع حوار طويل أثير فيه عدم تناسب الاسعار التى تحدد للاعمال المنفذة فى خامات صلبة أو مرتفعة التكاليف



١٠ حنين

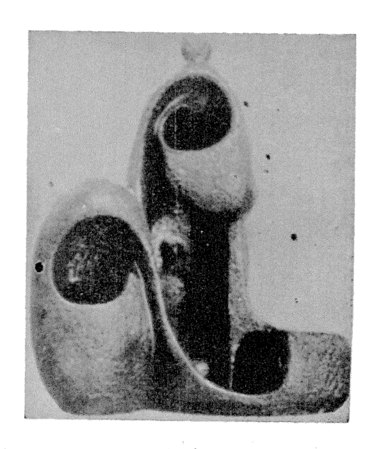
مما جعل بعض تقديرات اللجنة للأثمان تقل كثيرا عن تكلفة انتاجها ٠

أما قيام اللجنة بالشراء من أعمال أعضائها فهو الموضوع الذى أثار الكثير من اللغط خاصة أن الأسعار التى حددت لهذه الأعمال كانت أكبر الاسعار ٠

ولعل الحل الجذرى لكل هذه المشاكل التى تكتنف هذا المعرض العام والذى لا نناقشه الا من أجل الوصول الى الشكل الأمثل والأفضل حتى يرتفع مستواه ويحقق الاستمرار ، فيكمن فى زيادة الاستفادة من آراء ومجهودات النقاد التشكيليين الذين لايمارسون الانتاج الفنى ٠٠ فهؤلاء أقدر على الرؤية الشاملة للحركة الفنية من أساتذة الفن المنتجين الذين يوكل اليهم كل المهام حاليا ٠٠ **كما أن النقاد الفنيين أقدر على الحركة بغير جرح وأقدر على الدفاع عن وجهات نظرهم واقناع الفنانين بها واحترامها** فمهما كان حكمهم فان شبهة الغرض لا تنالهم وهى القضية التى تدفع الآن عددا من الفنانين الى انتقاد العرض والاعلان عن رفضهم الاشتراك فيه فى السنوات القادمة عن امتناعهم عن بيع أعمالهم للدولة بالاسعار التى حددتها لجنة المقتنيات فى ظروفها الحالية

فنوننا التشكيلية فى عام

ورغم كل الملاحظات والانتقادات فان هذا المعرض يشير بوضوح الى اتجاهات فنوننا التشكيلية خلال العام الماضى خاصة اذا قورنت المعروضات بمثيلاتها فى معرض العام الماضى يبرز على رأسها فن النحت الذى برز بتميز شديد وأصبح بالفعل على رأس ما يتضمنه المعرض من من معروضات وفى حين شارك فى معرض العام الماضى ٤١ مثالا قدموا ١١٢ تمثالا شارك فى هذا المعرض الأخير ٦٤ مثالا قدموا ٨٤ عملا منحوتا ولعل الاتجاه الى النحت المباشر فى الخامات الصلبة وزيارة عدد هذا النوع من التماثيل على حساب التماثيل الجبسية الهشة التى تناقص عددها الى أضيق الحدود من مميزات النحت فى المعرض وربما كانت هى السبب فى ارتفاع المستوى ووضوح جدية المثالين ٠٠ فالخامة الصلبة مثل الجرانيت ، والبازلت والحديد والبرنز والخشب والحجر ثم الطين المحروق كلها خامات لها قوانينها الداخلية



ج · السجينى

الخاصة التى تفرض على الفنان احترامها بفهم وعمق حتى يتسنى له تنفيذ تمثاله · كما أن الارتباط بالخامة الصلبة هو نوع من الاحيـاء لفن النحت المصرى القديم العريق وان تم هذا بطريق غـير مباشر ·

ولا شك أن أبرز تماثيل النحت وأعمقها تأثيرا فى المشاهد هو تمثال « **حارس الأفق** » للفنـان **آدم حنين** الذى يصور طفلا جالسا القرفصـاء يحجب الشمس عن عينيه باحدى يديه ويشـكل من الاخرى منظارا أمام عينه المفتوحة وكأنه ينظر الى الأفق البعيد ··

ان التعبير الذى يحققه هذا التمثال والمرتبـط بأسلوب تنفيذه الذى يتجه الى المسطحات المفتوحة يلخص بايجاز ذكى شديد تطلع الشعب المصرى الى جبهة القتال وما يدور فيها وفى نفس الوقت تتضمن لعبه من لعب الأطفال البريئة التى نراها كثيرا ، فاختيار الفنان للجلسة الراسخة والشكل الهرمى المتوازن ثم معالجة السطوح بأسلوب آدم حنين الذى يعطى للسطح ديناميكية داخلية وحيوية تجعل المشاهد ينجذب نحـو العمل ويطـرب لرؤيته ·· كل هذا جعل من هذا التمثال عمـلا يقف على رأس معروضات النحت فى المعرض ·

وربما يلفت النظر بعد ذلك تمثال الفنـان **الفولى على أحمد** والذى يسميه « **تمثال ذو أكثر** من وضع » فرغم أنه من الجبس وهى خامة غـير نبيلة الا أن فكرة التحـريك التى انتشرت فى أوروبا وخاصة بين شباب المثالين فى السنوات الاخيرة استطاع الفنان أن يستفيد بهـا فى عمل تعبيرى جديد يشترك الجمهور فى تشكيله عندمـا جعل الشخصين المكونين للتمثال منفصلين وقادرين على تشكيل تمثال واحد له أكثر من تغيير كلما تغير وضعهما .

تأتى بعـد ذلك معجـزة الفنان **عبد البديع عبد الحى فى حجر الجرانيت والخشـب ·· ان عبد البديع من رواد معالجة الخامات الصلبة التى لا يتصدى لها بجانبه فى مصر سوى مثال واحد آخر برع فى ذلك وهو الفنان السكندرى محمود موسى الذى لم يقدم فى هذا العرض أعمـاله فى الخامات الصلبة ·· ولعل البطـة الذى شـكلها عبد البديع من أبرز وأجمل أعمـال النـحت فى**

الخامات الصلبة التى أتيحت فى مصر خلال الأعوام القليلة الماضية .

ولا يتسع المجال للحديث بالتفصيل عن جميع أعمال النحت المتميزة والمتفوقة فى العرض فهناك تماثيل **السجينى** التى تتميز ببراعة خاصة فى استخدام الفراغات **وحسن العجاتى** الذى فاز بجائزة الدولة التشجيعية هذا العام فى النحت **وصبرى ناشد وعمر النجدى ثم غالب خاطر** الذى يبحث فى تحريك التماثيل حركة داخلية تماثل حركة أجهزة الجسم الداخلية كما يبرز تمثال معاناة لفنانة جديدة هى «**نادرة محمود فهمى**» التى تشاهد أعمالها لأول مرة تنبىء بقدرات فى النحت لا حد لها .

أعمال الباتيك

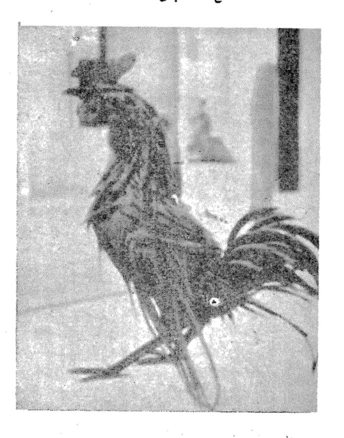
يأتى فى المرتبة التالية بعد أعمال النحت من ناحية التميز والجودة كطابع عام للمعروضات أعمال الباتيك والنسيج المطبوع وأعمال الباتيك هى طريقة خاصة فى الرسم على القماش بمادة عازلة هى الشمع ثم صبغ القماش بصبغة نباتية لا تتسرب الى المناطق المغطاة بالشمع .. وعند وضع النسيج فى ماء يغلى يزول الشمع ثم تغطى أجزاء جديدة بالشمع ويصبغ القماش فى صبغة من لون آخر وهكذا حتى يكتمل العمل الفنى المتعدد الألوان .

ويبرز فى هذا المجال الفنان **سعد كامل** الذى اشتهر كفنان حفار ومصمم لرسوم الكليم والسجاد الذى يستوحى أشكاله من أعمال الفن الشعبى .. ولعل لوحة السمكة التى يعرضها فى هذا المعرض ومنفذه فى هذا الاسلوب أكثر الاعمال المعروضة تميزا وجمالا ، وهناك أيضا أعمال **خميس شحاتة ونازك حمدى وفاطمة رجب** وكلها توضح الى أى مستوى وصل هذا الاتجاه فى الفن بعد أن كان يقتصر على الفنانين الأندونيسيين من قبل .

التصوير

يأتى بعد ذلك أعمال التصوير التى تمثل الجانب الاكبر من المعرض ويبلغ عدد المصورين المشتركين ١٥٥ فنانا قدموا ١٨٣ عملا يقابلهم ١٣٢ فنانا قدموا ٦١ عملا فى العام الماضى ـ يدل هذا على أن معرض العام الماضى كان أغنى فى عدد اللوحات فى حين زاد عدد الفنانين فى العام الحالى

ع . النجدى



ويعرض معظمهم لوحة واحدة لكل فنان وقد أدى هذا الى عجز المعروضات عن تمثيل أصحابها خط تطوره هو ثلاث لوحات على الاقل هذا بالاضافة الى مجموعة أعمال الفنانين الراحلين التي لم يضمها المعرض الا لكي يتاح الاقتناء منها بهدف زيادة عدد مقتنيات الدولة من الفنانين عاما بعد عام حتى تكتمل مجموعاتهم لدى الدولة خلال بضع سنوات وان كان هذا الاسلوب غير مقنع أو مريح الا أن ظروف ضغط المصروفات التى تمر بها بلادنا هى التى تقف عائقا دون تخصيص اعتماد محدد لشراء تراث الفنانين الراحلين والاعمال المعروضة لهؤلاء تمثل الفنانين **أحمد صبرى ، ومحمد عزت مصطفى ورمسيس يونان وعبد الهادى الجزار فى التصوير ثم كمال خليفة وأنور عبد المولى** فى فن النحت ٠



م ٠ الرزاز

وتتميز معروضات التصوير بتعدد الاتجاهات وتفاوتها الشديد فعلى المستوى الاكاديمى الرصين تبرز أعمال الفنان **كامل مصطفى وعبد العزيز درويش** ثم **محمد صبرى** أستاذ الباستيل ٠

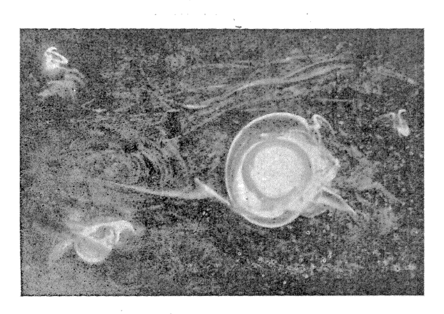
تصوير : محمد النجعاوى

ولا شك أن أروع معروضات التصوير وأفضلها فى هذا العرض هى ثلاثة لوحات الأولى هى لوحة « **طبيعة صامتة** » للفنان وليم اسحق حيث تتوفر الشفافية اللا محدودة مع العمق اللونى الأصيل الذى يحقق بهجة فى نفس المشاهد وهى لا تقل فى جمالها وقوة الوانها وأحكام تكوينها عن الأعمال العالمية لأشهر المصورين المعروفين فهى ببساطتها ووضوحها وقوة مضمونها تقف بجدارة على رأس معروضات التصوير وقد تطور هذا الفنان القليل الانتاج من الألوان القاتمة الكئيبة المعبرة عن المأساة والاغتراب الى الألوان البهيجة الشفافة المعبرة عن الأمل وكل المعانى الانسانية الرفيعة ٠

ف ٠ كامل



أما العملان الآخران فهما للفنانة **ليلى عزت** عرضتهما تحت اسمى « **هيروغليفى** » ، « **تكوين** » فهما يوضحان الى أى مدى استطاعت ليلى عزت أن تطور أسلوبها وأن تتحرك به فى خط صاعد مستخدمة ببراعة شديدة العجائن والالوان لتحقق عملا تتوفر فيه كل القيم الجمالية المجردة وفى نفس الوقت يتضمن مشخصا واضح المعالم عند اكتشافه تنتاب المتفرج حالة من الاستمتاع الذهنى بالتوصل الى المقصود بالرسم فهنا رأس حصان وهناك رموز مستقاة من الكتابات المصرية القديمة وهكذا تعتبر اللوحتان مرحلة انتقال فى فن ليلى عزت من الاسلوب الخفيف المشابه للموسيقى الراقصة



ح . طاهر

الى الرصانة والدسامة التى تشابه الاعمـــال السيمفونية الكبيرة .

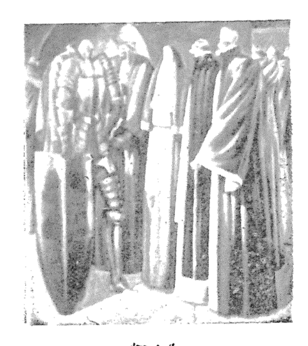
يلفت النظر أيضا وفى مرتبة تالية عمل للفنان **رفعت أحمد** يمثل حصانا أكده الفنـان بمجموعة كبيرة من الحـديد مفرداتها هى حـدوة الحصان واتجاه حركته الا أن فضل الاستخدام الجـديد لهذه الخامة يبقى للفنان فى حين أن الشكل المشخص يجعلنا نحس أنه ترديد لما رسمه لهـذا الحيوان من لوحات من قبل .. كما أن الالوان هى نفس الوان ليلى عزت فى رسومها السابقة للحصان .

أما الفنان **عادل المصرى** فيقدم لوحتين زيتيتين تمثلان طبعة صامتة الوانهـا الداكنة وأحكام تكوينهما يجعل للأشكال والمشخصات ثقلا وكتلة لها طبعتها النوعية فى اللوحـة وفى نفس الوقت قيامه باعادة ترتيب الأشكال على السطح يوحى بديناميكية خاصة لها مذاقها وحيويتها .

ومن التجارب الجديدة المعروضة فى المعرض تجربة **أحمد نبيل سليمان** الذى يمزج فى اللوحة الواحدة لوحتين .. انه يسـمى هذا العمل الانسان والاتزان ويمثل لوحة لوجه فتاة مثبتة فى الجانب الايسر على أرضية لوحه أخرى رسم فى جانبها الايمن مجموعة من اطلال النـوبة أو ما يذكر بها وتعتبر هذه التجـربة التشكيليـة الجديدة ناجحة تماما وقادرة على جذب الالتفـات أينما **عرضت** .

أما الاتجاهات التعبيرية فيقف على رأسهـا **عمل للفنان أحمد كمال حجاب يسميه « تهـديد عرب القـدس » فالقدرات التشكيلية والبراعة** والتمكن من حرفية التصوير تبرز بوضـوح فى تشكيل أجسام العرب الذين يقفون بهاماتهـم العملاقة فى مواجهة جنود العدو الذين يبـدون أقزاما أمامهم .. وساعد على ضخامة وقـوة المشخصات الرؤوس الصغيرة الحجم التى تعتلى أكتافهم .. ورغم أن المبالغة فى تصغير الرؤوس واستمرار الفنان فى هذا الاتجاه يهدد بالغـاء القيمة التعبيرية فى هذا التحوير لهـذا الشكل باعتباره تأكيدا لضخامة الجسم الا أن بقية عناصر الموضوع تخفف من وطأة الاندهاش والاستغراب الذى ينتاب المتفرج عند مشاهدة اللوحة .

ومن الاعمال المتميزة التى لا تنساها الذاكرة



ك • حجاب

لوحات الفنان **محمد رياض سعيد** وهما باسم الوافد الجديد وسمة العصر وهذا الفنان ينحو فى لوحاته منحا سرياليا يجمع خبرات مرحلة الاساطير فى فن **عبد الهادى الجزار** وتكوينات سلفادورد الى الرفيعة مع شخصه أصيلة ومتميزة فهو بارع فى الرسم رغم ترتيبه السريالى للعناصر والارتباطات الخرافية للمشخصات فى اللوحة الواحدة •

وتبرز أيضا بين التجارب الجديدة المعروضة فى العرض لوحة الفنان **يوسف فرنسيس** التى فيها الزجاج المكسور كطبقة مؤثرة فىالتشكيل الرقيق للوجه المرسوم على اللوحة • فان الاشعاع المتولد من طبقة الزجاج فوق اللوحة يعطى الاحساس بالتناقض بين حدة الزجاج القاطعورقة الوجه المرسوم على اللوحة •

ويقدم الفنان **حسن سليمان** لوحة « **آخر كلمات حب** » يستعرض فيها قدرته فى اللون وقدرته فى التعبير عن الكتلة بشكل عميق مع اقتصاد فى الألوان •

لكن «**مدينة الصمت**» للفنان **محمود بقشيش** تعبر بقوة عن الدراما المجسمة فى مساحات لونية متداخلة ، كما توضح لوحة **سعد عبدالوهاب** مدى فهمه للون والتكوين فى التصوير وقدرته الخلاقة فى الخطوط وتركيب الارضية •

أما الفنان **محمد أبو المجد** فقد تطور من الرومانسية الى السريالية خلال بحثه عن الاصالة المستمدة من الاشكال الفرعونية •

كما أن الفنان جورج البهجورى يقدم لوحته الصباح التى كان لأسلوب عرضها فى مكان يتيح مشاهدتها من بعد مناسب مكننا من التعرف على مدى ما تضمنه من جماليات وعمق درامى فهى تمثل فتاة تطل من نافذة تراكمت فوق قاعدتها أغطية السرير وهى تتطلع بدهشة وتعجب ممزوج بفرحة الصباح الجديد •

وهناك أعمال كثيرة أخرى تقف فى جانب التشخيصية وتستفيد فىنفس الوقت من المذاهب الحديثة أو من المشخصات المعروفة يحتل مكانة واضحة فيها الفنانون **حامد عويس وفؤاد تاج ومحمود عفيفى ومحمد المهداوى وصلاح عباس وأنعام الشاهد ومصطفى عبد العزيز وجودةخليفة**

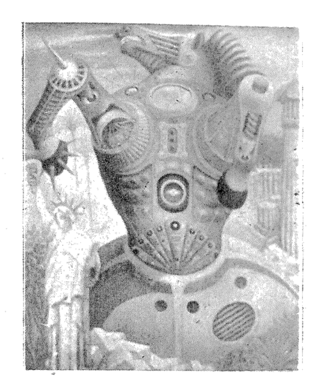
وزينب عبد العزيز ومحمود كامل وعلى عزام وأحمد عزمى وأحمد عبد الحفيظ ونحاس ابراهيم وغيرهم

أما الاتجاهات التجريدية الخانصة الفنان **سامى رافع** الذى يقدم استخداما جديدا ومتمكنـــا لأسلوب الكولاج وسيد خليفة فى لوحـــاته من النسيج ومحمود كامل بفهمه الجديد لمســاحات مندوريان وألوان فارساريلى ثم **عفت ناجى** التى تحتفل باللون وكثافته احتفالا خاصا ثم **فـؤاد كامل** صاحب مدرسة اللامعنى فى التصـــــوير وغيرهم من التجريديين ٠

ويقف على رأس هذا الاتجـاه الفنانان **سيف وانلى ورمزى مصطفى** فرقة خطوط وألوان سيف وتنغيماته المتنوعة تواجه الوان رمزى مصـــطفى القوية الصارخة والمستمدة من الالوان الشعبية التى نراها فى الريف ٠

الحفر

تتجه معظم أعمال الحفر اتجاها تجريديا وتتضمن أبحاثا فى التكنيك والاسلوب ويقف على رأس هذا الاتجاه الفنان حسين الجبال فى لوحته تكوين فهى بارعة التكنيك ممتعة للنظر ويســير فى نفس الاتجاه الفنـــانون **مريم عبد العليم وأحمـــد عبد الوهاب ومحسن شرارة** ولكن التكنيك وحده لا يكفى ٠٠ هذا فى حين يتزعم الاتجاه الموضوعى



ح ٠ عويس

فى فن الحفر الفنان فاروق شحاتة اذ يقدم لوحته « الشارع » وتمثل بأسلوب الحفر بالنيوجرات قطا يمشى على جثة آدمية ملتفتا برأســه الى المتفرج وعيناه مملوءتان بالذكـــاء ومتوقدتان حيوية ٠٠ **ان هذا الفنان يثبت أن امكانيات فن الحفر باللون الاسود وحده قادرة حتى النهاية على التعبــير المتكامل وعلى أعطاء عمل فنى مكتمل الأركان ٠**

* * *

وهناك قسم للخزف وآخر للموزايك وللحفر على الخشب وللزجاج المعشق ولا شك أن هــذه الاعمال المحدودة التى تنتمى تمامـــا الى الفن التطبيقى لم يكن بحالها أن تحشد فى هذا المعرض الكبير ٠٠ ولا عذر لعرضها سوى عدم ضـــياع الاقتناء من أعمال هؤلاء الفنانين ولكن اقامة معرض خاص للفن التطبيقى فى نفس موعد اقامة المعرض العام للفنون الجميلة ربما أتاح فرصـــة أكبر للاهتمام بفنوننا التطبيقية وبوسائل تطبيقها دون أن يؤدى تركيز الاهتمام عـلى الفنون الجميلة الى تدهور جانب له أثره الخطير فى تقدم مجتمعنـــا وتطوره الاقتصادى فالفنون التطبيقية ذات تأثير مباشر ومادى على صناعاتنا الجديدة فى مرحلة التحول الاشتراكى التى تجتازها بلادنا ٠

صبحى الشارونى

ندوة القراء



اعداد : عبد السلام رضوان

يتناول عواد الطلب (سوريا - الحسكة) فى مقال بعنوان « الفوضى والجنون والعبقرية » ، « أزمة الروح الفردية » فى المجتمع الأوربى المعاصر، فيحدثنا فى بداية المقال عن هيدجر ونظريته فى «الوجود من أجل الموت» وعن وجهة نظر هنرى ميلر - فى تراسته عن رامبو - المتفائلة حول المجتمع السائر باطراد فى طريق الاقتراب من الفرد الشاذ وذوبان « الخصام » بين المجتمع الذى تحرر وبين الفرد الشاذ الذى سيصبح ساعتها هو الفرد الطبيعى ، ثم عن « كوميون السوربون » وشعار الثورة الطلابية « ممنوع منع أى شىء » ، وعن التكنولوجيا وأزمة العصر : الآلية التى تصنع الاستجابة الانسانية لتسحق كل ما هو انسانى وعن ماركيوز وتحليله للمجتمع التكنولوجى . ويقرر « انى اعتقد ان جنون العصر يرتبط ارتباطا كليا بعبقرية العصر وان الفوضى العصرية من نتاج عبقرية العصر وجنونه أيضا ، لأن عبقرية الانسان المعاصر الذى اكتشف الوسائل العلمية الجبارة أدت فى نفس الوقت الى ايقاعه فى تيار الجنون والدمار » .

ثم يكتب عن ماركيوز : « ويعتقد أن التقدم التكنولوجى قد ألغى لاعقلانية المجتمع المعاصر ولكن هذا الالغاء انما هو الغاء ظاهرى ومن هنا تأتى الأزمة، ولهذا السبب فان الثورة الاشتراكية التى كان متوقعا قيامها فى الدول الصناعية لم تحدث ولا أمل بالثورة لأن الانسان المعاصر لا يملك روح التمرد التى هى الوقود الأساسى للثورة ؛ وانما تستمد الأمل من الأشخاص الذين فقدوا الأمل ممن لم يشملهم التقدم التكنولوجى من الملونين والعاطلين عن العمل واللامنتمين . كما يرى ماركيوز أن التقدم التكنولوجى قد انعكس على الذات الانسانية أيضا فطبعها بطابع الآلية مما أفقدها الى حد ما توازنها الانسانى وأصبح الانسان يمارس الجنس بشكل الى دون أن يملك الابعادالانسانية للجنس ولذا فان تحرر الانسان بواسطة الثورة الاشتراكية واستعادته انسانيته تعنى استعادته لذاته واعطاء الحب طابعه الانسانى بحيث لاتبقى الذات مسحوقة بواسطة التكنولوجية التى تستخدمها الرأسمالية والبرجوازية لاستغلال الانسان وانما يتحول الابداع التكنولوجى لاستعباد الطبيعة وتسخيرها للانسان فى النظام الاشتراكى مما يمكن الانسان من استعادة انسانيته وتأكيد ذاته بشكل يستطيع أن يمارس عاطفة الحب ورغباته الجنسية بعيدا عن الضياع والآلية المقيتة » .

لكن الفكر النتشوى ؛ فيما يرى الأخ عواد « لعب دورا هاما وكانت الرؤية النيتشوية رؤية صادقة برهنت على صحتها احداث المستقبل فقد أعلن نيتشة:(ان اسمى سيكون مرتبطابكارثة كبيرة تصيب البشرية) وكانت البشرية تتردى آنذاك فى هاوية الزيف وتتخبط فى ظلمة حالكة وقد سادها انكار للقيم الروحية والأخلاقية وانكار لقدرة العقل على معرفة الحقيقة ، وهذا كله هيأ جوا صالحا لهذا النوع من التردى فى مهاوى اليأس والفوضى ؛ فكان لابد من انقلاب عميق ، لابد من كارثة كتلك التى تمنتها عبقرية نيتشه بما فيها من طابع التنبؤ ، كان لابد من هذا الانقلاب وتلك الكارثة لاعطاء الترويج لفكرة الفوضى والجنون والعبقرية فى عالم اللامعقول » . ثم يحدثنا عن فلسفة السوبرمان والعود الأبدى والايمان اللامعقول بعصر ذهبى يخلص الانسان من تعاسته الحاضرة، يقول الأخ عواد « ولقد كان نيتشة يطلب الفرح بأى ثمن فاندفع بكل ما فى عقله من قوة نحو الجنون كأنه يأوى الى ملاذ أمين ، واذا كانت هذه التوترات النفسية والارتعاشات الروحية هى التى قادت نيتشه الى ان يعلن عداءه لكل ما هو « علمى » أو « منطقى » أو « اجتماعى » من اخلاق ومفاهيم دينية فانتهت تجربته الفلسفية الى الجنون،فان انعكاس الفكر النيتشوى على الفكر المعاصر قد ظهر لدى الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر باعطاء مفهوم الحرية المقام الأول فى فلسفته » . وبعد ان يحدثنا عن الالتزام عند سارتر من خلال ماتيو بطل دروب الحرية « ان الأعمال التى لم يقم بها والتى أدرك أخيرا - وعندما اقترب من الموت - انه كان ينبغى عليه أن يقوم بانجازها فيملأ بها حريته الفارغة ، هى أعمال لا تتوخى قيما أخلاقية معينة ؛ فهو نادم على انه لم يسرق ولم يهجر ولم يباشر ، انه نادم على انه لم يفعل أيا كان فعله ، انها حرية تفضى الى العمل الحر وانما هو عمل بدون تقييم أو تمييز ، وهذا ما يجعله مصدرا للقلق والجزع » يصل بنا الى هذا الاستنتاج : « ان هذا هو شأن العبقرى ، يضيق بقيم المجتمع

وتقاليده وروتينه فلا يستطيع أن يعيش حياته متلائما مع مجتمعه لاتقف توتراته عند حد معين ، انها تسير مضطربة بلا نظام او قانون وبلا شرعة . لأن النظم الاجتماعية والقوانين والشرائع لا تستوعب قضاياه ولان عالمه عالم عاصف احيانا حالم احيانا اخرى؛ صارم وقاس من جهة لين وهادىء من جهة اخرى ، ولذا فان تصرفاته وسلوكيته وتوترته النفسية وارتعاشاته الروحية هي أقرب الى الفوضى والجنون وهو لايتورع عن احتقار قيم الآخرين فيصفهم بانهم « التذدرون » أو « الأنذال » كما يقول سارتر أو يسميهم «ذبابالسوق» بنظر نيتشه . ان عالمه المتوتر الحى يرهقه ، وان رؤيته للعالم وادراكه لنفسه يجعله يدور ضمن الحاجز المنيع ويؤكد غربته النفسية عن الآخرين حتى لو كانت صلته بالآخرين فى تحسن واستمرار . ولا ريب أن مثل هذا الشعور الذى يراود العبقرى ويتمكن منه يقوده احيانا الى التخاذل ويجعله بعيدا عن الهدف المطلق للانسان وهو أن يكون سعيدا ، ولذا فان الصفة المميزه للعصر هى التخاذل ذلك ان الانسانى العبقرى بوصفه الوحيد فى العصر الذى يملك الصحة الروحية فى نظر ذاته يستطيع وحده أن يقاوم تيار الانحطاط النفسي والوجدانى لدى الآخرين وهو مطالب بان يقوم بدور العملاق فى عملية الخلاص التى يطمح اليها الفكر من خلال تطلعه نحو عالمه المطلق » . ويستطرد كاتب المقال : « ولا شك أن حدس العبقرى وتطلعه الى عالمه المثالى الحالم وادراكه انه يعيش وسط عالم بلا قيم هو الذى يقوده الى الفوضى والتمرد على هذه القيم الاجتماعية التى يدرك انهما مزيفة وكاذبة وانهما وسيلة يستخدمها الدجالون واللصوص وحقراء البشر ليسحقوا بها انسانية الانسان ويمارسوا عليه الاضطهاد والسيطرة باسم هذه القيم » .

وأيضا : « لقد كانت سلوكية رامبو تتسم بطابع الفوضى والتمرد والعبث؛ كانت ثورة على « العقل الاجتماعى » ان صح التعبير : (ان قلبنا الباهت يخفى عنا الأبدية) . » ويستشهد كاتب المقال باحتقار رامبو للتقاليد الاجتماعية وبملل بودلير وعالمه المجنون (ياموت أيها الملاح المحنك ، الموكل بسفر الأرواح ، آن الأوان فارفع المراس ؛ وهىء لنا الرحيل مللنا المقام هنا ياموت فعجل الرواح . وان يكن الليل أيها الملاح قد ادلهم .. امامك البحر والسماء، فان نفوسنا التى المت بها ، يشع منها الضياع) وفى نهاية المقال يقابل الكاتب بين عبثية كامو « الانتحار الفلسفى » وبين حرية سارتر المطلقة « التى شعر فى نهاية دروب الحرية انها فارغة وعبثية ومجانية ؛ وشعوره بضرورة الالتزام بعمل ما يعطى لهذه الحرية معنى » ويقرر أخيرا « ان الفوضى والجنون والعبث واللامعقول من مقومات العبقرية ولكن ما اصعب أن تتحد هذه المقومات فى النفس البشرية اللهم الا فى نفوس من يملكون طاقات نفسية هائلة وجبارة » .

• • •

مع أن ما ورد فى المقال يتناول أزمة الروح الفردية فى مجتمع البرجوازية الأوربية المعاصر ومن وجهة نظر فهم خاص للعبقرية الفردية ، فان الأزمة هنا ـ فى هذه الشروط التى لا تنطبق على كل المجتمعات الانسانية المعاصرة ؛ ولا على كل روح فردية « عبقرية » فى المجتمع المعنى بالتحليل ـ تاخذ صفة مطلقة .. فهى الروح الفردية للانسان بوجه عام ؛ وهى تمثل النوع الانسانى كله . لكن الأمر ليس كذلك فى الواقع . ان الشروط الموضوعية للمجتمع الراسمالى الغربى فى تطوره منذ الثورة الصناعية الكبرى حتى عصرنا ـ عصر التكنولوجيا (منذ عصر الراسمالية الصناعية وتقسيم العمل الاجتماعى حتى عصر الامبريالية والتقسيم العالمى للعمل) ، ان هذه الشروط ـ الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، صراع الطبقات ، اغتراب العمل .. الخ ـ لا تدخل فى الاعتبار، وهو ما يؤدى الى هذا المنهج التعميمى الاطلاقى . فنعالج ظاهرة خاصة بنوع خاص من المجتمعات البشرية المعاصرة على انها ظاهرة تخص الجنس البشرى كله (وربما وجدنا تعليلا لهذا النهج الذى اصطنعه كاتبنا فى اعجابه الواضح بكتابات كولن ولسن «سقوط الحضارة» اللامنتمى .. الخ » والذى تكشفه طريقة الكاتب فى صياغة العبارات والأفكار ، ومنهجه الوصفى الاستقائى من كل بستان زهرة ثم اطلاق الأحكام الساخنة عن العصر وعن فوضاه وعباقرته ومجانينه .. الخ ان بكاء كولن ولسن على حضارة الغرب المنهارة يجد صدى كبير فى اذنى كاتبنا !) . ان أزمة الفردية فى المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات الناميةوالمتخلفة أيضا لها أبعاد أخرى متميزة كيفيا ، لكن النظرة ـ المتمثلة فى المقال ـ الى التناقض بين الفرد والمجتمع تنطلق من تصور سكونى « لا طبقى » تصور النفسية البشرية كنتاج « مجاور » للعملية الاجتماعية ، وتصور هذا الصراع بين الفرد والمجتمع كصراع بين طرفين يتمتع كل منهما باستقلاله الخاص وبماهيته المتميزة . وعلى هذا فان ما يراه الأخ عواد من ان «جنون العصر يرتبط كليا بعبقرية العصر» ، هو تحصيل حاصل فخم الأسلوب (وهو أيضا تحصيل حاصل يبعث السرور فىقلب الايديولوجى البرجوازى الذى يدفعه كل تمرد تستعمل فيه مفاهيم البرجوازى وادواته ونظرته العامة للأمور ، الى الرضاء عن النفس والى أن يشعر بان الأمور على ما يرام وان البشرية تنعم بديموقراطيته الناعمة !) ، وهو أيضا الاستنتاج المنطقى الذى يوصلنا اليه هذا الفهم

السكونى للامور .. لكن العصر ليس مجنونا ، انما العصر هو عصر صراع قد بلغ الذروة بين الثورة والركود ، بين الشعوب والامبريالية ، بين البرجوازية ـ التى تصيبها فكرة انطلاق البشرية من قبضتها الى مستقبل جديد بالانسان بالجنون ـ وبين المجتمعات الاشتراكية والطبقات الكادحة فى مجتمعاتها وفى المجتمعات النامية . ان هذا التناقض بين الفرد والمجتمع هو انعكاس لصراع اجتماعى محتدم بين ايديولوجيتين متصارعتين؛ بين الاتجاه الى الأمام وبين التقدم الى الخلف ؛ بين استغلال البرجوازية الأوربية والأمريكية للبروليتاريا فى بلادها والشعوب والمجتمعات النامية وطبقاتها الكادحة (وهو ما ذكر بطريقة عابرة فى حديث الكاتب عن ماركيوز) . من هذا المنظور التاريخى الديالكتيكى للصراع والتناقض بين المجتمع المعنى وبين الفرد الواعى الذى يرفض، يمكن الوصول الى تحديد الطبيعة الخاصة لأزمة الروح الفردية، ويمكن استخلاص المغزى والدلالة الموضوعية للرفض الفوضوى أو للتمرد العبثى أو للانهيار والجنون.. الخ ؛ كما يمكن أيضا التمييز بين هذه الانواع من الرفض وبين الرفض المتمثل فى النضال الثورى الواعى المتجه الى هدف واضح. ان المقال مع ما يتضمنه من عرض « شيق » لبعض جوانب ووجوه الأزمة الفردية كما تتمثل من خلال امكانيات روحيه عالية لفرد واع ، قد ابتعد كثيرا عن أن يقدم لنا تفسيرا محددا وعينيا لظاهرة واقعية فى مجتمعات الغرب .

كما أن واقعية هذه الظاهرة قد أدت بكاتبنا ـ وقد جرفه تيار كولن ولسن بهديره الناعم ـ الى ان يتصورها جديرة بتمثيل الانسانية كلها ؛ او أنها ظاهرة تشمل البشرية على اطلاقها ، لتصبح بذلك تعبيرا عن حقيقة ثابته مطردة فى الزمان وعن طبيعة ازلية فى البشر ، لا تعبيرا عن تشكل خاص للنفسية الفردية فى شروط اجتماعية معينة ، وفى فترة محددة من التاريخ . وربما نجد فى هذا أيضا تفسيرا للفهم الخاص للعبقرية الشائع فى المقال (والذى تفوح منه رائحة كولن ولسن النفاذة) . فالعبقرية هى رد الفعل « العصبى » الآلى لوعى مرهف ، هى الرفض الهستيرى للوضع القائم . لكن هذه الاستجابه المتمردة هى وجه خاص للعبقرية لا كل وجوهها . انها عبقرية الطوبوى او الفوضوى ، عبقرية الفرد البرجوازى حين يثور فى وجه طبقته وفى داخل نطاق احكامها ومعاييرها العامة ، لكن هناك عبقرية اخرى ، وهناك رفض آخر ؛ لكنه ليس رفض المخدوع ؛ انه رفض الوعى الفردى لواقعه الاجتماعى من خلال واقع اجتماعى آخر اكثر حقيقية ، ورفض للواقع القائم من منظور اسباب تاريخية واجتماعية موضوعية ؛ من منظور حركة التاريخ .

لكن هذا الوجه غاب عن عرض كاتبنا (مع انه يمثل جانبا من الظاهرة فى داخل المجتمع الغربى نفسه) . ولو كان العباقرة جميعا فوضويين ومجانين لما تقدم تاريخ البشرية خطوة واحدة . ان عبقرية نيتشه تتمثل فى تعبيره عن قمة الأزمة الروحية للفرد كما يشكله مجتمع اضطهاد طبقى حاد ، ولا تتمثل فى فرد صنعته شروط نظرية خالصة وقائمة بذاتها. وحين يأخذ هذا التعبير طابع الرفض للمنطق والعلم والتقنين الاجتماعى ، فهو رفض للعلم والمنطق البرجوازيين؛ وللتقنين الاجتماعى كما تصنعه ايديولوجية البرجوازية التى تصر على احتكار الانسان والتاريخ ، وعندما تغيب عن فهم نيتشه وثورته على الركود الروحى لعالم البرجوازية النظرة الموضوعية لظروف عصره التاريخى ؛ وعندما يعجز عن رصد التناقض الموضوعى القائم ؛ فلن يعنى هذا أن تحليله هو الحقيقة ، ولن يعنى أيضا ـ وفى نفس الوقت ـ انه يفقد عبقريته وعمق مغزاه .

●

الى :

السيد / عصام الخفاجى «بغداد» (حول مقال ـ الاشتراكية والقيم الروحية ـ عدد اكتوبر ٦٩)

السيد / نبيل عبد الحميد الشيوى « مهندس مجند » (حول مقال ـ عقبات فى طريق العلوم الانسانية ـ عدد يناير ٧٠)

السيد / مكرم فهيم (حول مقال ـ اخلاقنا الاجتماعية الى أين ؟ ـ عدد ابريل ٧٠)

تعتذر المجلة لتاخر وصول الرسائل اليها ، ونرجو أن يستمر الحوار ونعد بنشر ما يصلنا من آراء وتعليقات ومقالات « مع مراعاة الوقت » .

« اعداد : عبد السلام رضوان »



لوحتنا الغــــلاف

للفنانين : بابلو بيكاسو وعمر النجدى
تصوير : محمد النجعاوى

وجه الغــــلاف :

للفنان العالمى الشهير بابلو بيكاسو (١٨٨١ ــ ٠٠) الذى يعد واحدا من عمالقة التصوير الحديث ، بل هو فى تقدير بعض النقاد الأب الثورى للفن الحديث . وقد مر بيكاسو بأكثر من مرحلة فنية ، فقد مر بالمرحلتين الزرقاء ثم الوردية (١٩٠١ ــ ١٩٠٦) ، ثم بدأ في عام ١٩٠٦ تكويناته ذات الزوايا الحادة ، متأثرا بالاقنعة الزنجية وفن سيزان فظهرت ((آنسات أفينيون)) وصورة ((جرترود ستاين)) . وفى ١٩٠٩ ظهرت أعمال المرحلة التكعيبية ، واعقبتها الكلاسيكية الجديدة فى عام ١٩٢٠ ، ثم بلغ ذروة مرحلة أخرى فى عام ١٩٣٧ فى لوحته الجدارية (جيرنيكا) التى صور بها الحرب الاهلية الاسبانية . وتعد الحمامة التى رسمها لمؤتمر السلام عام ١٩٤٩ شعارا سياسيا عالميا مشهورا .

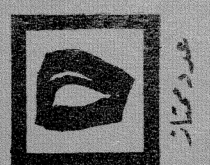
أما لوحة الغلاف ((آنسات أفينيون)) فقد رسمها بيكاسو عام ١٩٠٧ مفتتحا بها فصلا جديدا فى تاريخ الفن . فهى تعد أول لوحة تكعيبية ، شقت اتجاها جديدا فى التصوير الحديث ، ولم تكتسب هذه اللوحة تسميتها المشهورة الا بعد ما يزيد عن اثنى عشر عاما ، ورغم انها لم تعرض على الجمهور الا بعد ثلاثين عاما ، فقد كانت معروفة وموضع دراسة لا من رفاق بيكاسو وحدهم ، بل ومن كثيرين من الفنانين والنقاد .

ظهر الغــــلاف :

للفنان المصرى الشهير عمر النجدى (٣٩ سنة) الذى يعد واحدا من طليعة الفنانين المصريين ، بل هو فى تقدير بعض النقاد فى الطليعة من شباب الاتجاهات الحديثة فى الفن المصرى المعاصر . وقد استطاع عمر النجدى أن يحقق نجاحا واسعا على المستويين المحلى والعالمى ، ولا يتمثل هذا النجاح فى كثرة المعارض التى أقامها فى مصر وفى عواصم الدول الاوربية ، ولا فى كثرة الجوائز التى حصل عليها محلية ودولية ، ولكن النجاح الفنى الحقيقى الذى أحرزه هذا الفنان يتمثل في تقديم الاجابة الصحيحة على السؤال الذى لا يزال يؤرق الوجدان الفنى الحديث ، الا وهو كيفية الجمع بين المحلية والعالمية ، بين التراث والتجديد ، بين الاصالة والمعاصرة .

وقد استطاع عمر النجدى بما توافر لديه من عناصر ثقافية عديدة ، ومواهب فنية أصيلة ، أن يضع يده على ملامح الشخصية المصرية الاصيلة دونما انعزال عن التيارات الابداعية فى العالم المعاصر ، فهو على حد تعبير الفنان الكبير عبد القادر رزق ((بجانب ما يتزود به من الثقافة الفنية العالمية المعاصرة ، يتزود كذلك بما يحمله التراث الفنى الانسانى من قيم أصيلة ، وعلى الاخص تراثنا الفرعونى والعربى ، دون أن يهمل التراث الشعبى ، ومن كل هذا تتكون لديه وجهة نظر خاصة به يضيف بها جديدا فى الميدانين المحلى والعالمى)) .

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠\١٩٧٠



عدد ممتاز

الفكر المعاصر

العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠

هيجل
في القرن



مجلة

الفكر المعاصر

تصدر شهريا عن :

الهيئة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
السابع والستون
سبتمبر ١٩٧٠





د. فؤاد زكريا

هيجل فى ميزان النقد

ليس النقد الذى أعنيه ها هنا نقدا أود أن أوجهه الى فلسفة هيجل ، أو محاولة لاصدار حكم على هذه الفلسفة من خلال وجهة نظر خاصة بكاتب المقال ، اذ أن مثل هذا النقد يقتضى من التفرغ والانقطاع لدراسة هذه الفلسفة ما اعترف أنه لم يتوافر لى بعد • بل ان كثيرا من المفكرين قد كرسوا الشطر الأكبر من حياتهم فى محاولة للتعمق فى فكر هذا الفيلسوف الكبير ، ولم يصلوا ـ بعد كل ما بذلوه من جهد ـ الى المرحلة التى يستطيعون فيها أن يضعوا فكر هيجل فى ميزان النقد • وانما كنت أعنى نقد العصر ـ عصرنا الذى نعيش فيه ـ لتلك الفلسفة التى استطاعت أن تواجه تحديات عصور متباينة كل التباين ، وأن تجدد نفسها ـ طوال ما يقرب من قرن ونصف القرن ـ فى أشد الظروف الحضارية والسياسية والاجتماعية اختلافا •

واذا كان المفكر الفرد يشعر بالحرج من التصدى لفكر فيلسوف ضخم مثل هيجل ، ومن وضعه فى ميزان النقد ، ان لم يكن قد هيأ نفسه لهذه المهمة عن طريق الدراسة الشاقة المضنية التى تستغرق من العمر وقتا ليس بالقصير ، فان العصر حين ينقد فيلسوفا ، لا يمكن أن يشعر بحرج كهذا ، بل انه يمارس ، فى واقع الأمر ، حقا مشروعا • **ذلك لأن من حق أى عصر أن يتمثل الفكر الفلسفى من جديد ، وأن يعيد اختباره فى ضوء مقوماته ومتطلباته الخاصة • وحين يضع العصر مفكرا فى ميزان النقد ، فهو لا يفعل ذلك على سبيل الادعاء والغرور ، بل انه انما يتخذ عندئذ الموقف الذى يتعين اتخاذه ازاء كل فلسفة: وأعنى به اعادة تفسيرها ـ وربما اعادة خلقها ـ على أساس تلك الخصائص التى يتميز بها كل عصر عن غيره** • وحتى لو أدى ذلك الى الا تعود للفيلسوف الواحد صورة واحدة تتخذ مقياسا لغيرها من الصور ، والى أن تكتسب الفكرة الواحدة ألوانا وسمات متباينة تفقد معها « هويتها » الأصلية ، فلن يكون فى ذلك ضير : اذ أن الفكر الفلسفى ـ على خلاف الفكر العلمى ـ لم يظهر أصلا لكى يكشف للناس عن حقائق ثابتة ، بل لكى يثير أذهانهم ويدفعها الى اعادة اختبار مشكلاتها من جديد• ولن يكون ذلك الفكر قد أدى الوظيفة المتوقعة منه ، ولا الرسالة التى كرس الفلاسفة أنفسهم حياتهم لها ، لو أنه فرض نفسه علينا فى صورة واحدة جامدة لا يطرأ عليها تطور ، أو طالبنا بأن نحتفظ بطابعه «الأصلى» ، ونصونه من تأويلات العصور المتباينة وتحريفاتها•

فلكل عصر ـ اذن ـ حق مشروع فى أن يضع الفلسفات التى ورثها فى ميزان النقد ـ وهو اذ يفعل ذلك فانه لا يستهدف تحقيق مصالحه الخاصة وحدها (أعنى أنه لا يهدف الى اعادة اختبار تراثه الفكرى من أجل استبقاء ما يعينه على تحقيق فهم أفضل لنفسه وللعالم فحسب) ، بل انه يستجيب بذلك لنداء الفلسفة الحقة ، ويعمل على تحقيق رسالتها الأصيلة ، التى هى اثارة الأذهان وحفز العقول على التفكير ، لا نقل مضمون او محتوى ثابت من المعارف من جيل الى جيل •

بهذا المعنى ، واستهدافا لهذه الغاية ، يعمل عصرنا على اعادة تفسير هيجل ، ويضع فكره فى ميزان النقد • وعلى الرغم من أن هيجل قدم فلسفته على صورة مذهب متكامل محكم البناء ، لا يمكن أن ينتزع منه أو يضاف اليه شىء ، فان فلسفته هذه قد كشفت لكل العصور التالية ـ وعلى رأسها عصرنا الحاضر ـ عن قدرة مذهلة على الاستجابة لمقتضيات أنماط من الحياة تختلف أساسا عن تلك التى صيغت هذه الفلسفة فى ظلها • وبالمثل ، فعلى الرغم من أن هيجل كان من أشد الفلاسفة وعيا بطبيعة العصر الذى عاش فيه حتى أنه جعل من ذلك العصر محور ارتكاز تدور حوله كل أحكامه على العصور السابقة ، وكانت

فلسفته تبدو كما لو كانت قد اتخذت طابعا مقفلا على نفسه ، مكتفيا كل الاكتفاء بذاته ، ويستحيل أن تفهم الا بالاشارة الى العصر الذى ظهرت فيه ـ على الرغم من ذلك فان هيجل يعد أنموذجا نادرا للفيلسوف الذى يوحى للعصور اللاحقة بأفكار جديدة ، ويستطيع أن يخاطبها بلغتها الخاصة ٠ وهذه القدرة وحدها كافية لكى تجعل لهيجل مكانة رفيعة فى عصرنا الحاضر ، مهما ثقلت موازينه حين يوضع فكره فى ميزان النقد ٠

●

ان كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات ، بل ربما كان فى وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معيارا يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف ٠ وبهذا المقياس يظهر هيجل فى صورة مارد فكرى لا نظير له ٠ ذلك لأن فلسفته قد أوحت للشراح بأشد التفسيرات تقدمية ورجعية فى آن واحد ٠ **فهو فى نظر البعض فيلسوف تشع من تعاليمه روح الثورة ، وفى نظر البعض الآخر داعية متحمس الى الروح المحافظة ٠ وتارة تتبنى تعاليمه أشد الاتجاهات الفكرية يسارية ، وتارة أخرى يرحب بها اليمين ويرى فيها أفضل وسيلة لمحاربة تطرف اليسار ٠ وهى فلسفة مثالية ـ بمعنى خاص لهذه الكلمة ـ ومع ذلك فقد انبثق منها أشهر المذاهب المادية فى العصر الحديث ٠ وهى فى نظر البعض فلسفة متفائلة الى حد تبرير كل وضع قائم ، وفى نظر البعض الآخر فلسفة مأساوية يحركها احساس الانسان بتمزق وعيه وشقائه ٠** بل ان صورة الفيلسوف ذاته تتباين ، من ذلك الاستاذ الجامعى المهادن الذى أصبح فى الطور الأخير من حياته «دكتاتورا فلسفيا» فى بلاده ، ومعبرا عن مصالح النظام القائم ، الى فيلسوف الثورة والتغير والنفى والرفض ٠

لقد كان هيجل فيلسوفا محترفا ، دون أدنى شك ، بل انه ربما كان خير ممثل للفلسفة كمهنة مستقلة قائمة بذاتها ، أو أن شئت فقل انه كان تجسيدا حيا للفلسفة من حيث هى عمل يشغل به الانسان حياته كاملة ٠ ولم يكن هيجل يخجل من أن يوصف بأنه فيلسوف محترف ، اذ أن الفلسفة عنده « حرفة » لها قواعدها ولغتها وأصولها ، وتقتضى مرانا وتدريبا عقليا خاصا ٠ ولقد كان هيجل فى ذلك على النقيض من خصميه المعاصرين له ، كيركجورد وشوبنهور ، اللذان أراد كل منهما أن «يعيش» فلسفته ، وأن يقضى على كل ازدواج بين شخصيته من حيث هو انسان ، وشخصيته من حيث هو فيلسوف ٠ ولعل خير ما يمكن التعبير به عن موقفهما من طريقة هيجل فى التفلسف هو أن نستعير لفظا من هيجل ذاته ـ أعنى لفظ « الاغتراب » ٠ فالفيلسوف المحترف انسان مغترب ، لأنه يحيا بوصفه صاحب مهنة معينة ـ أعنى « أستاذا » فى حالة هيجل ـ ويحيا من ناحية أخرى ، بوصفه فيلسوفا ٠ وهو فى حياته كفيلسوف يمارس فكرا لا صلة له بحياته اليومية أو بمهنته بوصفه موظفا عاما فى الدولة ٠

ومع ذلك فان هذا الذى يعد اغترابا قد يكون ، من وجهة نظر معينة ، مصدر اثراء لفكر الفيلسوف ذلك لأن عمله فى الدولة يمكن أن يعنى اندماجه فى الحياة العامة بوصفه مواطنا ، بحيث تثرى تجربته الفلسفية بممارسته للشئون العملية ، على حين أن ذلك الذى يحيا فلسفته (ويظن أنه يقضى على الاغتراب فى ذاته) قد تكون حياته خاوية هزيلة لأنها لا تخرج عن حدود تفكيره الفلسفى ٠ والحق أننا لو ألقينا نظرة الى طبيعة عصرنا الحاضر ، لتبين لنا أن وجهة نظر هيجل هى الأقرب الى الصواب : اذ أن كثيرا من أنواع النشاط الروحى تتحول الى « **حرف** » لها أصولها وقواعدها الخاصة ، **بحيث أصبحنا نجد شعراء**



وأدباء وفنانين محترفين ، وكاد أن يختفى من حياتنا ذلك النمط من الهواة أو من أصحاب الامزجة الأدبية أو الشاعرية ، الذين يمارسون التفلسف ـ او غيره من ضروب النشاط الروحى ـ دون أن يعترفوا به مهنة ذات قواعد وأصول تقتضى تدريبا ومرانا شاقا .

على أن الأمر الذى يدعو الى العجب حقا هو أن هذه الفلسفة ، التى ظهرت أصلا بوصفها مهنة احترافية ، على نحو يوحى بأنها تدعو الى تثبيت الفكر وتجميده ، كانت فى واقع الأمر ابعد الفلسفات عن التحجر فى اشكال أو قوالب ثابتة .
ذلك لأن الفلسفة عند هيجل هى أعلى صور وعى الروح بذاتها ، وهى أرفع مراحل تجلى هذه الروح .. وماهية الروح لاتعدو أن تكون فعلها ونشاطها . وعلى ذلك فان الصورة الحقة للفلسفة هى ذلك الفعل والنشاط الفكرى الذى لا ينقطع ، والذى يمارس على كل حصيلة استمدها الذهن البشرى من أى ميدان من ميادين نشاطه . وبعبارة أخرى فان فلسفة هذا « الأستاذ » الذى طالما سخر خصومه من لقبه هذا ، هى أبعد ماتكون عن التعاليم الثابتة التى يلقيها «الأساتذة» فى عقول تلاميذهم ، **وهى فاعلية فكرية لاتنقطع ، وحركة ذاتية للعقل البشرى ، لا تتجمد ولا تتحجر فى أى مذهب أحادى الجانب .**

●

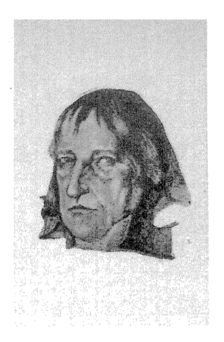
هذا الطابع الدينامى لمذهب هيجل هو الذى يتيح له أن يعلو على كل الصور الشائعة للمذاهب الفلسفية ، بل أن يخرج من اطار كثير من التفسيرات التى قدمت له ، والتى لقيت فى وقت ما رواجا عظيما .

ان المألوف فى المذاهب الفلسفية ـ وخاصة ما كان منها واسع النطاق ، ينتظم عددا كبيرا من مجالات الفكر والواقع ـ أن تكون مشيدة عن طريق الاستنباط . وعلى هذا النحو شيد «كانت» مذهبه ووضع اسبينوزا فلسفته المستخلصة بمنهج هندسى استنباطى دقيق . ولكن أوضح نماذج التفكير الاستنباطى فى الفلسفة كان مذهب ديكارت الذى يبدأ بحقائق بسيطة ، ويقيم بناء فلسفيا كاملا على أساس انتقال الوضوح والبداهة من المقدمات الى النتائج بفضل احكام عملية الاستنباط . مثل هذه المذاهب الاستنباطية تسير ـ بطبيعتها ـ فى طريق يزداد تجريدا على الدوام ، بحيث تكون كل لحظة لاحقة فيها أبعد عن الطابع العينى من اللحظة السابقة .

على أن مذهب هيجل ـ بالرغم من أنه ، **باعتراف الجميع ، اشمل المذاهب الفلسفية كلها ، وأشدها طموحا فى استيعاب كل ظواهر الروح بحيث لا يخرج عنه شيء منها ، حتى أشدها تناثرا ـ لم يكن مبنيا على استنباط يتزايد تجريده ، ولم يكن الاحكام المنطقى هو وسيلة الانتقال من خطواته المختلفة ، بل انه قد شيد بطريقة تركيبية تتضمن فيها اللحظة اللاحقة « أكثر » مما تتضمنه اللحظة السابقة ، وتكون أقل تجريدا وأقرب الى العينية منها .** ان المذهب ينمو عضويا ، ويتوسع تدريجيا ولا يترتب الجديد فيه ، بطريقة تحليلية ، على القديم ، ولا يكون مجرد استخلاص لما كان موجودا فيه بالقوة ، بل ان القديم يكون مادة يبنى عليها الجديد بطريقة تركيبية خلاقة . وهكذا يبدأ المذهب من المجرد ، الذى كان هيجل يعده هزيلا خاليا من المضمون ، الى العينى ، الذى كان فى نظره ثريا زاخرا بالتعقيد والتنوع . وبهذا المعنى يمكن أن يقال ، على نحو مؤكد ، أن هيجل لم يحاول أن يستنبط العالم او يقدم له تفسيرا منطقيا ، وانما أراد أن يضم كل ما هو موجود ، وكل ما هو معطى ، فى اطار معقول واحد . **وعلى هذا النحو تعد فلسفته واقعية ومثالية فى آن معا : فهى واقعية لأنها تضم لحظات الواقع كلها وتجعل كلا منها حقيقة فلسفية فى لحظة حدوثها ، وهى مثالية لأن الاطار الذى تضع فيه الواقع بأسره اطار عقلى فى أساسه .**

ان صفة الشمول هى مصدر قوة الفكر الهيجلى ومظهر ضعفه فى الآن نفسه .

فلقد كان يتملك هيجل شعور طاغ بأن عصره يمثل ـ فى جميع الميادين ـ قمة الأحداث التاريخية التى سبقته ، ويمثل أكمل صور تحققها فى الوقت ذاته . ومن هنا أحس بالرغبة فى تقديم « كشف حساب » للحضارة ، على حد تعبير « **توفيفر** » ، وايجاد مركب يؤلف بين كل عناصرها . وكان الهدف الرئيسى لفلسفته هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع ، وبين الشكل والمضمون ، على نحو يضمن الجمع بين هذه الأطراف وتجاوزها فى مركب أعلى . **ففلسفة هيجل كانت ـ فى نظره ـ مركبا يضم كل ما سبقها ، لا فى ميدان الفلسفة فحسب ، بل فى كل ميادين نشاط الروح الانسانية** ، ولم يكن هيجل يسعى الى تحقيق هذا الضم بطريقة تلفيقية ، أو عن طريق الجمع بين عناصر متنافرة فيما بينها ، بل كان هدفه هو أن يؤلف منها مركبا عضويا متماسكا . وكان يرى فى ذلك لب النزوع الفلسفى الحقيقى وجوهره . ولقد كان يتملكه شعور واضح بأن فلسفته وضعت



الى العمق الباطن للأشياء ، وقدمت تفسيرا للواقع فى كليته ، وبجميع جوانبه ، وهو شعور يستعبد تماما روح الشك واللاأدرية كما سادت فى القرن الثامن عشر ، وكما ظلت آثارها واضحة فى أول مذهب فلسفى ألمانى كبير ، وأعنى به مذهب كانت ٠

لقد كان للمذهب الفلسفى عند هيجل بناء مذهل من حيث شموله واحكام الانتقال من كل خطوة الى الخطوة التالية فيه ٠ فمن الروح كما هى فى ذاتها ، وفى تجردها ، أى من المنطق ، ينتقل البحث الى الروح كما تصبح موضوعية فى فلسفة الطبيعة ، ثم الى الروح كما تعود الى ذاتها فى فلسفة الروح ٠ وفى داخل كل مظهر من هذه المظاهر يتحرك الفكر على نفس النحو المحكم ٠ ولو أخذنا فلسفة الروح وحدها كمثال لوجدناها تبدأ بالأنثروبولوجيا (بالمعنى القديم لهذا اللفظ ، قبل أن يصبح دالا على علم اجتماعى متخصص) ، وهى دراسة الانسان على نحو لا يخلو من التأثر بالطبيعة ، كما هى الحال فى علم النفس ، ثم تنتقل الى دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها درجة أعلى من درجات تجلى الروح ، بالقياس الى الظواهر النفسية الفردية ، فتبدأ بالقانون الذى هو فى أساسه علاقة خارجية للانسان بمجتمعه ، طابعها سلبى فى الأساس ، وتنتقل الى الأخلاق التى هى الارادة الباطنة حين تحفزنا على اطاعة قوانين المجتمع ، والتى تتجلى أولا فى حياة الأسرة ، ثم المجتمع المدنى ، ثم الدولة ، وهى أعلى مظاهر الروح الموضوعية ٠ وينتقل الفكر بعد ذلك الى الروح المطلقة ، وتتمثل أولا فى الفن ، ثم الدين ، وأخيرا الفلسفة ٠

فى كل مرحلة من هذه المراحل يكتب هيجل كتابة تفصيلية متعمقة تستحق أن تعامل على أن لها قيمتها الذاتية الكامنة ، بغض النظر عن قيمتها داخل المذهب المتكامل ٠ وفى كل مايكتبه هيجل يتخذ تفكيره طابعا موسوعيا ينم عن قدرة مذهلة على الاطلاع والاستيعاب والاحاطة الشاملة ٠ **ولكن هذه الاحاطة الشاملة هى بعينها ـ فى نظر الكثيرين ـ موطن الضعف عند هيجل** ٠ فهل يستطيع عقل واحد ، مهما بلغ تعمقه ، أن يحيط بكل ما أنتجته الروح البشرية ، أو حتى أن يدرك اتجاه هذه النواتج وحركتها وعلاقاتها وروابطها ؟ ألا يؤدى شمول المذهب نفسه الى الحكم عليه بالجمود والموت ؟ ان « المذهب » حين يحاول أن يدرج فى داخله كل مظاهر فاعلية الروح ، من منطق وعلم طبيعى وأخلاق وتاريخ وسياسة وفن ودين وفلسفة ، يحكم على هذه المظاهر ذاتها بالجمود لأنه يفسرها جميعا من خلال وضعها الحاضر ، كما لو كان ذلك الحاضر وضعا نهائيا لا يتسع لأى جديد ٠ **ولكن اذا كان الحاضر ذاته مجرد مرحلة فى حركة لا نهائية ، ألا يؤدى ذلك الى زعزعة أركان المذهب ، لا لأنه يجمد الحاضر فحسب ، بل أيضا لأنه يفسر الماضى من منظور الحاضر بوصفه غايته وهدف تطوره ، مع أن هذا المنظور بدوره متحرك ، وسرعان ما يتجاوزه ويطغى عليه تيار التطورات اللاحقة ؟**

لقد أدت هذه الصعوبة ببعض شراح هيجل الى أن يحكموا على فلسفته كما لو كانت **بناء هائلا أروع ما فيه هو ذلك التناسق الذى تكشف عنه حركته المعمارية ، أما المضمون الفكرى ذاته فقد أضفوا عليه قيمة نسبية لا تعادل أبدا قيمة البناء**

المحكم . ففى رأيهم أن أعظم ما قدمه هيجل ليس معالجته المنفصلة لكل موضوع من الموضوعات التى يضمها « المذهب » على حدة ـ برغم ما تتسم به هـذه المعالجة من عمق ـ وانما هو **ذلك التماسك والترابط ، وتلك الدراما الحية المتطورة ، التى عرض هيجل فصولها المتتابعة فى المذهب ككل.** وخلاصة القول ان تناسق الحركة أعظم ، فى نظر البعض ، من العناصر الثابتة التى تتحقق هذه الحركة فيما بينها .

ولكن ربما كان التعبير الأدق عن هذه المشكلة هو ذلك التضـاد المعروف الذى وضـعه تلاميذ هيجل ، بعد وفاته مباشرة ، بين « المذهب » و «المنهج» . فعلى حين أن كل مافى المذهب يوحى بأن البناء مكتمل لا يتسع للجديد ، وبأن الدائرة قد أغلقت باحكام فى نهاية الرحلة الممتعة التى يقودنا فيها هيجل من الروح المجردة الى الروح المطلقة ، مارا بالروح الموضوعية ، فان المنهج نفسه ، أعنى « الديالكتيك » الهيجلى المشهور ، يوحى بحركة دائمة وصيرورة مستمرة لا يقف فى وجهها شىء. **ففكر هيجل يتسم بتوتر حاد بين الحركة الدينامية متمثلة فى الديالكتيك ، فى المسار الذى لايتوقف لكل ما هو «موجـود» فى الصيرورة التى يحمل بمقتضاها كل شىء نقيضه فى داخله ، فى السلب الذى يكمن فى قلب كل ايجاب ، فى الآخرية التى ينبغى الاحالة اليها من أجل فهم أية ظاهرة نتصور أنها منعزلة متفردة ـ وبين الاحساس بالاكتمال ، الذى يسرى فى المذهب من بدايته الى نهايته .**

ان المذهب لا يمكن أن يوضع الا **«من أعلى»**. فالعقـل الذى يضع المذهب لا بد أن يكون عقلا أدرك حركة الكل ، وتأملها فى شمولها ، واستبانت له الخيوط الجامعة بين مظاهر الروح جميعا ، من أبسط تجلياتها حتى أشدها تعقيدا. **هذا العقل الذى يضع المذهب ، يضع ذاته خارج المذهب ، أعنى خارج حركته الديالكتيكية، وخارج التناقض والسلب الذى يسرى على كل موجود .** انه عقل أحاط بالكل وأدرك الاطار الذى تندرج فيه كل عناصر ذلك الكل ، والنقطة المركزية التى تتلاقى عندها كل خيوطه ، والتى لا يفسر تطورها كله الا من خلالها . **ولولا هذه القدرة الشاملة لما أمكن أن يتسم المذهب بالاكتمال والتناسق ، ولما أمكن أن يسرى ذلك النبض المنتظم ـ أعنى ايقاع الحركة الديالكتيكية ـ فى كل التخطيطات العامة للمذهب ، بل فى كل فروعه وفروع فروعه .** كل ذلك يعطينا احساسا بالاكتمال، وبأن الصورة العامة قد اتضحت وانتهى الامر ، وبأن العقل المفكر قد تكشف له كل شىء ، لأنه يقف عند «**نهاية الطريق**» ، وعند القمة العليا التى يتوقف عندها كل مسار .

هذا التوتر بين الاحساس بالحركة الدائمة ، والنقص المستمر الذى يحتاج الى تعويض وتجاوز «ورفع» ، وبين الاحساس بالاكتمال والانتهاء ، هو صفة من أبرز صفات الفلسفة الهيجلية . **انه التوتر بين فلسفة تنظر الى الامور فى نموها وتقدمها الى مراحل أعلى وأعقد ، وفلسفة تتأمل الظواهر بنظرة راجعة ، بعد أن تكون قد كشفت حقيقتها وغايتها .** وسيظل من الامور التى تثير جدلا لا نهاية له بين قراء هيجل وشراحه ، البحث فيما اذا كان فى تفلسفه يتطلع الى الامام ، ليفتح الطريق أمام أحداث جسام توشك أن تقع ، أم ينظر الى الخلف ، ليفسر الماضى كله فى ضوء



حقيقة بدت له نهائية ، هي حقيقة الحاضر ·

وبين طرفي هذا التوتر ، يتحدد موقف عصرنا من هيجل · فاذا تأملناه من وجهه الدينامي المتحرك ، كانت روح هيجل لا تزال سارية فينا ، معبرة عن نزوع عصرنا الى التطور ، والى الثورة على كل وضع متجمد متحجر · واذا نظرنا اليه من وجهه المكتمل ، الذي يجمد المعرفة في بؤرة ثابتة ، ويحقق الفكرة المطلقة في عصره ، لبدا في نظرنا ـ على أحسن الفروض ـ فيلسوفا ميتافيزيقيا وسط مجموعة كبيرة من نظرائه الذين جعل كل منهم من عصره ، بل من عقله ، مركزا للكون · فمن بعد هيجل ظل التاريخ مستمرا ، وظلت المتناقضات قائمة ، بل لقد ازدادت حدة ، وتغيرت صورة العالم ، واتخذت نواتج الروح أشكالا مختلفة كل الاختلاف : فالفن السائد في عصره أصبح فنا تاريخيا تجاوزه التطور بمراحل ، والنظرة السائدة الى الدين قد اختلفت ، أما الفلسفة فقد تعددت مذاهبها واتخذت وجهات جديدة غير متوقعة · كل شيء اذن ، حتى في ميدان الروح ، ما زال نابضا بالحياة والحركة والتغير · **فاذا كان في ذلك تكذيب «للمذهب» ، ففيه ولاشك دعم وتأكيد لصحة « المنهج »** ·

فما هو اذن مصدر حيوية هذا **المنهج** ؟ وما الذي يجعله قادرا على تأكيد ذاته ، حتى من خلال التطورات التي يبدو أنها تنكره ؟ ان **الديالكتيك الهيجلي** هو ، قبل كل شيء ، طريقة في التفكير ، وفي النظر الى الظواهر من خلال ارتباطها بعض ببعض · انه ـ باختصار شديد ـ **طريقة التفكير التي تلغي الحواجز بين الجزئيات المنفردة، وتدرك أن فهم أية جزئية على حدة انما يكون من خلال علاقاتها المعقدة بالجزئيات الاخرى ، وبالكل الذي تندرج فيه** · على أن هذه النظرة قد تتخذ طابعا سكونيا، كما هي الحال مثلا في منهج «الجشطلت» المشهور في علم النفس · أما عند هيجل فان أساسها هو فكرة الحركة والدينامية والتطور · فالعلاقات التي تفهم من خلالها كل ظاهرة جزئية، ليست فقط علاقاتها بالظواهر الاخرى التي تتزامن معها ، وانما علاقاتها بالمجرى الكامل الذي تطورت فيه حتى وصلت الى طابعها الراهن ·

هذا المنهج يشيع وصفه بأنه منهج ثلاثي الايقاع : أي أنه ينتقل من **الوضع** Thesis الى **الوضع المضاد** Antithesis ومنه الى **الوضع المركب** Synthesis · وفي اعتقادي أن هذا المقال ، اذا لم يكن يتسع لشرح مفصل لمعالم هذا المنهج ـ وهو على أية حال أمر لم يعد مجهولا في بلادنا بعد ما بذله الباحثون في الآونة الاخيرة من جهود ـ فلا أقل من أن يقدم «**تحذيرات**» تعصم القاريء من الوقوع في خطأ سوء الفهم وسوء التطبيق في هذا المجال الذي أصبح الكلام فيه على ألسن الجميع ، وازدادت الاذهان بالتالي تعرضا للأخطاء التي قد يؤدي بعضها الى تشويه في الفكر النظري وانحراف في التطبيق العملي ·

ولنبدأ بالطرف الثالث في الحركة الديالكتيكية ، وهو **المركب** · فكثيرا مايشيع فهم المركب بأنه حصيلة الوضع الأصلي والوضع المضاد ، أو بأنه متضمن فيهما من قبل · **ولكن الواقع أن هيجل كان يعني به المركب بمعناه الاشتقاقي الأصيل ، أي من حيث هو حقيقة جديدة خلاقة لم تكن موجودة في الطرفين**

السابقين • بل ان هذين الطرفين لا يفهمان ، في الواقع ، الا من خلال علاقتهما بالمركب ، واذا كان هو ، بمعنى معين ، ناتجا عنهما ، فانهما ـ بمعنى أعمق ـ ناتجان عنه• أى أن معنى أية لحظة معينة، فى مجال التاريخ مثلا، يتحدد على أساس اللحظات المقبلة ، ولا يمكن أن تعنى اللحظة فى ذاتها شيئا • ومن المؤكد أن هذه النظرة الديالكتيكية تتلائم الى أبعد حد مع عصرنا الحاضر فى ديناميته وسعيه الى فهم حاضره ، والسلوك فيه ، على أساس مايتوقع أن يحققه فى المستقبل من غايات•

ولكن المشكلة الأهم هى التى تتمثل فى الطرفين الأولين ، أعنى **الوضع وضده** • ذلك لأن مجرد تصورهما على أنهما **طرفان** قد يؤدى الى تشويه المعنى الحقيقى للديالكتيك كما كان يعنيه هيجل • فالضد ، أو النقيض ، ليس طرفا قائما بذاته ، وانما هو يكمن فى قلب الوضع الأصلى ، ويضفى عليه معناه ، ويعين على إيضاح معالمه • والعلاقة بين الوضع ونقيضه هى التى تتمثل فيها دلالة فكرة « **السلب** » ، وفكرة « **التوسط** » الهيجلية • وعلى الرغم من الطابع التجريدى الذى عبر به هيجل عن موقفه فى هذا الصدد ، فان من السهل أن نجد ، فى حياتنا العينية، ألوف الأمثلة التى تمثل تجسيدا لتفكير هيجل النظرى فى هذا المجال •

ان قوة تأثير الديالكتيك الهيجلى انما تكمن فى تأكيده لطابع الصراع الذى يسود كل أرجاء الوجود ، ابتداء من أشد مظاهر العقل تجريدا ، فى المنطق ، حتى أكثرها عينية ، فى الفلسفة • هذا الصراع يتمثل فى حياتنا اليومية بلا انقطاع: نلمسه فى وعينا بذاتنا ، اذ أن هذا الوعى يتضمن مفارقة معروفة ، هى أن المرء لايعى ذاته الا عندما يصبح فى لحظة مغايرة لتلك التى يريد أن يعيها• وهو يتمثل فى علاقة وعيى بوعى الآخرين : فأنا لا اعرف نفسى الا من خلال الاخرين ، أى حين أخرج عن ذاتى • ولو قطعت علاقاتى بأسرها ، وانطويت على نفسى انطواء تاما ، متوهما أننى أهتدى الى ذاتى فى هذه الحالة على نحو أفضل، فسوف أجد أن ذاتى هذه قد أفلتت منى ، وأنها لم تعد شيئا • أى أن من ماهية الوعى أن يهتدى الى حقيقته الداخلية بفقدان ذاته فى علاقات خارجية • ولا بد أن يتمايز الوعى فى أشكال متعددة ، متقابلة ومتعارضة ، وأن يعيش صراعاتها وتناقضاتها ، ويعمل على قهر هذا التناقض ، وهذا يعنى أن الوعى توحيد وتنظيم لعناصر متعارضة بطبيعتها • فليس فيه شيء مباشر ، بل ان كل ما فيه يتم عن طريق «التوسط» ، أعنى توسط النقيض الذى يعيننا على فهم الموقف الأصلى • وكلما توسعت فى تنمية متناقضات عناصر هذا الوعى ، ازددت فهما لها وقدرة على تجاوزها • **وما حياة الروح سوى عملية مستمرة تقوم فيها بشطر ذاتها الى قوى متضادة، وتعمل على قهر هذا التضاد • هذه القوى التى يحدث فيها هذا الانشطار أو التمايز ، هى تعبير عن قوة السلب أو النفى فى الحياة •**

ولقد كان من أهم أسباب الحيوية المتجددة لفلسفة هيجل ، أنها طبقت **قانون الصراع هذا** على كل مستويات الروح • ففى **المنطق** تعد كل مقولة منطقية تأليفا عضويا من عناصر متعارضة ومتكاملة فى آن معا ، وتكون المفاهيم الاساسية نسقا واحدا ، بحيث تترابط أشد الافكار اختلافا ، وتأتلف تحت مفهوم «الفكرة الشاملة»



أو الفكر الكلى للعالم • وفى « **ظاهريات الروح** » يبدأ الفكر من الذات ، وينتقل تدريجا ، بالتوسع فى هذه الذات ، حتى يصل الى الروح المطلقة ، مرددا ، على جميع المستويات ، مفارقة الوعى الاساسية ، التى لا تدرك فيها الذات نفسها الا من خلال التوسط ، وبالخروج عن ذاتها • وفى **الحياة الاخلاقية** ، لا يكون للفضيلة كيان الا من خلال صراعها مع الرذيلة وتغلبها عليها (ففى عالم الملائكة لا توجد فضيلة ، مادام الصراع ضد الشر مستحيلا) • **وعلى كل المستويات لاتتحقق الذات الا بقدر ما تتصارع فى داخلها المتناقضات ، وبقدر ما تبذل من جهد فى سبيل قهر هذه المتناقضات •**

على أن عصرنا ، الذى لم يتأثر بهيجل فى شىء قدر تأثره بفكرته عن السلب وصراع المتناقضات وقهرها ، كثيرا ما كان يسىء فهم موقف هيجل من **فكرة التناقض** ، ويتصوره فيلسوفا تخلص نهائيا من مبدأ التناقض • ولا جدال فى أن للأجيال التى أعقبت هيجل بعض العذر فى اساءة فهمه • ذلك لأن من الصعب أن يكون لفكرة التناقض فى مجال المنطق نفس المعنى فى مجال الاخلاق أو الحياة الاجتماعية • وفى وسع المرء ، بقدر من التفكير التحليلى ، أن **يستخلص معانى متعددة للفظ التناقض ، أكتفى هنا بذكر أهمها :**

١ ــ **التناقض بمعنى التضاد** ، حين يؤكد هيجل أن وجود أى شىء ينطوى على ضده ، أو على عنصر سالب كامن فيه •

٢ ــ **التناقض بمعنى الصراع** ، وهو معنى درامى ينطبق على مجالات الاخلاق والسياسة والمجتمع ، ولكن من الصعب تصوره منطبقا على مجال المنطق ، الا اذا فسر اللفظ تفسيرا مجازيا•

٣ ــ **التناقض بمعنى المغايرة** ، أو الانتساب الى الآخر ، وذلك حين يؤكد هيجل أن من ماهية كل شىء أن يكون منسوبا الى شىء آخر أو أن يتحول الى الآخر أو يفهم من خلاله ، أى أن يخرج عن وجوده المكتفى بذاته •

هذه المعانى كثيرا ما تختلط فى أذهان المعاصرين حين يقتبسون منهج هيجل الديالكتيكى، ويمضون فى تطبيقه الى حد يوحى بأن هيجل كان من أنصار الفوضى والجمع بين المتناقضات كيفما اتفق ، **ناسين أن هيجل كان ، قبل كل شىء ، فيلسوفا عقليا ، وأن العقل حين يصبح القوة المحركة لمذهب فلسفى ، لن يقبل أن يكون القانون السائد فى الكون هو التلاعب العشوائى بالمتناقضات •**

والحق أننا لو قارنا وجهة نظر هيجل فى التناقض ، بوجهة النظر التقليدية ، لوجدناه ــ من زاوية معينة ــ أشد نفورا من التناقض من كل من سبقوه • ألم يكن احساس هيجل بالتناقض، حين جعله صراعا داخليا يحرك كل نمو وتطور ، ويدفع الروح بكل مظاهرها الى الأمام ، أقوى من احساس أولئك الذين جعلوه «علاقة خارجية» بين أشياء يظل كل منها محتفظا بهويته ؟ ان العلاقة بين منطق أرسطو ومنطق هيجل كثيرا ما تصور كما لو كان الاول يهدف الى استبعاد التناقض والثانى يهدف الى استبقائه • **ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نتصور شعورا بالتناقض أقوى من ذلك الذى يتمثل فى فيلسوف يجعل من الرغبة فى قهر التناقض وتجاوزه قوة تحرك الروح وتدفعها الى العلو على ذاتها دواما** • ولو كان هيجل ، كما يصوره الكثيرون ، يهدف الى استبقاء

التناقض ، لما تحدث عن **«الارتفاع»** الى مستوى أعلى ، وعن تجاوز التناقض ورفعه بعد الجمع بين أطرافه فى مركب أشمل وفى وحدة أعمق ٠ اننا نستطيع أن نتصور فلسفة تؤكد التناقض وتحتفظ به ، أما تلك التى تجعل منه قوة دينامية تدفع الروح على الدوام الى تجاوزه ، فهى فلسفة تبلغ فيها الرغبة فى استبعاد التناقض حدا يفوق ما كانت عليه فى أية فلسفة سابقة تجعل منه علاقة خارجية شكلية سكونية عاجزة عن تحريك أى شىء ٠

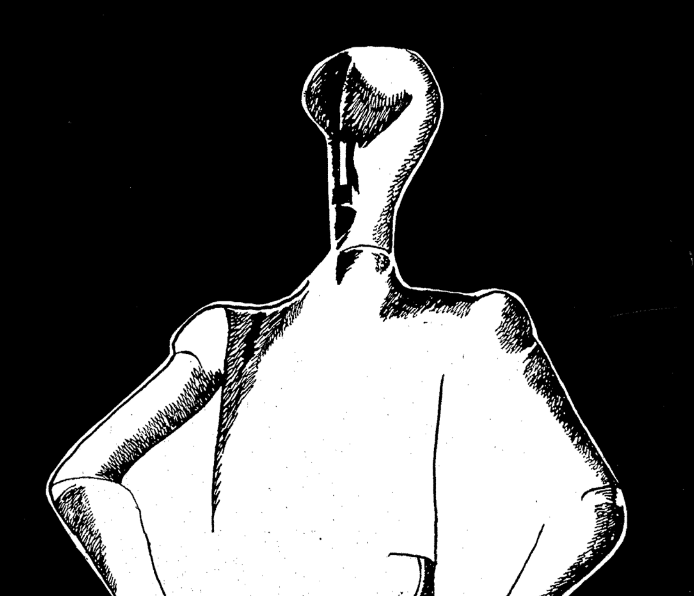
وأخيرا ، فان أكبر المحاذير التى ينبغى أن يتجنبها عصرنا الحاضر ، حين يستخدم المنهج الديالكتيكى ، هو أن يعامل الديالكتيك على أنه قانون ، أو مجموعة من القوانين ، ويعمل على تطبيق هذه القوانين آليا ٠ صحيح أننا نستطيع أن نستخلص من فكر هيجل مبادىء ديالكتيكية، مثل « **نفى النفى** » ، أو « **وحدة المتناقضات** » أو « **تحول الكم الى كيف** » ٠ **ولكن الديالكتيك هو قبل كل شىء أسلوب ومنهج فى التفكير وفى التطبيق** ٠ ان القانون يمثل نهاية المسار فى كل بحث ، أما الاسلوب والمنهج فهو قوته الدافعة المحركة ٠ **وتحويل الديالكتيك الى مجموعة من القوانين ـ مهما كانت مشروعيتها ـ هو خروج على الروح الحقيقية التى تستوحيها فكرة الديالكتيك، وتجميد له فى قوالب ثابتة** ٠ وبالفعل تتمثل فى عصرنا الحاضر ، بوضوح تام ، محاولات متناقضة يبذلها بعض الدجماطيقيين لتطبيق الديالكتيك كما لو كان قانونا ثابتا ، فيبحثون فى كل موقف عن «نفى النفى» أو عن الكم الذى سيتحول الى كيف ، الخ ٠٠ وينسى هؤلاء أن **الديالكتيك قبل كل شىء منهج يعلمنا المرونة الفكرية والعملية اذ يكشف لنا عن التعقد الهائل للواقع ، وينهانا عن رده الى صيغ مبسطة وقوالب جامدة** ٠ هذا هو **«القانون»** الاول للديالكتيك (ان جازت تسميته بالقانون) ، وهو الذى تتضاءل الى جواره كل قوانين أخرى جزئية ٠

ولو استوعبنا روح الديالكتيك ، لا نصه الحرفى ، لأدركنا أننا لا نستطيع أن نجد فى كل المواقف انتقالا ثلاثيا من وضع الى نقيضه الى وضع مركب ففى تاريخ عصرنا كثيرا مايتم الانتقال من وضع الى وضع آخر أسبق عليه بكثير ـ كما فى حالة الانقلابات الرجعية ، التى تتميز أساسا بأنها **«رجوع»** الى الوراء ، وليست مجرد **تضاد** مع ما كان موجودا من قبل ٠ وكثيرا ما يكون المركب أكثر هزالا من أطرافه المتناقضة ، كما هى الحال فى الصيغ التى استطاعت بها الانظمة الرأسمالية أن تحتفظ ببقائها منذ أزمة الثلاثينات حتى اليوم ٠ وكثيرا ما تخف حدة التناقض دون الوصول الى مركب، كما يتضح من مقارنة العلاقة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى خلال ربع القرن الاخير ٠ والأمثلة كثيرة لا حصر لها ، ولكن أهم ما يستخلص منها هو أن **روح الديالكتيك تتمثل فى الشعور بالتعقد الشديد للواقع ، ولا تقدم الينا صيغا ثابتة نرد اليها تطور هذا الواقع ونحشره فى قوالبها حشرا ٠ ولو استطعنا ان نستخلص من الديالكتيك هذا الدرس البليغ ، وعرفنا كيف نطبقه على المواقف الجديدة التى لا يكف عصرنا الحاضر عن مواجهتنا بها ، لكنا بذلك نحتفظ بما هو حى بحق فى تفكير هيجل٠**

فؤاد زكريا

هذا الفيلسوف .. حياته هى كتاباته

جلال العشرى



من الفلاسفة من يفلسف حياته ويحيا فلسفته ، لما تحفل به هذه الحيـــاة من زلازل روحية عنيفة ، وتجارب نفسية حادة ، لا يملك الفيلسوف معها الا أن يعيشها ويحياها ويتحد بها ، ويتخذها نقطة انطلاق فى فلسفته بخاصة وفى تفكيره بوجه عـــام ٠

والحق أن فلسفة « الواحد » من هؤلاء لا يمكن أن تنفصل عن حياته ، بل لايمكن النظر الى حياته نفسها بمعزل عن هذه الفلسفة ! وكيف يمكن غير ذلك ، وصاحبهـا ليس فيلسوفا يتخذ من الفلسفة صناعة له ، أو عالما يعكف على منهجه العلمى ، أو لاهوتيا كل همه أن يشتغل باللاهوت ؟

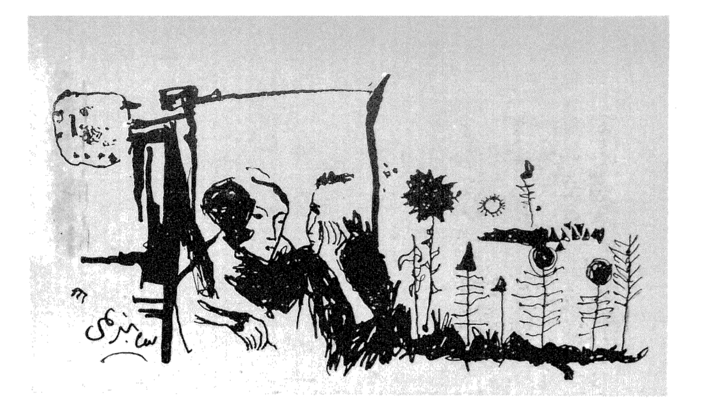
ومن هنا كان فيلسوف الحيـــاة هو ذلك الانســـان الذى تراه دائما مشـــتعل الوجدان ، متوهج العاطفة ، تشيع فى نفسه سورة القلق وتضطرم فى باطنه جـذوة الألم ، يجتـذبه العالم من ناحية ، وتؤرقه الرغبة فى مجاوزة هـذا العالم من ناحية أخرى ، فلا يملك ازاء هذا كله ، الا أن يلقى بنفسه فى أتون التجربة ، آملا من وراء ذلك أن يصل الى « الحقيقة » ٠٠ حقيقة نفسه ، وحقيقة الآخرين ، وحقيقة العالم من حـوله ٠

واذا كانت تلك هى الركيزة المحورية التى ارتكزت عليها « فلسفة الوجود » ، وهى الفلسفة التى تنصرف عن « المجرد » الى « المشخص » ، وتتحول عن « الماهية » الى « الوجود » وتتعلق بالانسان من حيث هو موجود فردى ؛ واذا كان الوجوديون فى العصر الحديث من امثال كيركجارد ، ونيتشه ، وجبريل مارسيل ، وجان بول سارتر ، قد هاجموا « فلسفة الماهية » باعتبارها فلسفة عقلية خالصـــة ، تغفل عن مشـكلة الوجود ، وتجعل الانسان أسيرا لمجموعة من التركيبات الذهنية المجردة ؛ فان جذور هذا الاتجاه ترتد الى الزمن القديم ، عندما احتلت مشكلة الانسان المكانة الأولى فى تفكير الفلاسفة فخاض فيها سقراط فى العصر القديم ، وعاناها أوغسطين فى العصر الوسيط ، وعنى بها عناية بالغة كل من بسكال ومين دى بيران فى العصر الحديث ٠

ولكن هل معنى هذا أن « فلسفة الوجود » كفيلة بالقضاء على « فلسفة الماهية » ٠ وأن فلاسفة الحياة أهم بكثير من فلاسفة الفكر ؟ هل معنى هذا أن « فيلسوف المذهب » من أمثال أفلاطون واسبينوزا وكانط وهيجل ، رجل حرفته التأمل ، وبضاعته الكلام ، وأنه على حد تعبير كيركجارد أشبه بمن يبتنى لنفسه قصرا ، ولكنه يسكن الى جواره كوخا حقيرا ؟

وهل معنى أن يصبح كيركجارد زعيما للفلسفة الوجودية ، وألد أعداء الفلسفة الهيجلية ، أن نضـع باقة من الزهور على قبر هيجل فى ذكرى مرور مائتى عام على مولده ، لكى نجرى مسرعين الى كتب كيركجارد وكتب غيره من الثوار ؟

كلا بطبيعة الحال ؛ فان كيركجارد نفسه لم يبدأ الا من حيث انتهى هيجل ؛ وفضلا عما يتردد فى فلسفة هذا الفيلسوف من أصداء العصر الذى عاش فيه ، وفضلا عن الاطار الحضارى الذى صدر عنه والذى شكل موقفه من التاريخ خصوصـا ومن الحضارة بوجه عام ، وفضلا عما فى فلسفته من جدة وعمق وأصالة ستظل البشرية تستبقيها ضمن تراثها الانسانى الخالد ٠ فضلا عن هذا كله ، فان الانسان المعاصر لايسعه ان هو أراد أن يكتسب شيئا من المنظور التاريخى عن الماركسية والوجودية ،



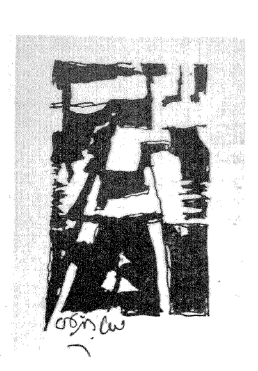
وعن البراجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة ، لا يسعه ان أراد أن يكتسب شيئا من ذلك ، الا أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل باعتباره مركز اشعاع حقيقى لهذه المذاهب والاتجاهات ٠

واذا كان المنهج الجدلى الهيجلى قد وجد طريقه فى عالمنا المعاصر ، وكان « أكثر من نصف سكان العالم » يؤمنون بهذا المنهج ؛ فضلا عما يشيع فى المؤلفات المعاصرة من كلام عن وحدة الأضداد ، وحتمية التاريخ ، وضرورة التطور الاجتماعى ، والتناقض بين مصالح العمال وأصحاب رؤوس الأموال ، والصراع بين الطبقات ، وبين النظامين الرأسمالى والاشتراكى ؛ فما أجدرنا ، ان أردنا أن نعيش هذه المفاهيم التى يصطرع بها عالمنا المعاصر ، أن نعود الى ينبوعها الأصيل ؛ الى مصادرها الأولى ، حيث هيجل ، وكتابات هيجل ٠

الفيلسوف فى تيار عصره

لم يولد هيجل فى جو عاصف ، ولم يعش حياة حافلة بالأحداث ، الا أن تكون مؤلفاته هى الأحداث المعلمة فى حياته ، وأن تكون هذه المؤلفات صدى وتعبيرا عن روح عصره ، وكأن « الدهاء التاريخى » الذى تحدث عنه هيجل هو الذى شاء أن يضع هذا العقل الكبير والعظيم معا فى فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجا وثراء فى وقت واحد ، فقد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حياته مناصفة (١٧٧٠ - ١٨٣١) بحيث عاش فيلسوفنا فى مرحلة الانتقال التى شهدها هذان القرنان ، وعانى كل ما تعانيه فترات الانتقال من دراما التغيير السياسى والاجتماعى والحضارى ٠

فهو يشهد اندلاع الثورة الفرنسية ، وما ترتب على قيام هذه الثورة من المناداة بتحرير الانسان ، وبث قيم الحرية والاخاء والمساواة فى عصر خلا تماما من كل سابقة لهذه القيم النبيلة ٠ وهو يعيش فى مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يستغلون الطبقة الوسطى أبشع الاستغلال ، فيعانى صراع النظم الاجتماعية وتطاحنها المرير الحاد ، النظام الاقطاعى من ناحية ، والنظام البورجوازى من ناحية أخرى ٠ وهو



يولد فى وقت يشهد أفول عصر التنوير بكل ما ينطوى عليه من ايمان بالعقل ، وتشبث بالقواعد الكلاسيكية الجامدة ، ويتفتح لبزوغ عصر الرومانتيكية بكل ما ينذر به من ايغال فى العاطفة واسراف فى الخيال •

وهو يشهد بعد هذا كله تحولات هائلة وأحداث معلمة تترك بصماتها واضحة على جبين هذا العصر ؛ يشهد العالم المشهور « وات » وهو يحقق استغلال البخار فى الصناعة ، ويقيم أول مصنع للنسيج فى العالم ؛ يشهد العالم الفرنسى « لافوازيه » وقد نجح فى تحليل الماء ، كما يشهد اختراع التلغراف البصرى ، واختراع آلة حلج الأقطان : واختراع العمود الكهربائى • ويشهد الى جوار هذا كله ، موت فردريك الثانى ، واعدام لويس السادس عشر ، واعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية ، وقيـام الحروب النابليونية ، وقصف مدينة يينا بالمدافع ، ثم انتهـاء حكم نابليون ، وقيام التحالف المقدس •

عناصر متضادة ، وتيارات متضاربة ، وتناقضات كثيرة تموج بها الحياة فى عصر هيجل ، وكان لزاما على فيلسوفنا الشاب أن ينصهر فى دوامة هذه المتناقضات منذ طفولته الباكرة ، وكان لزاما عليه كذلك أن يسبح فى تيار عصره ، يتأثر به بمقدار ما يؤثر فيه ، ومن التأثر والتأثير يولد الوعى ويمضى التطور •

فاذا كان العصر حافلا بكل هـــذه المتناقضـات ، وكذلك الكون ، بل كذلك الانسان ، فما هى الرابطة التى تجمع بين كل هذه المتناقضات فى وحدة واحدة ؟
هذا هو السؤال المحورى الذى ظل يؤرق عقل فيلسوفنا طوال حياته ، وما كانت حياته كلها الا بحثا عن الاجابة الكافية عن هذا السؤال ، بحثا عن « نوع من هـــذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى » •

حيـاة بلا أحداث

ولو أننا حاولنا أن نتعرف على الأحـداث الناتئة فى حيـاة هذا الفيلسوف ، لما وجدنا غير النذر اليسير مما روته شقيقته ، وما رواه بعض رفاقه ، وما ذكره هو فى مذكراته التى كان قد بدأ يدونها وهو فى الرابعة عشرة من عمره ؛ من هذا كله نستطيع

أن نعرف عن هيجل أنه ولد في ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠ بمدينة اشتوتجارت بألمانيا ، وأن اسمه بالكامل هو جورج فيلهيلم فريدريش هيجل •

أما أبوه جورج لودفيج هيجل فكان يعمل موظفا حكوميا ، وكان على جانب من اليسار يفوق ثقافته ، على العكس من أمه ماريا المجدلية التى كانت تتمتع بقدر أكبر من التعليم والثقافة ؛ وكان لها تأثير قوى على هيجل فى دراسته الأولى ؛ فهى التى أشرفت على دراسته عندما أرسله والده الى المدرسة الألمانية وهو فى الثالثة من عمره ، وهى التى زودته بقواعد اللغة الألمانية عندما ألحقه والده بالمدرسة اللاتينية وهو فى الخامسة من عمره ، وحتى عندما التحق بالمدرسة الثانوية وهو فى العاشرة وبقى فيها حتى الثامنة عشرة ، وتذكر شقيقته فى الرسالة التى بعثت بهـا الى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، أن هيجل كان يحصل على جائزة سنوية طوال مراحل دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، وأن ترتيبه كان الأول باستمرار طوال دراسته بالمدرسة الثانوية • وأن أستاذه « ليفلر » الذى كان يحبه كثيرا أهداه وهو لا يزال فى الثامنة الترجمة الألمانية لمسرحيات شكسبير ، وكان أول ماقرأه هيجل من هذه المسرحيات مسرحية « زوجات وندسور المرحات » •

وتكشف لنا المذكرات التى كتبها هيجل فيما بين عامى ١٧٨٥ ـ ١٧٨٧ عن قراءاته فى هذه المرحلة ، وعن عنايته الخاصة بالآداب اللاتينية واليونانية ؛ وعن ميله الطبيعى الى اليونان أكثر من ميله الى الرومان ، وان كان قد أجهد نفسه فى قراءة الرومان والأدب اللاتينى حتى لا يرتد الى الوراء •

وفى سن السادسة عشرة ، قام هيجـل بترجمة كاملة عن اليونانية لكتـاب « لونجينوس » Longinus « فى الجلال » ، وهى نفس السنة التى درس فيهـا « الالياذة » وقرأ شيشرون ، وطالع يوربيدس • وفى السنة التى تلتها مباشرة ١٧٨٦ شرع فى ترجمة « متن الأخلاق » لابكتيتوس ؛ أما فى عام ١٧٨٨ وقبل التحاقه بمعهد توبنجن ، فقد درس الأخلاق لأرسطو ، وقرأ « أوديب فى كولونا » لسوفوكليس ، ومن بعدها أعجب اعجابا شـديدا بالشاعر اليونانى القـديم ، فواصل قراءة جميع مسرحياته ، وترجم بعضها الى اللغة الألمانية ، ومن أهم ما ترجمه وتأثر به مسرحيـة « أنتيجونا » التى تمثل فى رأيه جمال الروح الاغريقى تمثيلا كاملا ، والتى ظل متحمسا لها طوال حياته لما تنطوى عليه من قمة فى الجمال وعمق فى الأخلاق •

وقبل أن يلتحق هيجل بذلك المعهد الدينى ، كان قد أنجز « حوارا بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس » وحوارا آخر عن « الديانة لدى الاغريق والرومان » ، وفى سنة ١٧٨٨ كتب بحثا عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدامى والمحدثين » ، وهى البحوث الثلاثة التى نشرها هوفميستر عام ١٩٣٦ بعنوان « وثائق خاصة بتطور هيجل » •

الفيلسوف العقلى فى المعهد الدينى

كان هذا كله قبل عام ١٧٨٨ ، وهو العام الذى التحق فيه هيجل بمعهد توبنجن لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية من الدوق كما كانوا يسمونها فى ذلك العصر • وكان هذا المعهد ذائع الصيت فى تخريج القساوسة الانجيليين ، وقد تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأنهم فى الحياة الأكاديمية الألمانية ، وممن كانوا أصدقاء مقربين لفيلسوفنا هيجل •



وفى هذا المعهد تعرف هيجل على أهم صديقين لازماه فى حياته ، وتأثر بهما بمقدار ما أثر فيهما ، أحدهما هو الشاعر هيلدرلين الذى اشترك مع هيجل فى حب اليونان والشعر والفلسفة ، وقرأ معه كتب الدراما الاغريقية ، واطلع معه جنبا الى جنب على مؤلفات أفلاطون • وقد تأثر هيجل بصديقه الشاعر الى الحد الذى جعله ينظر الى الشعر باعتباره أسمى الفنون ، كما تأثر هيلدرين بصديقه الفيلسوف حتى لقـد ظهرت أعراض الجدل الهيجلى على أعمال هيلدرين الشعرية •

أما الصديق الآخر الذى تعرف عليه هيجل فهو الفيلسوف شيلنج الذى كان

يصغره بخمسة أعوام ، وان كان قد سبقه في النشر ؛ وشيلنج هو فيلسوف الهوية الذى يذهب الى القول بأن الروح والطبيعة هما نفس الشيء ولكن ممثلا فى المطلق • وقد كان هيجل وشيلنج يجتمعان معا لمناقشة الأفكار الفلسفية والآراء السياسية ؛ كما تعاونا سويا أثناء وجودهما فى يينا على اصدار صحيفتهما النقدية الفلسفية التى شرح فيها شيلنج أبعاد فلسفته ونشر فيها هيجل أهم مقالاته : « الايمان والمعرفة » ، « حول جوهر الفلسفة النقدية » ، « الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى » •

وبعد هيلدرلين وشيلنج ، يجيء لوتفين Leutwin الذى زامل هيجل فى المعهد ، والذى نشر بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام ، ١٨٣٩ ، ذكرياته عن هيجل أيام ان كان طالبا فى هذا المعهد الأسقفى المشهور • وربما كان أهم ما جاء فى هذه الذكريات هو وصف لوتفين لسلوك هيجل بأنه كان « بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى » •

ومهما يكن من أثر هذا المعهد ، ومن أمر السنوات الخمس التى أنفقها فيه هيجل دارسا للاهوت ، فلا يبدو أن هيجل كان يحتفظ سواء للمعهد أو للسنوات الخمس بذكريات جميلة أو عميقة ؛ فها هو يبعث برسالة الى صديقه شيلنج يسخر فيها من •• « أولئك اللاهوتيين الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية » •

وهكذا تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ، بعد أن ناقش بحثه أمام لجنة المعهد ، وأعلن عن عدم رغبته فى ممارسة مهنة القسيس ، وعن رغبته فى ممارسة مهنة التعليم ، واستكمال دراسته للفلسفة والآداب •

الفيلسوف يشتغل بالتعليم

وفى مدينة « برن » عاصمة الاتحاد السويسرى ، وفى أحد بيوت الأشراف ، ظل هيجل يدرس لأبناء هذا البيت حتى عام ١٧٩٦ ، وخلال هذه السنوات الثلاث مارس هيجل حياته متحررا من أغلال المعهد وأصفاده ، متخلصا من نظامه القاسى العنيف ، فقرأ مونتسكيو واطلع على جيبون ، وعكف على دراسة الفيلسوف العظيم كانط •

أما كانط فقد شكل نقطة تحول هامة فى تفكير هيجل الفلسفى ، وبخاصة ما كتبه كانط فى الأخلاق ، فقد تخرج هيجل فى نفس السنة التى أصدر فيها كانط كتابه الشهير « الدين فى حدود العقل » ، وذهب هيجل الى برن مبهورا بكتاب كانط ، فكان من اليسير أن يقع أسيرا لكتابات العقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر •

وتحت هذا التأثير كتب هيجل الدراسات التى عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو الكتابات الدينية لهيجل فى شبابه • وهى الدراسات التى قام نوهل Nohl بتجميعها ونشرها فى مدينة توبنجن عام ١٩٠٧ • وقد كتب هيجل أولى هذه الدراسات تحت عنوان « حياة المسيح » وفى تلك السنة نفسها ١٧٩٥ كتب الدراسة الثانية تحت عنوان « وضعية الديانة المسيحية » •

والذى يهمنا من أمر هاتين الدراستين اللتين جاء ظهورهما سابقا على ظهور كتابه « ظاهريات الروح » هو أنهما كانتا بمثابة الارهاص الفكرى بذلك الكتاب الخطير الذى يعد مدخلا الى مذهبه الفلسفى ؛ والذى وصف فيه الظواهر الذهنية وآثارها فى حياة الانسان ، شارحا كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا •

وقد اتخذ هيجل فى هاتين الدراستين موقف الهجوم من الكنيسة ، ذاهبا الى أن الديانة المسيحية أثقلت كاهلها بالشرائع والتعاليم ، حتى غدت ديانة حزينة معتمة ترفل فى ثياب الحداد ، وذلك على العكس من الديانة الاغريقية القديمة التى كانت أعيادا للفرح والابتهاج ، يلتقى فيها الاغريق بالآلهة حتى على موائد الشراب •• بلا كهانة ولا كهنوت ، ولا أتباع يرتدون زيا واحدا ، ويرددون كلاما واحدا ، ويحملون شعارا واحدا •

الفيلسوف فى رحاب الجامعة

توفى والد هيجل عام ١٧٩٩ أى بعد تخرجه من المعهد بست سنوات ، وكانت أمه قد توفيت عام ١٧٨٣ أى قبل التحاقه بالمعهد بخمس سنوات ، فأصبح الطريق مفتوحا أمامه الى « يينا » حيث حريته وانطلاقه ، وحيث الجامعة •

وكانت يينا فى ذلك الحين مركزا للاشعاع الفكرى والفلسفى ، أو على حد تعبيره « موجة الآداب » ففيهـا يتنفس فشـــته وشيلنج من الفلاسفة ، وجوته وشيلر من الأدباء ، فضلا عن الشعراء الرومانتيكيين بعاطفتهم المشبوبة ، وخيالهم الجامح وانطلاقهم النشــوان •

وهكذا انتقل هيجل الى يينا فى عام ١٨٠١ ، وهناك جدد صداقته القديمة مع شيلنج ، وتعاون الاثنان فى اصدار جريدتهما الفلسفية النقدية ، التى ظل هيجل يكتب فيها الى أن توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ عندما غادر شيلنج تلك المدينة •

وفى تلك المدينة ، وفى العام الأول من انتقاله اليها ، أنجز هيجل بحثـا عن « مدار الكواكب » باللغة اللاتينية ، هو الذى أهله للتدريس بجامعة يينا ، وبمقتضاه تم تعيينه محاضرا بالجامعة ، وان لم يتابع محاضراته سوى عدد ضئيل جــدا من الطلاب •

وفى تلك المدينة أيضا وفى نفس العام ، ظهر بحثه عن « الفرق بين مذهبى فشته وشيلنج الفلسفيين » ، وهو البحث الذى دافع فيه هيجل عن فلسفة شيلنج ، حتى لقد ذهب البعض الى القول بتأثره بفلسفة ذلك الفيلسوف •

غير أن أهم ما أنجزه هيجل فى تلك الفترة هو كتاب « ظاهريات الروح » الذى يعد بمثابة المدخل الى مذهبه الفلسفى ، والذى أتمه فى الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) • وبعد أن قصفت يينا بالمدافع ، وتهدمت جدران الجامعة ، كان لزاما على هيجل أن يغادر المدينة الى أن تنتهى الحملة الفرنسية •

وساءت أحوال هيجل حتى اضطر الى قبول بعض المعونات المالية من جوته ، وازدادت سوءا عندما وضعت كريستيان شارلوت ، وهى زوجة خادم فى بيوت أحد الأشراف ، ابنا غير شرعى لهيجل ، سبب له الكثير من المتاعب حتى اعترف به وضمه الى أسرته ، وهو الابن الذى مات غرقا بالشرق الأقصى ، فى نفس السنة التى مات فيها هيجل ، ولكن قبله بشهرين •

من بامبرج الى نورمبرج

توالت الأحداث على مسرح الحياة السياسية والاجتماعية بشكل عنيف وسرعة متزايدة ، فلم يكن أمام هيجــل الا أن يرحل الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليتولى رياســة صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ظل يرأس تحريرها لمدة عام واحد فقط ، رحل بعده الى « نورمبرج » حيث عين ناظرا لمدرسة نورمبرج الثانوية ، وظل فى هذا المنصب ثمانى سنوات، كان يقوم فيها بتدريس الفلسفة والطبيعة والرياضيات• وهى الدروس التى جمعها فى كتابه المعروف « المدخل الى الفلسفة » •

وفى سنة ١٨١١ تعرف على ماريا فون توفر ، وهى فتاة من أسرة نبيلة ، فاقترن بها فى نفس العام ، وأنجب منها طفلين « كارل » الذى صار فيما بعد مدرسا للتاريخ باحدى الجامعات ، وامانويل ، الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا فأصبح هو راعيا رسوليا •

وفى نورمبرج ، وفى الفترة من ١٨١٢ الى ١٨١٦ ، أكمل هيجل نشر كتـابه الضخم عن المنطق فى ثلاثة أجزاء ؛ وهو الكتاب الذى يعد بمثابة حجر الزاوية فى بناء المذهب ، وفيه عرض للمعانى الأساسية •• الميتافيزيقية والمنطقية التى يدور عليها مذهبه المثالى •

وبمقتضى هذا الكتاب ، تمكن هيجل من الحصول على كرسى الفلسفة فى جامعة هايدلبرج ، ومن المحاضرات التى ألقــاها فى تلك الجامعة نشر « موســوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وفيها عرض لمذهبه الفلسفى كله •





هيجل يدخل برلين

خلا كرسي الفلسفة بجامعة برلين بوفاة الفيلسوف الكبير فشته ، فاتجهت أنظار هيجل الى العاصمة البروسية ، فجامعة هايدلبرج على أية حال ليست المنبر الذى يستطيع من خلاله أن ينشر فلسفته على أوسع نطاق ٠

وفي عام ١٨١٧ عرض عليه المنصب فقبله على الفور ، وبدأ يلقى محاضراته فى فلسفة القانون ، وما لبث أن أصدر كتابه فى « أصول فلسفة القانون » ١٨٢١ ؛ فلاقى رواجا كبيرا واهتماما بالغا سواء على مستوى الطلاب الذين توافدوا على محاضراته من جميع أنحاء البلاد ، أو على مستوى الدولة التى أوشكت أن تتخذ من الهيجلية عقيدة رسمية لها ، أو على مســـتوى الأساتذة الذين تحمســوا للفلسفة الهيجلية وبدأوا يدرسونها فى الجامعة ٠

وتوالت انجازات هيجل الفلسفية التى عالج فيها بقية أقسام المذهب ، فما أن حل عام ١٨٢٨ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة » بأجزائه الثلاثة ، وما أن انتهى عام ١٨٢٩ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى فلســفة الجمال » فى ثلاثة أجزاء ؛ وفرغ كذلك من كتابه « دروس فى فلسفة الدين » ولكنه لم ينشر الا بعد وفاته بعام واحد ، أى فى سنة ١٨٣٢ ٠ وكان قد فرغ أيضا من كتابه « دروس فى فلسفة التاريخ » قبل وفاته بقليل ، وقد نشر عام ١٨٣٧ فى برلين بعد وفاته ٠

وفى خلال هذا كله ، قام هيجل بعدة زيارات خارج حدود بلاده ، قام برحلة الى بلجيكا ، وبرحلة أخرى الى هولندا ، ورحلة ثالثة الى فينا ، ورابعة الى براغ ، وخامسة الى باريس حيث التقى بالفيلسوف الكبير فيكتور كوزان ٠

وبعد عودته من هذه الرحلات جميعا ، عين مديرا لجامعة برلين ، وظل يشـغل هذا المنصب فى الفترة من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١ ، وكانت شهرته قد عمت لا أرجاء الوطن الألمانى فحسب ، بل أرجاء العالم المتحضر كله ٠

وفى صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين ، فأصيب هيجل بالعدوى فى ١٠ نوفمبر ، ومرض فى ١٣ نوفمبر ، وتوفى فى ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١ ، فكان موته حدثا ضخما لا يقل فى ضخامته عن المكانة التى احتلها الفيلسوف العظيم ٠

حيـاة لا تنتهى !

وهكذا انتهت حياة هيجل دون أن تنتهى فلسفته ، أو بالأحرى انتهت حياته دون أن تنتهى ، لأنه اذا كانت حياة هذا الفيلسوف هى كتاباته ، فقد ظلت هـــذه الكتابات حية فى عقول الكثرة الدارسة من تلاميذه وأتباعه ومريديه ٠ يقتفى اثرها فيلسوف فى اثر فيلسوف ، وباحث فى اثر باحث ، وقارىء فى اثر قارىء ٠

هكذا ظفرت مؤلفات أتباع هيجل من أمثال تسلر واردمان وفيشر ، بشـهرة عالمية واسعة فى تاريخ الفلسفة ، وهكذا أيضـا انتقلت الهيجلية الى عواصـم الفكر الفلسفى لتؤثر تأثيرها العميق ، انتقلت الى انجلترا لتؤثر فى كل من جرين وبوزانكت وبرادلى وماكتجارت ، وانتقلت الى الولايات المتحدة لتؤثر فى امرسون ، وجوزيا رويس ، وجون ديوى الذى كان هيجليا فى مطلع شبابه ٠ وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد الهيجلى ، وفى فرنسا اعتمد سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا ، وفى ألمانيا يكتسب هيجل أهمية خاصة فى كتابات هربرت ماركيوز الذى يطلقون عليه « فيلسوف الشباب » ٠

وفيما عدا ذلك ، فان التناول التاريخى للفن والدين والأدب يدين بصورة لاتقل عن الصورة التى تدين بها الفلسفة لذلك العقل العظيم المسمى ٠٠ هيجل ٠

جلال العشرى

الثورة الهيجلية

د . يحيى هويدى

كان هيجل فى فجر حياته — كما هو معلوم — من أنصار الثورة الفرنسية التى روج لها وعلق عليها الآمال لأنه رأى فى مبادئها مناسبة فريدة للحد من الاقطاع الضارب من حوله فى وطنه بروسيا . لكن ها هو ذا نابليون يتحول الى طاغية ، وتتكشف أمام الجميع اطماعه الفردية ونوازعه الهجومية . فيصاب هيجل بخيبة أمل فى الثورة ، ويفطن الى أنها لم تحقق شيئا ولم تغير من واقع المجتمع فى شىء . ان تغيير الواقع أمر شاق عسير . والمفكر الثائر الذى يصل الى الحقيقة اما أن يرضى بأن يعوى مع الذئاب — كما صرح بهذا هيجل بنفسه فى فترة من فترات حياته وذلك فى رسالة الى أحد الأصدقاء فى ٩ فبراير عام ١٧٩٧ ، واما — وهذا أفضل — أن يواصل التفكير من الداخل . فبدلا من أن يتجه بثورته الى تغيير الواقع المادى والاجتماعى، عليه أن يقنع — وقد لا يكون هذا من قبيل اضعف الايمان بل أقواه — بثورة باطنية روحية متأججة ، ثورة يطلق فيها لنفسه العنان وهو على ثقة من أنه لن تهب عليه من الظروف الخارجية ومن شكائم الواقع وصخوره رياح معوقة تأتى له بمالا يشتهى فكره . وهيجل — فيلسوفنا الذى نحتفل اليوم بمرور مائتى عام على مولده — كان ثائرا من هذا الطراز .

لكن الثائر الذى يترك الواقع جانبا بعد العجز عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضع القائم، وبأنه لم يلجأ الى هذه الثورة الباطنية فى داخل تجربته المعاشة الا بعد فشله فى احداث ثورة واقعية وبعد تسليمه بالواقع باعتباره **((مفارقا))** و **((متعاليا))** على ذاته ، من حيث أنه آثر السلامة فى الابتعاد عنه واللوذ بفكره . غير أن هيجل يدفع بشدة هذه التهمة عن نفسه ويصف المفكر الذى يتصور الواقع على هذا النحو المفارق المتعالى بأنه مثالى ذاتى . كانط مثلا فيلسوف مثالى من هذا الطراز . لأنه سلم بالواقع فى وجوده المفارق وابتعد عنه . وما يسميه كانط بالشىء فى ذاته أو بالحقيقة فى ذاتها ليس شيئا آخر الا هذا الواقع الذى سلم بوجوده دون أية محاولة من جانبه فى النفاذ اليه ، وتركه مع الاعتراف والتسليم به ، كالقصر المهجور ينعى رواده . وفلسفة كانط كلها تدور فيما أطلق عليه **((عالم الظواهر))** ، وهو عالم لا يضم — كما قد يتصور البعض — مظاهر الواقع وتجلياته أمام الذات ، بل هو عالم لحمته وسداته من صنع الذات ، تقوم هذه الذات باعداده اعدادا أوليا جاهزا وسابقا على أى احتكاك بعالم التجربة ، اللهم الا بعالم التجربة الممكنة من الناحية النظرية فحسب . ومن أجل هذا كانت فلسفة كانط فلسفة فى المعرفة ، ولم تكن بحال من الأحوال

○ إن تغيير الوقائع أمر شاق عسير، والمفكر الثائر الذى يصل الى هذه الحقيقة، إما أن يرضى بأن يعوى مع الذئاب، وإما - وهذا أفضل - أن يواصل التفكير من الداخل

فلسفة للوجود . وصدق على صاحبها قول هيجل عنه انه شبيه بمن أراد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل الى الماء .

ثار هيجل ضد تلك المثالية الذاتية لأنه لم يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا تفترض التسليم بالواقع على ما هو عليه وتفترض قيامه هناك . وأراد هو أن يغير من الوضع القائم للواقع عن طريق النفاذ الى أعماقه، الى روحه، الى ((**اللاوغوس**)) الذى يحركه . ذلك لأن تغيير الواقع اما أن يتم عن طريق الفعل أو الفعل الثورى الذى يسميه الماركسيون بـ((**البراكسس**)) وقد فطن هيجل الى وعورة هذا الطريق، واما أن يتم عن طريق التفتيش عن روحه الباطنة فيه،

وقد اضطلع هيجل بتغيير الواقع - أو بفلسفته (والمعنى واحد) - من خلال عملية التفتيش هذه . والحق أن البحث عن روح الواقع كان يعنى بالدرجة الأولى فى نظر هيجل الثورة عليه وعدم التسليم به باعتباره متعاليا مفارقا ومحاولة تغييره بطريقة ما . المهم أن فلسفة هيجل كلها يجب أن تفهم على أنها ثورة ضد كانط الذى سلم بالواقع وافترض افتراضا أن وجوده مفارق يمثل « منطقة حرام » أمام العقل - وهى منطقة الترنسندانس - ، وثورة كذلك ضد الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ذلك الموقف الذى يتركه دائما عبد للواقع، وألعوبة فى يده، ونهبا لأحداثه، وغير قادر بالتالى على تغييره وفلسفته والنظر اليه فى ضوء جديد .

هذا المنهج الذى ارتضاه هيجل ليغير به الواقع على طريقته الخاصة باعتباره فيلسوفا يتفق تماما مع رسالة الفلسفة باعتبار أنها ليست شيئا آخر الا نظرة جديدة الى الواقع ينصرف فيها الفيلسوف عن الواقع السطحى ليصل بعقله الى الواقع العميق .

وقد أراد هيجل باتباعه هذا المنهج أن يحقق هدفين اثنين :

الأول : أن يكشف لنا عن حياة الواقع من الداخل وأن يضع يده على روحه المحركة له . وقد يبدو البحث عن الجانب الروحى فى الحياة أو الواقع فى نظر بعض الناس على أنه ابتعاد عن الواقع، لكنه كان يعنى من وجهة نظر هيجل الايغال فى الواقع وتعميقه ومحاولة النفاذ الى أبعاده الحقيقية وسره المكنون . فالواقع يتحرك من حولنا وتضطرب حركته بأحداث كثيرة متنوعة . لكن حركته لها دلالة أكثر عمقا من دلالتها التى تبدو لنا على السطح . ومهمتنا كفلاسفة أن نصل بفكرنا الى هذه الدلالة المستورة . واذا فعلنا ذلك سنكون بالضرورة فلاسفة واقعيين، لأننا آثرنا أن نعايش الواقع من الداخل . أما ذلك الذى لا يجذبه من الواقع

الا ما يجرى على سطحه الخارجى فان الناس العاديين يقولون عنه انه انسان واقعى ، لكنه غير ذلك فى الحقيقة . الواقعى فى نظر هيجل هو الذى يستطيع أن يتجاوز الواقع السطحى وينفذ الى الواقع العميق الذى يمثل روح الواقع السطحى . أما هذا الواقع الاخير فهو لا يمثل الواقع . انه الوجود المباشر الذى يصدم الوعى فى اول لقاء معه وينادينا فى كل لحظة من لحظات وجودنا بأن نتجاوزه ونرفضه . وبهذا كان الرفض أو النفى أول خطوة من خطوات الدياليكتيك الهيجلى .

لكننا نستطيع أن نلاحظ ضد هيجل ان الواقع العميق ليس كله روحا وفكرا . انه أشكال متعدده من المادة وتطوراتها ، انه ظروف اقتصادية واجتماعية وحضارية متشابكة تمثل فى معظم الأحيان الأرضية التى يظهر عليها الفكر . وماركس من هذه الناحية كان محقا فى قوله عن هيجل انه جعل التاريخ يمشى على رأسه . لكننا فى اهتمامنا بالمادة وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لا نريد أن نقتصر عليها وحدها ، لأننا لو فعلنا ذلك لجعلنا التاريخ يفكر برجليه أو بقدميه . وهذا ما لا يليق . بل اننا نستطيع أن نقول أيضا مع هيجل أن هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية نفسها لا بد أن يكون لها روح تحركها . وعلماء الاقتصاد والاجتماع بل وجميع الراسخين فى العلم الذين لا يصلون فى تحليلاتهم للظروف الى الكشف عن هذه الروح انما يقفون عند السطح ولا يصلون الى الواقع العميق .

الثانى : أما الهدف الثانى الذى سعى اليه هيجل من وراء اتباعه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد . فهذا المنهج من وجهة نظر هيجل هو السبيل الوحيد الذى يحقق حرية الانسان لماذا ؟ لأن الواقع من حولنا يمثل قيدا بل قيودا، انه سلسلة لا نهاية لها من الأغلال التى تشعر الفرد فى كل لحظة من لحظات حياته بالاغتراب أو الغربه وبالوحشة أيضا . كل شىء من حولنا يوحى بهذا الاغتراب وبتلك الوحشة . الدولة بمنشآتها وأجهزتها والمجتمع بقانونه والأشخاص الآخرون برغبتهم الجامحة فى سيطرتهم على الفرد واتخاذه مطية يحققون بها أغراضهم والطبيعة المادية بكل ما فيها من غموض وتمرد . وعلى قمة هذه المصادر المتنوعة للاغتراب هناك أيضا ((الله)) باعتباره ذلك المجهول الأكبر أو ذلك السيد الذى يطلب من عباده أو من عبيده الطاعة العمياء .



لكن ما السبيل الى ازاحة هذه الغلائل الكثيفة من الغربة التى تسد من دوننا الطريق وتجعلنا نعيش غرباء فى أوطاننا وحياتنا ، بل وتجعلنا نرتعد فرقا منها ؟ ان مصادر الاغتراب التى درسناها لم تظهر أمامنا على أنها كذلك الا لأننا سلمنا بوجود كل منها باعتباره متعاليا مفارقا لا قبل لنا به . وبهذا فاذا أردنا ان نحيل الوحشة التى نشعر بها بازائها الى ايناس ، واردنا أن نحول الاغتراب الذى يملأ نفوسنا منها الى الفة فعلينا ان نجعل من وجودها المتعالى المفارق وجودا محايثا مباطنا . وبدلا من أن نسلم بهذه الوجودات المتعاليه تسليما اعمى باعتبار انه لا مجال امامنا لتغيير دلالتها بصفتها بعيدة عنا ، علينا أن نعيش كل وجود منها فى داخلنا لنشعر بالاقتراب منه والانس والألفة فيما بيننا وبينه .



ن . بونابرت

وفلسفة هيجل كلها من هذه الناحية معايشة للواقع : للطبيعة وللتاريخ فى حركتهما ، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه وبهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر اغترابنا منه الى ظواهر جوانيه أو ظاهريات (المفرد ظاهرية) نعيشها فى داخلنا فنشعر بالألفة ازاءها . وستكون هذه الظاهريات بالضرورة ظاهريات للروح .

لكننا لا نستطيع ان نترك هذا الاتجاه الهيجلى فى تحويل الواقع الى ظاهريات وفى القضاء تماما على الاغتراب الذى يحمله بين طياته دون أن نشير الى جانبه المثالى . فالواقع لا يكون واقعا الا من حيث أنه مصدر لبعض الاغتراب والوحشة والضغط . ولا بأس على الانسان فى هذه الحياة من أن يشعر بهذا الضغط والالزام . يشعر به من جانب الدولة والمجتمع والاغيار جميعا ، ومن جانب الله أيضا . الانسان لا يستطيع مهما بلغت قوته وصلابته أن يلوى عنق كل تلك القوى الضاربة من حوله ، ويلوكها بينه وبين نفسه ، ويطويها فى داخله لحسابه ، ويتصرف بازائها كما لو كانت بعض مبادراته الذاتيه على نحو ما يريد لنا هيجل . هيهات للانسان ــ لأى انسان ــ أن يبلغ هذا المستوى المثالى المغرق فى الخيال . والواقع نفسه لن يمكن الانسان من ذلك . ومن اجل هذا سمى الواقع واقعا . فقد سمى الواقع واقعا لأنه أكبر منى ، ولأن وجوده متعال على ومفارق لذاتى ، ولأنه يحمل الى نفسى اغترابا يقل أو يكثر بحسب الأشخاص والظروف .

أ . كانط



ولهذا فان هيجل الذى وصف كانط بأنه مثالى من حيث أنه لم يقترب من منطقة الشىء فى ذاته أو الحقيقة فى ذاتها ، وأراد هو ــ على العكس من

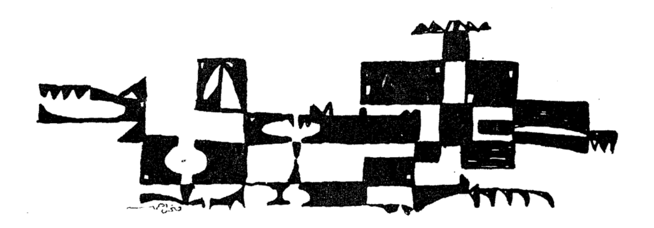
ذلك — أن يعايش الواقـــع العميق فى ذاته ، نستطيع ن نقول عنه انه هو الآخر مثالى لأنه أراد القضـــاء على كل الاغتراب الذى يحمله لنــا الواقع . أجل ! لا بد للانسان فى حياته من تطويع الواقع ، وتحـــويل بعض جـوانبه الى ظاهريات . لكن سيظل الواقع عملاقا أمامى . والايمان بالواقع على هذا النحو لا يعنى مطلقا التسليم به بل يعنى الايمان بوجود حافز دائم أمام الانســـــان لكى يفعل ويعمـــل ويفكر . والفيلسوف الواقعى — من وجهة نظرى — هو الذى يعتقد بأن الواقع فى حركته وصيرورته أكبر منه وبأن عمليات تطويعه له لا تقف أبدا .

والفلسفة الواقعية عندى لا تتجزأ . بمعنى أن هذه العقيدة فى الواقع تنسحب كذلك على تصور العلاقة بين الانسان والله . فهذه المحاولات التى نشاهدها عند بعض المثقفين من شباب المسلمين فى التقريب بين الدين والحياة على أساس ارجاع دعائم الحياة الدينية الى مجموعة من الظاهريات: الظاهرة القــرآنية وظاهريات الشــعور الدينى ظاهريات أصول الفقه والتشريع .. الخ . ان تؤدى الا الى نظرة مثالية الى وقائع الدين ، وهى وقائع ينبغى المحافظة عليها — فى جانب منه على الأقل — كوقائع تند عن الشعور أو الوعى الدينى وتعلو عليه وتناوؤه أحيانا — ولا بأس فى هذا — بالاغتراب بل والرهبة . أما حجـة المدافعيـن عن هذا الرأى بأنهم أرادوا بمحاولاتهم تلك — وهى محاولات أساسها الأنطولوجى يوجد فى المسيحية وليس فى الاسلام — أن لا يجعلوا الدين فى واد والحياة الواقعية للناس فى واد آخر ، فردنا على تلك الحجة أن الدين اذا كان يمثل خفا الحياة الواقعية للناس ، فينبغى أن يكون فيه ما فيها من العناصر العصية والعناصر الطيعة على حد سواء ، ويجب أن يكون مثلها مشتملا على مصادر الاغتراب والألفة معا . والله تعالى نفسه لا يمكن الا أن يكون بعيدا قريبا . ففى الوقت الذى يصف نفسه بأنه أقرب الينا من حبـل الوريد يقول أيضا عن نفسه جل شأنه بأنه الكبير المتعال. ينبغى اذن أن تظل وقائع الدين ويظل الله نفسه على مسافة من العبد ، والا فقد الدين كله معناه وابتعد عن الحياة تماما .

لكن على الرغم من هذا الاتجاه المثالى عند هيجل فيلسوف الظاهريات ، والذى نستطيع أن نجد أصداء له عند هو سرل وجميع تلامذته من الوجوديين الا أننا نريد هنا أن نبين بصفة خاصة ن مثالية هيجل كانت ثورة ضد المثالية الكانطية ولهذا فعلى الرغم من أن هيجل قد احتفظ من الفلســـفة الكانطية بطابعها العقلى باعتبار أن الفلسفة لا يمكن من وجهة نظره الا أن تكون عقلانية ، الا أننا نستطيع أن نعدد هنـا بعض مظاهر الثورة التى شنها هيجل ضد المثالية الكانطية والتي يمكننا أن ننظر اليها على أن بها نفحات واقعية :

١ — فكانط قد نظر الى التفكير العقلى على أنه أولى ، أى سابق على التجربة . أما هيجل فرأى أن التفكير العقلى مصاحب للتجربة ومعاشر لها . والفلسفة كلها عنده تعقيل للواقع . وحين يتحدث كانط عن التجربة أو عن مادة التصورات فانه يقصد بها التجربة الممكنة والمادة أو الموضوع الممكن — من الناحية النظرية فحسب — أما هيجل فيعنى بالتجربة الواقعية المستمدة من الطبيعة والتاريخ . وكانط يفهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة . أما هيجل فالتصور عنده تعقيل للشىء ، ومصاحبة دائمة لحياته الواقعية ولتطـوره التــاريخى حتى يتم لنــا اكتشــاف **((اللوغوس))** الذى يحركه . ولهذا كان علم المنطق عنده هو التصور الحى للعالم . وكانط يتحدث عن الكلى باعتباره تصورا مجردا . أما عند هيجل فالجزئى وحده هو المجرد لأنه معزول عن علاقاته بالأشياء الأخرى . أما الكلى فلا يمكن أن يكون مجردا ، بل انه هو هو الواقعى . لأن الشىء يحيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الأشياء الشبيهة له أو المغايرة له وهذه العــلاقات هى التى يتألف منهــا بناء التصور الكلى . ولهذا كانت الدائرة التى يدور فيها المنطق التقليــدى هى دائرة الذهن . أما الدائرة الخاصـــة بالمنطق الهيجلى فهى دائرة العقل ، باعتبار أن الذهن يتعلق بالمحدود فى حين أن العقل يتعلق بالعلاقات اللا محدودة ، وباعتبار أن الذهن لا يعنيه سوى المعرفة من على بعد ، فى حين أن العقل يتعدى المعرفة الى معاشرة الوجود ومصاحبته .

ولهذا يمر الديالكتيك الهيجلى بلحظات ثلاث: **اللحظة الأولى** هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ، ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات ، وهذه هى لحظة التجريد . وفى **اللحظة الثانية** لابد للفكر بعد أن يكون قد تجرد من كل مضمون أن يكتسب نوعا من التحديد ، ولا بد أن يعين لنفسه موضوعا جزئيا يتعلق به. وستكون هذه اللحظة رفضــا للحظة الأولى ، ونفيا للتجريد العام أو للتجريد اللا متناهى (كما



يسميه هيجل) الذى رأيناه فيها . ولكن هذه اللحظة الثانية تجريد من نوع جديد لأنها تقوم على التعلق بموضوع محدد معزول . ولهذا فان الديالكتيك لا تكتمل دائرته الا **باللحظة الثالثة** التى ستكون تأليفا بين اللحظتين السابقتين أو بالأحرى ستكون نفيا للنفى أو رفضا . أى انها ستكون رفضا للتعلق بموضوع محدد وعودة الى الكلى الواقعى أو عودة الى حياة الشىء الجزئى فى داخل علاقاته . وهذا الكلى الواقعى سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلى المجرد اللامتعين الذى طالعنا فى أولى لحظات الديالكتيك . وبهذا تكتمل لحظات الديالكتيك الهيجلى : **لحظة اللامتناهى المجرد ــ لحظة التناهى ــ لحظة اللامتناهى الواقعى .**

وفى هذه اللحظة الأخيرة ستتحدد طبيعة الشىء المتناهى عن طريق علاقته باللامتناهى . وسيتحدد وجوده عندما نعرف ما الذى ترفضه طبيعته وما الذى ينقصه وما الذى ينفيه من الكل اللامتناهى المحيط به . وستكون حياة الشىء المتناهى قائمة فى هذا القلق الذى يشعر به فى داخله ، ويتبين من خلاله انه قنطرة ومعبرة لتعينات جديدة ، وصراع لا هوادة فيه بين القوى الحائز عليها والقوى الأخرى التى يتطلع اليها . وحياته قائمة فى أنه هو وأنه ليس هو . حياته الحقيقية قائمة فى أن يموت فى الصورة التى هو عليها الآن ، وفى أن يكتسب حياة جديدة . الحياة اذن هى الموت . والموت هو الحياة . ومن الواضح أن هيجل هنا قد استغل الفكرة المسيحية التى تقول بأن الله قد مات ، واتخذ منها قانونا يفسر به تطور الطبيعة كلها وتطور الأشياء فيها . اذ أن كل التعينات التى تتشكل بها الطبيعة والتاريخ معناها أن كلا منهما قد أصبح على علاقة بما ليس فيه او بالغير الذى يسعى اليه ، وانه قد مات ليكتسب حياة جديدة .

٢ ــ رأى هيجل أن المثالية الكانطية قد حصرت نفسها فى نطاق الذات الفردية ومقولاتها وفى حدود التجربة النظرية الممكنة عقليا فقط ، فكانت بهذا مثالية بمعنى الكلمة ، بالرغم من دفاع كانط عن نفسه فى هذه النقطة . أما هيجل فأراد أن يكون واقعيا . وتجلت هذه الواقعية ــ الى جانب ما ذكرناه سابقا ــ فى اعتماد الديالكتيك الهيجلى على التاريخ : **تاريخ الانسانية** ، الذى يمثل المعمل التجريبى للروح فى تطورها . فهيجل اهتم بالتطور الموضوعى لتاريخ الانسانية ونظر اليه على أنه يمثل الأرضية التى برزت على سطحها مراحل تطور الوعى الفردى . ويمثل هذا الاهتمام من جانب هيجل أحد الجوانب الواقعية الرئيسيه فى فلسفته .

وهيجل يعتقد بحق انه لكى يمارس الانسان التفلسف لا يكفى أن يكون لديه وعى ، بل لا بد أن يتحول الوعى الى وعى بالذات . وبعبارة أخرى رأى هيجل أنه يكفى من أجل أن يكون الانسان انسانا أن يكون لديه وعى ، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفى الا اذا انعكس هذا الوعى نفسه فأصبح وعيا بالذات . فى مرحلة الوعى يثق الانسان بالوجود المباشر ويؤكد وجوده ويثبته . فهى اذن مرحلة الاثبات . لكن هذا الاثبات الساذج لا يستمر طويلا ، اذ سرعان ما يتلوه النفى و الرفض . والنفى أو الرفض

أول خطوة من خطوات الوعى بالذات . فى الاثبات يكون هناك ارتماء من جانب الفرد فى أحضان الطبيعة والمجتمع ، وتكون السعادة ايضا . أما فى النفى فيبدأ الانفصال والتمزق بين الفرد والواقع الطبيعى والاجتماعى ، ويبدأ معهما الشقاء . والوعى بالذات عند هيجل وعى شقى بالضرورة، لان السعادة التى لا تعرف الشقاء واهم سعادة ساذجة . فى المجتمع الاثينى القديم مثلا ، مجتمع المدينه اليونانية ، لم يستطع الانسان أن يشعر بالشقاء . كانت الوحدة العضوية القائمة فى المدينة كفيلة بأن تشعر المواطن باسعادة . لكن هذه السعادة كانت سعادة ساذجة ومبالغا فيها. وفى الطرف المقابل ، ظهرت المسيحية وجسدت شقاء الانسان وجعلته يعيش فى اليأس والتمزق لأنها قامت على حلول ومحايثة اللامتناهى فى المتناهى ، الأمر الذى مزق النفس الانسانية كل ممزق . وكان على هيجل أن يوفق بين الروح الهلينية التى لم تشعر بشقائها والروح المسيحية التى لم تشعر بسعادتها . وكان عليه أيضا أن يمازج — من الناحية الاجتماعية — بين الفرد والمجتمع أو بين الجزء والكل . ويوفق بين الاتحاد بينهما الذى عرفته المدينة اليونانية والانفصال بينهما الذى عرفته الامبراطورية الرومانية وكان الأساس فى شعور الانسانية كلها بالاغتراب . فى الامبراطورية الرومانية اكتشف الوعى أن الدولة التى تمثل الكل ليست الا قوة معادية تقف فى مواجهته ، واكتشف أيضا نمو روحه الفردية . لم تعد هنا العلاقة بين الفرد والمجتمع تلك العلاقة الحية التى كانت تسود المدينة اليونانية بل أصبح المجتمع كلا بلا روح ، وأصبح ينظر الى الفرد على أنه مجرد شخصية قانونية ، وأصبح الفرد منطويا على مصالحه الذاتية ينظر الى الدولة على أنها عالم مستقل غريب عنه . أصبح الاغتراب هنا مرادفا للثقافة مع ملاحظة أن كلمة الثقافة عند هيجل تعنى كل ما يصدر عن الانسان من شعر وتكنولوجيا واقتصاديات وشعور دينى وسياسة وفلسفة . وصاحب هذا الاغتراب اغتراب دينى بظهور المسيحية . وهيجل يصف هذه الفترة من تاريخ الانسانية فيقول أن السماء فيها قد ابتعدت عن الأرض . واستمر الحال على هذا النحو حتى مجيىء الثورة الفرنسية التى استطاعت من الناحية النظرية أن تحقق فى رأى هيجل اقتراب السماء من الأرض .

٣ — لكن القارىء قد يظن أن تحول الوعى الى وعى بالذات لا يتم عند هيجل الا عن طريق

التأمل العقلى أو بمجرد انعكاس الفكر على نفسه فى حركة من حركات الاستبطان . وهو مخطىء فى هذا الظن . لأن الأساس فى تحول الوعى الى الى وعى بالذات فى الثورة الهيجلية هو الرغبة ، هو أن يشعر الوعى بتحرك رغبة ما فى داخله . وأن أرغب فى شىء معناه اننى لن أكتفى بتأمله بل معناه أننى سأتحرك بالعمل والأفعال لتحقيق رغبتى واشباعها ، معناه اننى سأغير من وجود الشىء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة . ومعنى هذا ان العلاقة بين الانسان والطبيعة لم تعد كما كانت فى الفلسفات السابقة على هيجل علاقة قائمة على التأمل بل أصبحت علاقة قائمة على الفعل والعمل . لا يستطيع الانسان أن يفهم الطبيعة الا بالعمل ، ولا يستطيع أن **((يؤنسن))** الطبيعة أيضا ويكسبها دلالة انسانية الا به . وهذا العمل ليس عملى وحدى بل عمل الآخرين أيضا ، انه نقطة نقاء بين أفعال الآخرين وفعلى . لم تعد الأشياء التى فى الطبيعة مجرد موضوعات للمعرفة والادراك بل أصبحت ((**أدوات**)) تحمل بصمات عمل الآخرين وعملى . وهيجل هنا يقدم نظرة جديدة الى الأشياء فى تاريخ الفلسفة كله ، كان لها أكبر الأثر فى الفلسفة المعاصرة كلها وحطمت ذلك الحاجز الوهمى الذى كان قد أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى ، أو بين النظرية والتطبيق أو بين ميدان المعرفة وميدان الأخلاق والسياسة . ((**فى البدء كان الفعل**)) — وليست الكلمة — . هذا الشعار أطلقه جوته وتبناه هيجل .

٤ — واذا كانت الرغبة هى المحرك الأكبر للوعى بالذات ، فان هيجل فى وصفه لتطور الرغبة يقول ان الانسان يبدأ بأن يرغب فى موضوع معين، لكنه سرعان ما يكتشف أنه يرغب فى موضوع آخر . انها رغبة جامحة لا يطفئها هذا الموضوع أو ذاك ، بل يطفئها أن يجد الوعى وحدته الذاتية مع نفسه . وهذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدها الوعى فى هذا الموضوع أو ذاك ، ولا يمكن أن يجدها فى الموضوعات الحسية كلها بل يجدها عندما يلتقى بوعى آخر مثله . ولا نقصد هنا باللقاء ذلك اللقاء العابر الذى يتم فى الحياة العادية بين البشر والزملاء ، بل نقصد به ذلك اللقاء العميق المؤثر الذى يربط ذاتين أو شخصين بمصير واحد .

ومعنى هذا أن هناك أساسين فى تحول الوعى الى وعى بالذات عند هيجل : الأساس الأول هو الرغبة التى تتحقق بالعمل والفعل ، والأساس الثانى أساس اجتماعى قائم فى التقاء وعيين . وهذا الأساس الثانى هو الاصل فى كل ذلك الاهتمام الذى نشاهده فى الفلسفة المعاصرة بالآخر والآخرين وبالمجتمع أيضا . الأمر الذى لم يكن معروفا من قبل فى الفلسفة المثالية . فكانط مثلا لم ينظر الى الاخر الا على أنه مجرد ذات عاقلة فى جمهورية العقلاء .

٥ — وهذان الوعيان متصارعان بالضرورة لأن كل وعى بالذات يقوم فى أساسه على الغاء وجود الوعى الاخر ، لكن لمن تكتب الغلبة فى هذا الصراع ؟ يقول هيجل ان أحد الوعيين يتصف بالمخاطرة ، والآخر بالحرص والمحافظة على بقائه . والوعى الاول يسميه هيجل بوعى السيد . اما الثانى فهو وعى العبد . ولما كانت الحياة لا تكتب الا للمغامرين فان الأمر ينتهى بالعبد الى أن يفقد نفسه وحياته من فرط حرصه عليهما . أما السيد فستكتب له السيادة لأنه خاطر بحياته . يبدأ السيد بالنظر الى العبد على أنه مجرد أداة لتحقيق أغراضه . لكن هذه العلاقة لا تدوم طويلا . اذ سرعان ما يكتشف العبد أن وجوده هام ورئيسى لحياة السيد ، ويفطن الى أن عمله وعرقه قد تركا بصماته على الطبيعة . وفى هذه اللحظة يكتشف العبد نفسه ، ويصبح وعيه وعيا بالذات ، ويتحول شعوره — وهذا هو المهم — من احساس بالعبودية الى شعور بالحرية . وما اثمن الدرس الذى يلقنه لنا هيجل هنا ! فالحرية لا يستنشق عبيرها الا العاملون، والعمل وحده هو الذى يستطيع أن ينقل الانسان من ظلمات العبودية الى فجر الحرية . وثمة ملاحظة أخرى . ففى هذا الديالكتيك الرائع الذى قدمه لنا هيجل فى ظاهريات الروح وأطلق عليه اسم ((**ديالكتيك السيد والعبد**)) ، أصبح العمل ليس فقط الأساس فى الحرية بل أصبح أيضا الأساس فى التفكير نفسه ، لأن العبد لا يصل الى مرحلة التفكير فى ذاته ولا يصبح وعيا بالذات الا بالعمل ومن خلاله .

هذه الخواطر التى رأيت أن أسوقها حول فلسفة هيجل بمناسبة احتفال مجلة ((**الفكر المعاصر**)) بمرور مائتى عام على مولد صاحبها قد تقنع القارىء بالطابع الثورى فيها ، وقد لا تقنعه ويطلب بعدها المزيد . لكنها على أى حال كافية للدلالة على أن هيجل كان مجددا فى الفلسفة وكان باعث ثورة فيها .

يحيى هويدى



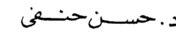
هيجل والفكر المعاصر

يؤرخ للفكر المعاصر حقيقة بهيجل اذ أنه يفصل الفلسفة الاوربية الى مرحلتين : الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت حتى كانط والفلسفة المعاصرة ، ابتداء من هيجل حتى عصرنا الحاضر الذى يمثله سارتر والوجودية أو شتراوس البنائية أو علماء علم اللغة العام . فهيجل هو فى نفس الوقت حديث ومعاصر نجد لديه اكتمالا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو الغاءلها وعلى رأسها هذه الثنائيات المتقابلة بين النفس والبدن ، الظاهر والشىء فى ذاته ، النظر والعمل ، المعرفة والاخلاق ، المادة والصورة ، الروح والطبيعة ، أو على مايقول هوسرل فى «أزمة العلوم الاوربية» هذه الثنائية بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى كخطين يخرجان من ديكارت ، الاول الى أعلى والثانى الى أسفل ، وهى الثنائية التى جعلت الشعور الاوربى كفم تمساح مفتوح ، كان القضاء على هذه الثنائية مهمة الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط : نشته وشلنج وشوبنهاور وعلى رأسهم هيجل الذى استطاع تجاوزهم جميعا خاصة فشته وشلنج فى أحد مؤلفاته المبكرة» (١) ، كما ظلت مهمة الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا رفض أحد الطرفين وقبول الطرف الآخر أو الذين حاولوا ايجاد طريق ثالث بينهما .

ومما يدل على أهمية هيجل وارتباطه بالفكر المعاصر العدد الهائل من الدراسات التى خرجت فى السنوات الاخيرة عن هيجل وفى فرنسا خاصة ، وهى ليست دراسات بالمعنى التقليدى تشرح وتفسر وتجمع وتؤلف بين أفكار هيجل لعرضها والتعريف بها كما يحدث في كثير من الرسائل الجامعية لدينا بل **هى قراءات لهيجل واعادة تفسير له .** أو ان شئنا تأويل لهيجل حسب مقتضيات العصر كما هو الحال في تأويل الكتب المقدسة وفى كل كتاب يوحى بأنه كتاب لكل عصر . فبعد اكتشاف برجسون للحدس تم اكتشاف الحدس عند هيجل ، وبعد تأكيد العصر الحاضر على جانب الوجود اكتشف هيجل فيلسوفا للوجود : فالحاضر يكشف عن الماضى ويجد فيه مالم يجده الناس فيه . وبهذا المعنى كان برجسون يقول دائما انه أثر فى أفلوطين لانه بفضل فلسفة برجسون تم التعرف على أشياء جديدة ماكان يمكن رؤيتها لولا فلسفة برجسون !

وبطبيعة الحال لايمكن ذكر كل شىء عن صلة هيجل بالفكر المعاصر ، عما يتفق معه ويختلف فيه ، بل سنكتفى ببعض الاشارات العامة أو ببعض رؤوس للموضوعات يمكن تناولها فيما بعد بشىء من التفصيل . ومع مافى التعميم من مخاطر مثل عدم الدقة أو اغفال الجزئيات التى تند عن التعميم الا أننا أثرنا العام الذى كثيرا مانساه ونحن بصدد التحليلات الجزائية ، أى أننا كثيرا مانكون معاصرين وننسى هيجل نفسه عندما نبحث عن الجزء وننسى الكل ، خاصة وأن استقصاءنا لصورة هيجل عند خمسة عشر من المفكرين المعاصرين هوسرل ، شيلر ، هارتمان ، سارتر ، هيدجر ، ميرلوبونتى ، جابريل مارسل ، كارل ياسبرز ، كيركجارد ، نيتشة ، برجسون ، مونييه ، برديائيف ، أونامونو ،





د. حسن حنفي

برنشفيج ، لم يعطنا الا تحليلات جزئية لايمكن تكوين كل منها عن طريق الاشارات المباشرة لهؤلاء المفكرين المعاصرين لهيجل ومن ثم كان الالتجاء الى العام ضروريا ، فالعام سابق على الخاص عند هيجل ، والكل سابق على أجـزائه عند هوسرل .

أولا : دفاعا عن هيجل

كثيرا مايقع الفيلسوف فى سوء فهم عصره أو فى سوء فهم العصور التالية له . فقد تعرض كانط لسوء فهم معاصريه له فيما يتعلق بلفظه الجديد «ترنسندنتال» وفهموا منه عكس مايقصده كانط مما اضطره الى التنويه بذلك فى كل مؤلف له بل وفى كل طبعة . **أما هيجل فقد تعرض لسوء فهم العصور التالية له نتيجة للتراكمات التى يأخـذها المفكرون من الطابع العام لفلسـفته والتى يعبرون عنهـا حتى** نشأت صورة لهيجل مختلفة تماما عن هيجل الحقيقى الذى عاش فلسفته وكونها من خـلال تجاربه الشخصية والظروف العامة لعصره . قد يكون السبب فى نشأة هذه الصورة الخاطئة عن هيجل **سيادة مفاهيم المثالية الالمانية** السابقة على هيجل والتى أعطاها هيجل معانى جديدة للغاية بل ومعانى مخالفة تماما كما حدث لمفهوم «تصور» أو «فكرة» نقرأ المعاصرون له أو التابعون فلسفته بالمعانى القديمة لهذه الالفاظ . وقد يكون السبب أيضا **الهيجليين اليساريين** سواء ماركس والماركسيين أو دافيد شتراوس وبرونوباور وماكس شترنر الذين رفضوا الصـياغات العقلية لهيجل وآثروا الارتباط بالواقع مباشرة أو بالفرد أو بالتاريخ المقدس دون تطبيق مباشر للمنهج الجدلى ، فى حين أن المنهج الجدلى ليس مجموعة من التصورات تطبق على الواقع بل هو حركة الواقع نفسه . وقد يكون السبب كذلك هـو **نقد كيركجارد والوجوديين بصفة عامة له** وقراءاتهم السريعة له ورفضهم المتسرع لكل ماهو فكر وتصور وعقل ومعـرفة مطلقة وماهية ، فى حين أن ذلك كله له عند هيجل مدلولات مخالفة لما يقصدها الوجوديون فى فهمهم لهيجل بل ومداولات متفقة تماما مع مايقصدون هم أنفسهم . كما قد يكون السبب هو **أساتذة الجامعات** ومايكتبون من ملخصات أو مايختارون من نصوص أو مايوجزون فى كتب تاريخ الفلسفة العامة ومايبنعتون كل مذهب من صفات حتى وضعت لهيجل صفة «المثالية المطلقة» وهى أبعد ماتكون عنه ، هـذه الصورة الكاريكاتيرية لهيجل هى المسئولة الى حد كبير عن التصور الخاطىء له وعن الاتهامات التى الصقت به من غير وجه حق وهى اتهامات عديدة مازالت رائجة فى الاجـواء الفلسفية المتسرعة يكفى أن نفند بعضا منها .

ـ ١ ـ

قيل عن هيجل انه **صاحب مذهب** بل هو صـاحب المذهب (بألف ولام التعريف) وبأنه المثل الاول للمذاهب الفلسفية الشامخة التى يبنيها الفيلسوف على الواقع أو بديلا عنه ويكفى خروج أحد الوقائع على المذهب حتى ينهدم



المذهب كله ، أو يكفى أن يعيش الانسان فكره كتجربة حية حتى تنفك عرى المقولات والتصورات ، بل يكفى الانسان أن يتألم وأن يصارع حتى الموت حتى يدركه الفناء بالرغم من خلود المذهب أو ادعائه الخلود . وقد كان كيركجارد أول من أعطى هذه الصورة لهيجل وأول من عادى المذهب وجعل من حياته اثباتا لزيف المذهب وبطلانه . رفض كيركجارد ادخال الفرد فى مذهب (٢) واراد البحث عن حقيقة خاصة به يعيش من أجلها ويموت لها ، لا حقيقة عامة يشترك فيها مع الاخرين . فهيجل مريض بالمذهب ، لديه دوار المذهب ، والمذهب هو القضاء على الفصم فى الوجود بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود ، وقد سار معظم الفلاسفة المعاصرين فى هذا الاتهام ، فجابريل مارسل يريد أن يظل ذاته ولا يريد الدخول فى مذهب ، وكارل ياسبرز يضع هيجل مع كبار الفلاسفة المذهبيين مثل أرسطو وتوما الاكوينى ، وبرجسون يرفض المذاهب الفلسفية كلها مثل الفكرة عند هيجل التى هى بديل عن الواقع ، ومونييه يستشهد بقول تولستوى عن المذاهب المجردة التى تحيل المجتمع البشرى الى كائن عضوى لاانسانى ويعتبر هيجل ممثلا لتأليه المذهب الثابت .

وقد يكون **هذا الاتهام غير صحيح لان هيجل لم يضع مذهبا بل منهجا** . ولو أن جابريل مارسل يرى ان المذهب سابق على الجدل عند هيجل (٣) الا أن هيجل لا مذهب له بل ان هيجل فى شرحه المبكر للفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين يعيد شرح المذهبين على أنهما حركة الواقع نفسه أو جزء منه ، والمذهب لديه هو البناء الفلسفى الذى يكون أقل من حركة الواقع أو أكبر منها مثل المذاهب الفلسفية السابقة عليه عند كانط وفشته وشلنج وريتهولد وجاكوبى . **«وفينومينولوجيا الروح» لاتمثل مذهبا** بل تصف تطور الوعى من الحس الى العقل ، سواء الوعى الفردى أم الوعى التاريخى ، «والمنطق» وهو المقصود دائما بالاتهام **يصف حركة الواقع نفسه من الوجود العينى حتى التصور .**

وكل مقولة هى احدى لحظات تطور الوجود كما يصف برجسون التطور الخالق ابتداء من عالم الحشرات حتى المسيح رئيس الصوفية . و «دائرة المعارف للعلوم الفلسفية» لاتعطى مذهبا بقدر ماتعطى دراسة لجوانب الوجود المختلفة على ماكان يفعل فلاسفة العصر الوسيط مسلمين أو مسيحيين فى تقسيم الفلسفة الى منطق وطبيعيات والهيات . أما «فلسفة القانون فهى تحليل القانون المجرد والاخلاق الذاتية وللاخلاق الموضوعية ودراسة موضوعية لوضع الفرد فى الدولة ، وهكذا يمكن أن يقال عن «علم الجمال» على أنه دراسة للفنون فى عصره وعن «فلسفة التاريخ » على أنها تتبع لتطور الحضارات وعن « فلسفة الدين» على أنها دراسة فى تاريخ الاديان المقارن . وان مايعرف باسم «مذهب يينا» لايدل على مذهب بقدر مايدل على تطور هيجل الفلسفى وعلى اشارة الى المراحل المختلفة التى يمر بها كل فيلسوف يتطور . **فالمذهبية اتهام لهيجل ليس له مايبرره لان هيجل كان فيلسوف عصره وهو الذى نظر الاحداث التى نشأ بينها فقد كان فيلسوف الدولة ، وكان يرفض كل مذهب خارج على الاحداث ولاينبع من صميم الواقع .**

— ٢ —

وقد قيل عن هيجل أيضا انه صاحب فلسفة صورية مجردة واطلق عليها اسم **«المثالية المطلقة»** فى كتب تاريخ الفلسفة لانها لاتؤمن بالواقع أو لانها تحيله الى مثال ، وكما اخذ الوضعيون فى انكارهم للميتافيزيقا هيدجر كمثل للخرافة (٤) أخذ التجريبيون والواقعيون والحسيون فقرات من هيجل سواء من فينومينولوجيا الروح أو من المنطق كمثال للفلسفة المجردة وأخذوا هيجل كنموذج للفلاسفة الدين يعيشون في أبراج عاجية كما يقولون . وكيركجارد أيضا هو المسؤول الاول عن الترويج لهذا الاتهام فهو يصف فلسفة هيجل بالتجريد .. ويسير من ورائه في هذا الاتهام جابريل مارسل مع أن المجرد عند هيجل ليس هو الفكر بل هو الواقعة الجزئية الحسية التى لم ترتبط بعد بتطور الروح وأن الفكرة عند هيجل أو التصور هو العينى . ان **فلسفة هيجل كلها نشأت كرد فعل على الاتجاهات الصورية التقليدية عند كانط وليبنتز وديكارت** التى تقضى على الواقع وتجعله لاقوام له الا بالفكر كما هو الحال عند كانط أوالتى تحيله الى فكر كما هو الحال فى تصور ديكارت للعالم على أنه حركة وامتداد .. فهيجل منذ كتابات الشباب ينقد **الصورى الفارغ المجرد** كما هو الحال فى التشريع اليهودى أو القانون الكانطى (٥) ويعتبر التفكير نشاطا حيويا عند الفيلسوف وهو أقرب الى الحس السليم أو الى الحدس المباشر ، كما أنه مرتبط بالعمل ، بل ان هيجل يرفض فلسفة شلنج لانها فلسفة صورية تخطيطية ويعارض كل **الاتجاهات الصورية فى الفلسفة (٦) كما يرفض هيجل كل الاعمال الفنية المجردة** فى الدين الجمالى وهى أشكال الطقوس والعبادات والصور والاقانيم ، وينقد هيجل الهوية المجردة الفارغة التى هى أقرب الى تحصيل الحاصل مثل الهوية الرياضية والتى لاتكون نتيجة لتطور فعلى أو لحركة الواقع (٧) . وفى «فلسفة القانون» يعتبر هيجل الملكية والعقد والظلم ضمن القانون المجرد لان العينى لايوجد الا فى الدولة التى تمحى فيها التناقضات (٨) . **فاتهام هيجل بالوقوع فى التجريد اتهام بعيد كل البعد عن هيجل لان فلسفة هيجل نشأت كرد فعل على التجريد الذى وقعت فيه الفلسفات المثالية قبله .**

— ٣ —

وقد اتهم أيضا هيجل بأنه فيلسوف العقل الذى لايبحث الا عن العام دون الخاص ، والكلى دون الجزئى وأن العقل لديه هو العقل التقليدى الذى ألهه فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو العقل الذى تكتمل فيه الحقيقة والذى يصل الى المطلق والى المعرفة الشاملة والذى يشك فى المعرفة الحسية وفى كل معرفة لايضعها العقل بجهده الخاص .. **وقد كان كيركجارد أيضا من أوائل الروجين لهذا الاتهام** فالمطلق الذى كان هيجل يبحث عنه خرافة علمية والعام الذى كان يريد ادراكه وهم ومحض خيال ولم يكن ذلك كله لدى هيجل الا وسيلة لاثبات تعالمه ووفرة معلوماته وغزارتها وتكييفه لها كما يريد وكما يريد التلاميذ تسلية لهم بها . **فلسفة هيجل هى فلسفة** الشمول والمعرفة المطلقة ومن ثم كانت مرادفة للدجماطيقية (٩).

والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فالعقل عند هيجل على مايبدو فى « فينومينولوجيا الروح » عقل ملاحظ يلاحظ الطبيعة ويدرك قوانينها كما أنه عقل يلاحظ مايدور بالعالم الداخلى ويدرك القوانين النفسية والمنطقية ، بل انه عقل مرتبط بالكائن العضوى وبالجهاز العصبى . ثم يتحول هذا العقل الملاحظ الى قانون قلبى والى شعور باللذة ثم ينتهى الى أن يصبح هو الروح كما تبدو فى النظام الخلقى أو فى الحضارة عندما يصبح الروح غريبا على نفسه أو فى الاخلاق عندما تعود الروح الى ذاتها ، ثم تنتهى الروح الى الدين ، الدين الطبيعى أو الدين الجمالى ثم الدين الموحى به أو الدين الذى يظهر ويكشف عن نفسه ثم ينتهى هذا كله الى المعرفة المطلقة . والمعرفة المطلقة عند هيجل ليست هى غزارة المعلومات أو مجرد ثرثرة على مايقول كيركجارد بل هى ، الوصول الى الوجود نفسه أو وعندما يصبح العلم هو الذات عالما بذاته تعود الروح الى ادراك نفسها كوجود مباشر ..

ويرفض هيجل المثالية التى تمنع من أن يكون المتناهى فكرة والتى تجعل الفكرة بعيدة عن العين ، والفكرة لديه وهى اللحظة الثالثة من تطور التصور بعد الذاتية والموضوعية ، **الفكرة لديه تظهر فى الحياة : فى حياة الفرد وحياة الطبيعة** ، والفكرة المطلقة آخر ما ينتهى اليه المنطق والواقع فى مسارهما ، هى عود الى الحياة هى أقرب الى النفس أو الى الشخص ، هى الوجود أو الحياة التى لاتفنى أو الحقيقة كل الحقيقة .

— ٤ —

وقد اتهم هيجل أيضا بأنه واضع منهج عقيم وهو المنهج الجدلى ، منهج تصورات يدور حول نفسه ، مجموعة من التروس اذا دار أحدها دار الجميع تتم فيها الحركة بشكل آلى لافرق بين موضوع وموضوع . يدخل كل شىء من ناحية ويخرج من الناحية الاخرى وقد أخذ طابعه ورقمه ووضعه فى الوجود العام ، يحل المتناقضات ويقضى عليها بتجاوزها عن طريق التوسط .. وقد أثار كيركجارد هذه الزوبعة ضد الجدل ورفض حل المتناقضات ورفض التوسط ، وذلك لان الانتقال من طرف الى طرف **لايتم الا بالقفزة** وجعل التناقض قوة خالقة أو دافعا للاعجاب بل جعله تناقضا لا يعقل وحوله من التناقض المعقول الى التناقض اللامعقول وجعله أقرب الى الفضيحة والعار منه الى موضوع التأمل . وبدل أن يكون الجدل بين التصورات أصبح جدلا بين الشيخ والمريد كما كان يفعل سقراط مع تلاميذه فى الاسواق ، وبدل أن يكون جدلا بين

المقولات أصبح جدلا فى العواطف بين الجاد والهزلى ، بين السار والمؤلم . وكذلك يرى هيدجر ان التناقض موجود فى الوجود الانسانى لا فى الواقع (١٠) . **وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالجدل عند هيجل ليس حركة آلية بل حركة حيوية تنبع من الواقع نفسه والتصورات فيه ليست هى التصورات المنطقية القبلية الفارغة فى المثالية الالمانية التقليدية بل هى لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان.** لقد كان الجدل قديما جد لا بين التصورات كما هو الحال عند كانط ، جدل للادراك الخاطىء لانه يبين تناقضات العقل ، كما كان عند أفلاطون جدلا يقصم الوجود الى قسمين المثال الحى ، وكان عند سقراط حوارا بينه وبين الناس فى الاسواق ، فى حين أن **الجدل عند هيجل هو جدل الواقع أقرب الى الصراع فى الوجود على ما يصفه علماء التطور والحياة ،** ومن ثم لم يكن هناك داع لهذه الدعوة المشهورة لقلب جدل هيجل رأسا على عقب وجعل هيجل يسير على قدميه بدلا من سيره على رأسه ، لان الجدل هو صراع الوجود وما المنطق الا الصياغة العقلية له . وقد حاول كثير من الباحثين المعاصرين وعلى رأسهم هيبوليت اثبات زيف هذا الاتهام وبيان أن **منطق هيجل هو منطق وجود** وأن هيجل بهذا المعنى هو أحد فلاسفة الوجود ، فليست فلسفة الوجود هى بالضرورة فلسفة الوجود الانفعالى الذى يتميز بالهم والحصر ويتصف بالغثيان أى الوجود القائم على العدم ، **فقد قدم هيجل فلسفة وجود يتحول فيها الوجود الى ماهية والماهية الى تصور،** وماسماه هيجل منطقا هو فى الحقيقة وصف لحركة الوجود أعطاها صياغة عقلية .

ولا يمكن للجدل أن يكون جدلا عقيما بين تصورات فارغة لانه نشأ من أسطورة دينية حية عبر عنها هيجل فى مؤلفات الشباب ، ويصفها علماء الاديان بحركتين **حركة الذهاب وحركة الاياب ،** الذهاب حين طرد آدم من الجنة والاياب حين عودة البشر الى الرب ، أو بلغة العقيدة المسيحية ، الذهاب هو التجسد والاياب هو الخلاص ، وهما حركتان يصفان الوجود كله أو عمليتان كونيتان على مايصفهما بولس فى الرسالة السادسة الى أهل رومية والرسالة الرابعة عشر الى العبرانيين .

— ٥ —

وقد أتهم هيجل أيضا بان فلسفته فلسفة موضوعية لا تترك مجالا للذاتية ، فالمنطق موضوعى والروح موضوعى والتصورات موضوعية وما الذاتية لديه الا احدى لحظات الموضوعية . وقد كان كيركجارد أيضا أول من ثار على موضوعية هيجل ووضع الذاتية بديلا عنها ، فالمعرفة الموضوعية ليست معرفة بل مجرد كم للمعلومات لا تعطى حقيقة ، ولا يمكن للبراهين الموضوعية كالتراث والكتب المقدسة والكنيسة أو حتى الفكر الموضوعى أن يبرهن على حقيقة المسيحية ، بل الذاتية وحدها أى حقيقة شخصية تجد صداها فى الذات فى الاحساس الجمالى أو فى الاخلاق أو فى الدين .

وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالفكرة عند هيجل على ما يشرحها هيدجر هى الوجود والوجود هو الذاتية المطلقة التى تعرف نفسها بنفسها (١١) . والحقيقة ان **الذاتية لم تغب مطلقا عن هيجل ،** فبفضل الذاتية أمكن للمسيح اعطاء البديل عن التشريع الموسوى الخارجى ، وعندما حل الحب محل القانون كما وضح فى الوصايا على الجبل ، ولا يكتفى هيجل بالذاتية عند كانط التى تبدأ بالفكر فى مقابل الواقع والتى تحل التقابل فى الذات العارفة بطريقة لا شعورية ، كما لا يرضى هيجل عن ذاتية جاكوبى التى تبدأ من الشعور بالاشياء ويمحى فيها التعارض بينها وبين المعرفة فيما وراء المعرفة ، وأخيرا لا يوافق هيجل على ذاتية فشته التى تقف بين الذاتيتين السابقتين فى ذاتية الالم والامل وتصبح اللانهائى والموضوع المطلق وذلك لانها وقوع فى المثالية الخالصة ، اى انها تصبح مذهبا صوريا فى مقابل الواقعية . وفى مقدمة فيلومينولوجيا الروح يظهر المطلق على أنه ذات ، بل ان الكتاب كله وصف لتطور الذاتية من الحس الى العقل . وفى «المنطق» يظهر المنطق الذاتى على أنه لحظة تالية للمنطق الموضوعى ، وكان الموضوع يجد نفسه عن طريق التوسط فى الذات . ومع أن الذاتية تبدو كأول لحظات التصور قبل الموضوعية (الفكرة) وفى صورة منطقية عن التصور والتصديق والقياس الا أنها تعبير عن الحياة فى هذه الصيغة المنطقية ، وفى فلسفة القانون تظهر الاخلاق الذاتية على أنها لحظة تالية للقانون المجرد . وفى فلسفة الدين ، تظهر الذاتية مع الموضوعية أيضا كلحظتين فى تطور الدين ، الدين الشامل الموضوعى والدين الذاتى الصوفى ، كما تظهر الذاتية على أنها مصدر قوة وحكمة فى دين الفردية الروحية أى دين الفلاسفة المثاليين (١٢)

— ٦ —

وقد قيل أيضا عن هيجل انه نسى الفرد وأحل التاريخ محله، وأصبح الفرد لديه وسيلة يستعملها التاريخ، كما يستعمل الحيل والحروب والطغاة لتحقيق غاياته الضرورية . لذلك وضع كيركجارد الفرد فى مقابل العام أو التاريخ واقام فلسفته كلها على الفرد الأحد ، وكذلك فعل ماكس شترنر فى حديثه عن «الفرد الاوحد ومايمتلك» . وقد ردد معظم المفكرين المعاصرين هذا الاتهام ضد هيجل ، ويقال ان هذه النزعة الفردية فى الفكر المعاصران هى الارد فعل على هيجل بوجه خاص والمثالية بوجه عام . **وهو اتهام غير صحيح لان هيجل عندما يتحدث عن الفرد فانه لا يتحدث عن فرد بعينه بقدر ما يتحدث عن الفرد ويعطى له صفة منطقية : فاذا كان فى أول التطور كان فردية**

واذا كان فى آخره كان تصورا . ومع ذلك فهيجل هو الذى تحدث عن الاغتراب واغتراب الانسان على ما يلاحظ ياسبرز (١٣) ، وهو الذى وضع التاريخ فى الانسان على مايفعل المعاصرون عندما وصف فى « فينومينولوجيا الروح » تطور الوعى من الحس الى العقل وعندما ضرب المثل بالرواقية على حرية الوعى وبمذهب الشك على الشعور بالشقاء ، والفردية التى تعى ذاتها على أنها واقعة فى ذاتها ولذاتها هى احدى لحظات العقل . وفى « المنطق » يظهر الفردى على أنه اللحظة الثالثة التى يتحد فيها العام والخاص فى التصور المنطقى ، كما يظهر « الفرد الحى » كأولى لحظات الحياة فى تطور الفكرة ، وفى « فلسفة الدين تظهر الفردية الروحية » على انها احدى لحظات الدين المتوسطة بين الدين المحدد والدين المطلق ، وهى الفردية التى يقوم عليها الدين الجمالى ، دين الجايسل ودين الغائية . ويظهر الفرد فى «فلسفة التاريخ» على انه احدى الوسائل التى تستعملها الروح فى تحقيقها فى التاريخ ، وبفضل نشاط الافراد يتحقق العام ، بل يضحى الفرد بهنائه وسعادته من أجل تحقيق رسالته ويعرف الالم والعذاب والهم الذى تحدث عنه كيركجارد . بل ان هيجل يعطى العظماء دورا هاما لتحقيق الروح فى التاريخ ، فهم وحدهم القادرون على فعل المعجزات مثل الاسكندر الاكبر وقيصر ونابليون ، ومن ثم **فالفرد حاضر فى التاريخ وهو الطرف القابل للروح من أجل تحقيق مسارها فى التاريخ** (١٤) .

— ٧ —

وقد قيل عن هيجل أيضا ان فلسفته تقوم على الضرورة والحتمية وعلى الغاء الحرية الفردية وأن كل شيء يتم لديه طبقا للضرورة الشاملة المعروفة عند اليونان . وكل فرد محكوم عليه بقدر سابق لامرد له ، فالطفل كان يجب أن يموت ، والحرب كان يجب أن تقع ، والطاعون كان يجب أن ينتشر ، وذلك كله يقع لا لانه أفضل العوالم الممكنة بضرورة الافضل ، وقد روج بعض الفلاسفة المعاصرين لهذا الاتهام فرفض كيركجارد دخول الفرد فى عملية تاريخية عالمية لاشأن له بها ، وأثبت الوجوديون جميعا حرية خالقة للقيم لا دخل فيها للقدر التاريخ أو لارادة خارجية الهية أو انسانية .

والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فهيجل يعترف بحرية الفرد ولكن الحرية لديه ليست هى الحرية بالمعنى التقليدى حرية الارادة، بل هى الحرية الانطولوجية أى عملية التحرر نفسها التى يقوم بها الفرد بنشاطه الخاص والتى تحدث أيضا على مستوى التاريخ . بل يمكن أن يقال ان فكر هيجل كله ابتداء من كتاباته الدينية الاولى حتى دروسه الاخيرة فى فلسفة الدين يدور حول عملية التحرر التى رآها لاول مرة فى التاريخ المقدس ، تحرر الشعب المختار من أسر العبودية السياسية أو التشريعية وظهور المسيح محررا للفرد وللجماعة . وفى «فينومينولوجيا الروح» يظهر الوعى بالذات على أنه عملية تحرر وأن الحرية هى السبيل للمحافظة على الذات وأن التحرر هو الوسيلة للقضاء على الشعور بالبؤس وللتخلص من جدل السيد والعبد . ويمكن أن يقال ان **«المنطق» كله هو وصف أنطولوجى لعملية تحرر الوجود واطلاق سراحه من الوجود حتى التصور** ، وفى كل مرحلة منطقية يفك قيد حتى تتم عملية التحرر فى «الفكرة المطلقة». ان كل المسار المنطقى من تخارج وتوسط ثم عود الى الذات هو فى حقيقة الامر عملية تحرر تتضمن أيضا التطور والنماء والاكتمال والتخلص من المثالية الصورية الفارغة ومن الحسية التجريبية المجردة ومن كل حكم سابق فى حركة الوجود . ويستعمل هيجل كثيرا من ألفاظ الحركة مثل القوة والتجاذب والتنافر والدفع حتى تستطيع الروح الحصول على الحرية . فاذا كانت حركة الذهاب هى حركة اسر وعبودية فان حركة الاياب هى حركة حرية وتحرر . ويختم هيجل منطقه بعبارة فى التحرر اذ يقول : «وهنا يقترب التصور من الوجود الحر ويرجع الى نفسه من الخارج ويكمل تحرره» .. وفى فلسفة التاريخ تبدو الحرية على أنها احدى الوسائل التى تستعملها الروح كى تتحقق فى التاريخ .

— ٨ —

واخيرا قيل عن هيجل ان فلسفته تبرر الكوارث والحروب وتبرر كل مايحدث فى الواقع من مآس وشرور وأنه لم يترك واقعة الا وادخلها فى مذهبه حتى وهو على فراش الموت . وقد كان هيجل يقول عن نفسه فى ذلك أن قراءة الجريدة لديه مثل صلاة الصبح ،فالوقائع تتحول الى أفكار والافكار هى الوجود نفسه الذى نعيش فيه . وقد روج كيركجارد أيضا لهذا الاتهام حين رأى الشر ماثلا أمام عينيه كفضيحة أو عار فى الصلب أو فى ذبح ابراهيم لابنه أو فى موت اخوته أو فى تجديف أبيه على الله أو فى عدم رجوع خطيبته اليه أو فى جهل رجال الدين وتكسبهم بلقمة العيش وحرصهم على المناصب أو فى المفكرين المذهبيين .

وقد يكون هذا الاتهام أيضا غير صحيح : فهيجل ضد كل نظرية فى العدل الالهى على طريقة ليبنتز ، مهمتها تبرير الشرور والآثام وانكار وجود الشر وتبرئة الله منه وبيان أن كل مافى العالم عدل وصواب ، بل ان كانط من قبل كان ضد أمثال هذه المحاولات (١٦) فهيجل لايبرر الشر عن طريق الحاقه بحرية الارادة كما يفعل أوغسطين أو عن طريق مراتب الوجود كما يفعل توما الاكوينى أو لان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما يقول ليبنتز بل يعطى له وجودا فعليا فى التاريخ ، والتاريخ نشاط للروح يظهر من خلال الافراد والشعوب وبواسطة حيل العقل وبدافع من المصالح والاهواء . فهيجل يصف الوجود الواقعى والتاريخ الواقعى

ولايتمنى أو يفرط الدين . وكل شر فى النهاية ينتهى الى خير ، فمآسى بنى اسرائيل انتهت الى التحرر بالحب على يد المسيح ، كما ينتهى الشعور بالبؤس عندما يصبح الوعى بالذات عقلا ويقضى على الفصم الداخلى فيه . والدين الذى يقوم على ثنائية الخير والشر كالمانوية دين محدد ، وهو احدى لحظات الدين ودون الدين الموحى به . وعندما يصف هيجل فى « فلسفة القانون» مظاهر الظلم كالخسارة اللاارادية والخداع والقوة والجريمة فانه يصف احدى لحظات القانون المجرد حين يتعارض مع الارادة الشخصية ، وذلك لان القانون المجرد وظيفته القهر والارادة الذاتية لم تتحول بعد الى فرد فى الدولة أى الى أخلاق موضوعية ، فالشر والجريمة والخداع يمكن القضاء عليها بعد انشاء الدولة .

تلك بعض الاتهامات والصور الخاطئة التى تقال عن هيجل ، والحقيقة أن هيجل أقرب الى الفكر المعاصر مما يظن البعض . مما جعل بعض الباحثين والمفكرين يرددون شعار «عودا الى هيجل» وكأن حملة كيركجارد عليه كانت مجرد عارض تاريخى .

ثانيا : بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر .

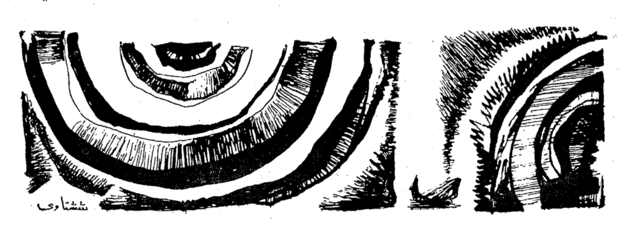
لقد اثبت عديد من الدراسات المعاصرة والتفسيرات الجديدة لهيجل والقراءات الفلسفية له أنه **أقرب الى الفكر المعاصر مما كان يظن الباحثون التقليديون ، بل واقرب** الى الفكر المعاصر من بعض المفكرين المعاصرين الذين ينتسبون اليه ، والذين يؤمنون بأوساط الحلول ويقومون بالتبرير ويجعلون انفسهم حماة الحضارة الغربية مثل كارل ياسبرز وجابريل مارسل والوجوديون الروس والاسبان .

والحقيقة أن المفكرين المعاصرين لم يقوموا بدراسات مباشرة على هيجل بل استعملوا **بعض تحليلاته الجزئية** كما فعل سارتر فى اعتماده على تحليلات هيجل للآخر وللعدم وفى تحليلاته الخاصة للوجود من أجل الآخر وللوجود بوجه عام . وكما استعمل هيدجر تحليل هيجل للزمان وربطه بالمكان وكما استعمل ياسبرز هيجل من أجل البراهين على وجود الله ! وهناك فريق آخر من المفكرين المعاصرين يستعملون هيجل من خلال ماركس كما يفعل ميرلوبونتى فى « مغامرات الجدل» وكما يفعل سارتر فى «نقد العقل الجدلى» . لم يعطنا المفكرون المعاصرون الا تحليلات جزئية لبعض افكار هيجل بالقبول أو بالرفض ، حتى اننا اذا أردنا تتبع صورة هيجل فى أعمال المفكرين المعاصرين لم تخرج الا بنظرات جزئية للغاية لاتعطى صورة عامة له متسقة وواضحة . ومن ثم كان لابد من تعويض ذلك بمقارنات عامة خارج نطاق هذه النظريات الجزئية ومحاولة وضع هذه الاخيرة بقدر الامكان داخل الخطوط العامة التى تبين أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر .

وعندما نتحدث عن الفكر المعاصر فاننا نقصد **فلاسفة الوجود بالذات** باعتبارهم ممثلين له ولانقصد آخر ممثلى الاتجاهات العقلية مثل برنشفيج أو الاتجاهات الحسية التقليدية فى الوضعية المنطقية ، أى اننا نقصد المفكرين الذين يودون تجاوز الصراع التقليدى بين المثالية والواقعية مثل هوسرل ، والذين خرجوا منه مثل سارتر وهيدجر وميرلوبونتى أو المستقلين عنه مثل ياسبرز وجابريل مارسل أو مثل رافيسون وبرجسون ومونييه وشيلر ونيتشه ووليم جيمس باعتبار أن هؤلاء المفكرين هم الممثلون لروح العصر ، بل ان الماركسية نفسها أخذت روح العصر وأصبحت أحد تياراته أكثر من كونها استمرارا لفكر ماركس فى القرن الماضى .

— ١ —

كانت احدى مهام هيجل هى معارضة التيارات الحسية فى عصره ، وهى تيارات كانت وريثة هيوم الذى لم يستطع كانط التغلب عليه عندما بنى فوقه طابقا من القوالب العقلية الفارغة الساكنة . وعد أخذ هيجل على عاتقه هذه المهمة منذ البداية فى مؤلفات الشباب فعارض حسية الشعب اليهودى والجزاء والعقاب الماديين والطقوس والشعائر والمراسيم الحسية فى مقابل الصفاء الروحى الخالص فى المسيحية والدعوة القلبية الصرفة . وفى « فينومينولوجيا الروح» يبدو الوعى فى أولى لحظاته على أنه حس يدرك الاشياء فى الزمان والمكان بكل مافى الحس من خداع . فالادراك الحسى لايعطى الا حقيقة ضحلة أو مجردة وهو مرتبط بالشك والثبوت والمبارة . وفى كتاب



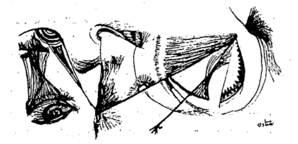
« المنطق » ينعى هيجل حال المنطق في عصره الذي لم يتعد علم النفس العقلي» أو حتى «علم النفس الفزيولوجي» والذي تصور قوانينه تصورا آليا ميكانيكيا ، ولا يكاد هيجل يذكر في منطقه أيا من لوك أو هوبز أو هيوم أو اى ممثل للاتجاه الحسي . وفي « علم الجمال » ينقد هيجل كل النظريات التجريبية التي تجعل العمل الفنى تطبيقا لبعض القواعد أو تعبيرا عن المهارة أو أعمالا للذوق الشخصي أو دراية تعالمية بتاريخ الفن أو مجرد صدى للحس أو للعقل أو للخيال دون أن يكون تعبيرا عن المثال (١٧) . وفي « فلسفة الدين » ينقد هيجل أيضا التجريبية كأساس للدين - هذه التجريبية التي تبدو في الوثنية أى في المعرفة الحسية المباشرة أو في العواطف الصوفية أو في التمثلات الدينية الفكرية ، وان « الدين المحدد » هو في الحقيقة سيادة للتجريبية على الدين .

ويستمر الفكر المعاصر في أداء هذه المهمة في نقد الاتجاه الحسى التجريبي والذى سماه هوسرل «الموقف الطبيعي» استمرارا لما بدأه هيجل من قبل ، فينقد هوسرل سيادة الاتجاه النفسى في المنطق كما هو الحال عند مل وسيجوارت وفي الفلسفة كما هو الحال عند دلتاى وفلسفة «تصورات العالم» ويعلق الحكم عليه . ويرفض ميرلوبونتى في «فينومينولوجيا الادراك الحسى» كل الاتجاه السيكوفيزيقى في دراسته للظاهرة وكل نتائج علم النفس الفزيواجى بعد ان فقد هوسرل من قبل التوازى السيكوفيزيقى أى وضع الظاهرة النفسية والظاهرة الفزيولوجية على نفس المستوى. كما يميز ميرلوبونتى أيضا في كتابه «بناء السلوك» بين مستويات الظاهرة الحية ، كما يفعل معظم المفكرين المعاصرين بين عالم الطبيعة وعالم الحياة وعالم الانسان ، وهى المستويات الثلاثة التى حاول هوسرل اعادة بنائها في الجزء الثانى من الافكار . ويرفض سارتر كل النظريات التجريبية في دراسة الخيال» و «الخيالى» حتى أصبحت عادة المفكرين والباحثين المعاصرين هى البدء برفض الموقف الطبيعي والتمييز بين الظاهرة الانسانية والظاهرة الطبيعية نتيجة لخلط القرن التاسع عشر بينهما حينما اعتبر العلوم الطبيعية هى النموذج لكل علم انسانى يريد أن يكون علما موضوعيا . وقد كانت مهمة برجسون أيضا تفنيد الاتجاه الحسى التجريبى في علم النفس عند فشنر وشاركوه وفي علم الاجتماع والدين عند ليفى بريل ودوركايم وفي علم الحياة عند داروين وسبنسر ولامارك وفي الفلسفة عند هيوم وتين . كما فرق هيدجر أيضا بين الوجود وبين الموجود ، الاول تتكشف فيه الحقيقة والثانى موضوع العلوم الطبيعية . والاتجاه التجريبى وان اعتبرنا كيركجارد فيلسوفا معاصرا باتجاهه لا بزمانه ، لوجدنا انه أيضا ينقد الموضوعية التجريبية منها والفكرية على السواء . لم ينقطع اذن هذا التيار الذى بدأه هيجل وكانط من قبل واستمر فيه لاشيلييه وبوترو ورافيسون وبرييه حتى العصر الحاضر من أجل نقد الاتجاه التجريبى الذى كان أثمن ماخلفه القرن التاسع عشر .

- ٢ -

كما نجد عند هيجل **نقدا لكل التيارات الصورية المثالية الفارغة التى لايفترق فيهما ديكارت عن كانط أو ليبنتز عن سبينوزا** أو حتى معاصريه مثل شلنج وفشته وجاكوبى ورينهولد وقد بدت هذه النزعة عند هيجل منذ كتابات الشباب في نقده للقانون الموسوى والقانون الكانطي، وفي نقده لفلسفة كانط على أنها صورية محضة تقوم على قوالب فارغة ساكنة مائتة من ناحية وعلى حس حدسى أو على حدس حسى من ناحية أخرى . بل يمكن أن يقال ان «المنطق» كله هو اعادة بناء للمقولات الكانتية وادخال الحركة والمادة اليها . وذلك لان كانط في «علم المنطق» هو المنطقى الأول الذى يرجع هيجل اليه دائما لهدمه ونقده أو اعادة بنائه مع سبينوزا وليبنتز . فنظرية كانط في الذهن نظرية سطحية محضة لانه ذهن خارجى لايتعدى حدود التجربة وفصله بين منطق نظرى ومنطق عملى فصل سطحى لا مبرر له . أعاد هيجل للذات حركتها عن طريق تموضعها وتحررها من التناقضات الصورية التى وضعها فيها كانط وكل أساس صورى لابد وأن يقع في تحصيل الحاصل . وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح» يوجه هيجل اعتراضات صريحة للاتجاه الصورى الذى وقعت فيه الفلسفة في عصره ، وخاصة فلسفة شلنج القائمة على مبدأ الهوية ووصفها بأنها «صورية تخطيطية» .

ويستمر الفكر المعاصر في نقد الاتجاه الصورى الذى يعتبره هوسرل أحد اتجاهات الشعور الاوربى خارجا من ديكارت ويسير فيه ليبنتز وسبينوزا ومالبرانش وكانط وكل العقليين . وقد خصص هوسرل أحد مؤلفاته المتأخرة «المنطق الصورى والمنطق «الترنسندنتالى» لمهاجمة الاتجاه الصورى في المنطق أو لاعادة بنائه كما وضع قديما عند أرسطو في منطق القضايا وعند ليبنتز في منطق الرياضة وعند علماء الرياضة المحدثين من أمثال لوباتشفسكى وبولزانو وريمان . كما ينقد سارتر كل النظريات العقلية الصورية عند المثاليين العقليين في الخيال والمخيلة . ويوجه ماكس شيلر أعنف هجوم على صورية كانط في الاخلاق كما يفعل هيجل مع المنطق وينشىء أخلاق مضمون تقوم على قبلى مادى مثل السعادة أو التضحية أو الشخص الانسانى كما يتضح لديه في سلم القيم . أما برجسون فان فلسفته كلها رد فعل على نظريات العقليين



الذين يستبدلون بالوقائع خيالات صورية ويأخذ كانط هدفا لهجومه سواء فى الاخلاق في هجومه على الامر المطلق والالزام الخلقى أو فى المعرفة فى هجومه على العقل الذى لايدرك الا الخارج والساكن والمكانى والكمى ، حتى أصبح الفيلسوف العقلى عند برجسون أشبه بتلميذ مذنب وجهه للحائط ومحرم عليه أن يلتفت للواقع ! صحيح أن هناك برنشفيج آخر ممثلى المثالية العقلية فى العصر الحاضر ، وهو الذى يعتبر ان تقدم الوعى الاوربى مرهون بتقدم المذاهب العقلية ولكن باستثناء هذا الوريث الوحيد للمثالية القديمة أصبحت شيمة كل مفكر معاصر تقريبا هى البدأ برفض الاتجاه العقلى الذى ساد الفكر الاوربى منذ نشأته دون اى ذكر لما اداه من خدمات ، من قضاء على التشبيه والتجسيم فى اللاهوت وعلى الاسطورة فى الحياة اليومية وعلى الغيبيات فى الفكر حتى اضحت العقلانية الاوربية عند البعض مثل فيبر وياسبرز ، الثمن ماأعطاه الوعى الاوربى فى قدرته على التنظير .

— ٣ —

حاول هيجل فى عصره اذن ان يشق طريقا ثالثا بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيوم وبين الاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط وهو نفس الطريق الذى حاول فشتة وشلنج وجاكوبى ورينهولد البحث عنه ولكن هيجل اعتبرهم جميعا مرددين للمثالية الصورية الكانطية ، بالرغم من كل مايقوله فشته عن الانا ومعارضتها للاانا والجهد والصراع والتضحية ، وبالرغم من كل مايقوله جاكوبى عن العاطفة والتعاطف والوجدان . **وقد وجد هيجل هذا الطريق الثالث فى حركة** الواقع نفسه لا فيما هو أكثر منها لدى المثاليين الصوريين العقليين ولافيما هو أقل منها لدى الحسيين التجريبيين . ففى حركة الواقع لافرق بين المعرفة والوجود ، وتنفض كل الثنائيات التقليدية المتقابلة التى عرفها الفكر المثالى التقليدى والفكر الحسى التقليدى ، ثنائيات الذات والموضوع ، الوجود والماهية ، الفكر والواقع ، العقل والحس ، الصورة والمادة ، القبلى والبعدى ، وحلت فى طرف ثالث يجمعهما ويتجاوزهما معا .. الجدل اذن هو هذا الطريق الثالث الذى اشتقه هيجل بين المثاليين والتجريبيين فى عصره .

وقد وضح الجدل عند هيجل منذ مؤلفات الشباب الدينية فى محاولته تجاوز التقابل بين اليهودية والمسيحية او بين الشريعة والحب فى المعرفة المطلقة أو فى الوحى الذى يكشف عن نفسه ويكشف عن الوجود معه . كان الجدل فى مؤلفات الشباب جدلا راسيا مختلطا بالمسيح الكونى وبعمليتى الذهاب والاياب وبعقيدة التجسد والخلاص أو بالحرمان والغفران ، ثم ظهر بعد ذلك فى « فينومينولوجيا الروح » على انه جدل الذاتية أو جدل الوعى . فالوعى من حيث هو ادراك حسى على مايقول التجريبيون ، والوعى بالذات من حيث هو استقلال ارادى وحرية باطنية على مايقول المثاليون كلاهما يجد حله فى العقل ، ولكنه فى هذه المرة عقل أو روح أو دين أو معرفة مطلقة .. والوعى نفسه يتكون من تجاوز الادراك للاحساس وتجاوز الذهن لكليهما معا ، والدين نفسه وهو الدين الموحى به طريق ثالث يحل فيه تناقضات الدين الطبيعى عند أنصار الموقف الطبيعى والدين الجمالى عند المثاليين . وليس هناك أدل على الطريق الثالث الذى يشتقه هيجل مما يعرضه هو نفسه فى علم «المنطق» ، فالتصور هو الطريق الثالث الذى يجمع بين انصار الوجود وهم الطبيعيون وانصار الماهية وهم المثاليون. وفى داخل الوجود نفسه نجد أن المقدار هو الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الكيف «المثالية» والكم «الواقعية». وفى داخل الكيف نجد أن الوجود لذاته هو الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الوجود «المثالية» والموجود (الواقعية) ، بل فى داخل الوجود نفسه نجد أن الصيرورة هى الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الوجود (المثالية) والعدم (الحسية التجريبية) . فاذا انتقلنا الى الماهية وجدنا أن الواقع هو الطريق الثالث الذى يتم فيه الغاء التناقض بين الماهية (المثالية) والظاهرة (التجريبية) . وفى التصور نجد ان الفكرة هى الطريق الثالث الذى يتم فيه حل التناقض بين الذاتية (المثالية) والموضوعية (التجريبية). وهكذا يمكن تفسير التقسيم الثلاثى المستمر فى « علم المنطق » على هذا النحو . وفى فلسفة الدين يظهر الدين الموحى به على أنه الحل الثالث الذى يجمع بين الدين الطبيعى عند التجريبيين ودين الفردية الروحية عند المثاليين وهكذا ..

ويستمر الفكر المعاصر هذه المهمة فى البحث عن الطريق الثالث بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى ، اللذان يخرجان كخطين منفرجين من ديكارت على ما يصف هوسرل واللذان لا يلتقيان من جديد فى خطين متقاربين الا فى الفينومينولوجيا التى تعتبر بالفعل على مالاحظ معظم الباحثين وعلى رأسهم شتراسر الطريق الثالث بين المثالية والواقعية ، أى أن المنهج الجدلى والمنهج الفينومينولوجى كليهما يقوم بنفس الوظيفة من أجل حل التناقض المشهور فى الوعى الاوربى ، الذى يسبب أزمة الفلسفة فى عصر هيجل على ما يقول فى مؤلفات الشباب ، وازمة العلوم الاوربية على ما يقول هوسرل فى آخر مؤلف له . ففى **الايحاء** المتبادل بين الذات والموضوع تحل مشكلة المثالية التى تعطى الاولوية للذات على حساب الموضوع كما تحل مشكلة الواقعية التى تعطى الاولوية للموضوع على حساب الذات . لقد رفض هوسرل الاتجاه التجريبى فى « بحوث منطقية » ثم رفض بعد ثلاثين عاما من الفكر المستمر الاتجاه الصورى فى «المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » حتى يستطيع فى آخر عام له بناء منطق الشعور فى « التجربة والحكم » .. وكما ولد كانط الفلاسفة من بعده وعلى رأسهم هيجل ، ولد هوسرل أيضا فلاسفة من بعده يمكن تسميتهم Post-Hegeliens وهم

هيدجر وسارتر وميرلوبونتي يحاول كل منهم رفع تعليق الحكم واصدار حكم على الوجود فأصبح هو الزمان عند هيدجر والعدم عند سارتر والوجود فى العالم من خلال الجسم عند ميرلوبونتى .. ويسير برجسون فى تيار منفصل ولكن في نفس الاتجاه فيرفض نظريات المثاليين والواقعيين معا ويجد الطريق الثالث فى الحدس والحياة والديمومة والتطور الخالق والدين الدينامى والمجتمع المفتوح ونداء البطل . وكذلك وجد ماكس شيلر ومونييه الطريق الثالث فى الشخص وأصبح الفكر والحس والحركة والفعل ، كل هؤلاء ابعادا للشخص . ووجد كارل ياسبرز الطريق الثالث فى تجاوزه للمثالية والواقعية معا وفى تحليله للوجود الانسانى الذى يظهر فى مواقف حدية كالموت والصراع والتضحية والحب . وأراد جابريل مارسل تجاوز المذهبين معا وآثر السقراطية الجديدة والحوار المستمر ولغة الانا والانت على مايقول مارتن بوبر فى «الحياة فى حوار» . أما نيتشه فقد آثر ارادة القوة والانسان المتفوق ورفض أشكال المثالية والواقعية معا .

بل والاعجب من ذلك أن **ما اختاره المفكرون المعاصرون على أنه طريق ثالث قد اختاره هيجل من قبل : فقد آثر المعاصرون الوجود وهو الاصل فى الحس** والعقل معا ، كما هو الحال عند هيدجر وسارتر وميرلوبونتي وياسبرز وجابريل مارسل ، وآثر هيجل **الوجود** أيضا كما هو واضح فى «علم المنطق» . اختار المفكرون المعاصرون **الحياة** كما هو الحال عند دلتاى وبرجسون وهوسرل وشيلر ونيتشه وأونامونو وهو ما اختاره هيجل من قبل : فالحياة لديه احدى لحظات التصور ، والمنطق كله تعبير عن حركة الوجود ، والحياة الكامنة فيه ، حتى أن قارىء المنطق ليتصور نفسه وكأنه يقرأ برجسون قبل ظهوره . واذا كان كيركجارد قد آثر الذاتية ورفض المثالية العقلية والموضوعية العلمية معا فان هيجل من قبل قد جعل الذاتية احدى لحظات التصور وتابع تطور الذاتية من الاحساس الى المعرفة المطلقة كما تابعها كيركجارد من الاحساس (الطبيعى أو الجمالى) الى الاخلاق حتى الدين خلاصة القول ان **كثيرا مما توصل اليه هيجل على انه حل لاشكال المثالية والواقعية توصل اليه المعاصرون أيضا حتى انهم ليعدوا من هذه الناحية تابعين له**

— ٤ —

وأخيرا **نجد أن فلسفة هيجل كلها تصف الوجود على أنه مشروع ومشروع تحرر بالذات** ، مشروع يبدأ ويتحقق ثم يكتمل فى النهاية .. **فالوجود لديه عملية انطولوجية** تقوم فى بعض الاحيان على أساس من علم الحياة بما يعطيه من تطور ونماء وصراع وبقاء ، وهذا ماجعل فلسفة هيجل نموذج الفلسفة الدينامية . كل فلسفة سابقة عليها توقفت عند احدى لحظات العملية ، ومن ثم توقفت عن الحركة وأصابها السكون وبالتالى أصابها الضمور والفراغ .

وقد وضحت هذه العملية الانطولوجية منذ مؤلفات الشباب حين يصف تاريخ العبرانيين على أنه نشأة فتطور فسقوط وانهيار ، ثم تاريخ المسيحية على أنه نشأة جديدة ونماء أبدى ، ويختلط فى ذلك التطور الكونى الافقى مع التطور الدينى الراسى ، مدنية الارض ومدنية السماء .

وقد يكون السبب فى هجومه على شلنج وفلسفة الهوية أنها تتصور أن هوية الروح والطبيعة معطاة مسبقا ، يتم تصورها فى العقل دون أن تكون نتيجة لعملية طويلة ولنشاط الفكر ولجهد الافراد .. فما ظنه شلنج معطى أولا هو فى الحقيقة عند هيجل يحصل عليه فى النهاية .. وتتضح العملية بصورة واضحة فى «فينومينولوجيا الروح» عندما يصف هيجل الذاتية على حد قول كيركجارد كمشروع طويل من الحس حتى المعرفة المطلقة ، وهو مايكرره هيجل فى «المنطق» عندما يصف الوجود كله على أنه مشروع يتحقق بذاته ثم يتخارج بالتوسط ويتجاوز ذاته ويلحق بالآخر ثم يتجاوز الآخر ويتحقق فى لحظة ثالثة فيتغير كيفا وينتقل الى مستوى آخر فى التطور . ويصف هيجل في آخر «المنطق» هذه العملية الانطولوجية على أنها تجسد للكلمة Verbe أو للفكرة Idée . وفى فلسفة التاريخ تتطور الحضارات وتتحقق الروح فى التاريخ حتى تكتمل العملية فى النهاية فى الامبراطورية الجرمانية وريثة الشرق القديم واليونان والرومان معا .. وفى فلسفة القانون يتطور القانون المجرد الى الاخلاق الذاتية ثم يتحقق فى الاخلاق الموضوعية ، وفى الاخلاق الموضوعية تتطور الاسرة فتصبح مجتمعا مدنيا يتحول بدوره الى الدولة فيتحقق القانون كلية . وفى «فلسفة الدين» يتطور الدين أيضا من الدين المحدد ، دين الوثنية والحس الى دين الفردية الروحية ، دين الفلاسفة المثاليين . حتى ينتهى فى النهاية الى الدين المطلق او الى الدين الموحى به. وفي كل مرحلة من مراحل التطور ينفك اسار ويطلق قيد حتى تتحرر الفكرة ويتحرر الوجود ..

وفى الفكر المعاصر استمرار لمشروع هيجل ، وفيه ظهر المشروع على أنه مرادف للوجود . فالوجود الانسانى عند سارتر وسيمون دى بوفوار مشروع يتحقق بفعل الانسان وبحريته ويخلق ماهيته أولا بأول ، وعند جابريل مارسل يخلق الانسان ذاته بذاته ويتحقق بارادته الحرة او كما يقول هيجل يتحقق بذاته ، ويصف ميرلوبونتى أيضا تطور الحياة فى «بناء السلوك» من النبات الى الحيوان الى الانسان ، وهو مايفعله هوسرل أيضا فى الجزء الثانى من الافكار عندما يبنى العالم الطبيعى ثم العالم الحياتى ثم عالم الروح حتى الانا الخالصة ، وهو مايفعله برجسون فى «التطور الخالق» عندما يصف تطور الكون من النبات الى الحشرات الى اللافقريات الى الفقريات الى الانسان الى الصوفى حتى المسيح ، وفى كل مرة تتحرر الديمومة وتظهر الحرية الباطنية والنداء الداخلى .. وكذلك يتفاوت سلم القيم عند شيلر من اللذة والسعادة حتى التضحية والشخصى وفى كل مرة تتأكد الشخصية الانسانية فى ممارسة حريتها .

عند كل من هيجل والفكر المعاصر هذه النغمة لشيء يتحقق وفي تحققه تحرره .. قد يصل هيجل الى النهاية فالنجاح مضمون وقد يفشل المشروع الوجودي لان الوجود قائم على العدم ، ولكن عند كل منهما نجد الوجود كعملية وكعملية تحرر ، ونجد عند كل منهما الرغبة في الوصول الى النهاية والى الاكتمال ، أي البحث الدائم والمتواصل، مما يجعل الفكر المعاصر بالفعل امتدادا لهيجل .

ثالثا : بعض أوجه الاختلاف النسبي بين هيجل والفكر المعاصر .

بالرغم من وجود بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر ، وهي الاوجه التي تجعل الفكر المعاصر استمرارا لهيجل ، الا أننا قد نجد أيضا بعض أوجه الاختلاف بينهما تدل على التقابل المعروف بين الفلسفة الحديثة التي يمثلها هيجل في هذه الحالة والفكر المعاصر الذي يمثله فلاسفة الوجود بوجه عام وسارتر بوجه خاص باعتباره ممثلا لروح العصر .

والاختلاف بين هيجل **والفكر المعاصر اختلاف نسبي،** فبالرغم من وجود بعض المفارقات بينهما الا أنها لاتدل على اختلاف جذري أو كلي ففي هيجل بعض مافي الفكر المعاصر وفي الفكر المعاصر بعض مافي هيجل ..

ولم يصور أوجه الاختلاف هذه أحد كما صورها كيركجارد في المعركة المشهورة بينه وبين هيجل . ولكن هذه المعركة كانت فاتحة لمعارك أخرى مشابهة أقل حدة وأكثر علمية وموضوعية يحاول فيها الفكر المعاصر اعادة بناء الفكر الحديث كما يفعل هيدجر مع كانط في شرحه للحساسية الترنسندنتالية على أنها أنطولوجيا جذرية ، أو كما يفعل هوسرل مع ديكارت في اعادة بنائه للشعور ووصفه له على أنه في نفس الوقت شعور وشعور بشيء ، أو كما يفعل برجسون مع كانط ولكن بنغمة أكثر حدة في رفض برجسون لكل المذاهب الفلسفية العقلية ، أو كما يفعل شيلر مع كانط في رفضه للقبلي الفارغ ووضعه أخلاق المضمون وقيم الحياة .

ويمكننا أن نعرض لبعض هذه الاختلافات في ايجاز شديد اما لانها معروفة للغاية واما لانها تحتاج لمزيد من التفصيل . تكفينا رؤوس الموضوعات مع مراعاة أن أوجه الاختلاف النسبي هذه تدخل في اطار الاتفاق العام بين هيجل والفكر المعاصر ..

ـ ١ ـ

الفارق الاول هو أن كل واقع **معقول عند هيجل ولا يوجد شيء واحد لا معنى له ، وكل واقعة مهما بدت بعيدة عن الفكر فهي داخلة في صميمه ولها مكانها** في النسق الفكري العام . في حين أن **الفكر المعاصر يترك جزءا من الواقع ، أن لم يمكن كله كما هو الحال عند كيركجارد ، بلا معنى ، فكثير من الوقائع غير معقولة ، بل ان الواقعة بطبيعتها شيء مضاد للعقل وخارج عليه .**

ومن ثم ظهر في الفكر والادب **اللامعقول واللامعنى والعبث،** وكان الثمن ما أعطاه الغرب وهو العقلانية والقدرة على التنظير على ما يقول نيبر وياسبرز قد رفضه الفكر المعاصر بعد أن تشبع الشعور الاوربي به وبعد أن بدت مخاطره على الحياة المعاصرة ، خاصة في المجتمع الراسمالي حيث ينظم العقل كل شيء بطريقة قضت على الحياة اليومية بعد أن دخلت في اطار التآزر الآلي العضلي . ويقصد بعض المعاصرين مثل برجسون وشيلر وكيركجارد ونيتشه وجويو وأونامونو باللاعقلي ما تتصف به الحياة من طفرة وظهور مفاجيء للظواهر وعدم قابلية للتنبؤ ، كما يقصد به البعض الآخر مثل سارتر وهيدجر ما يتصف به الوجود من تناقض وتعارض مع العقل المسطح الذي يقوم على الهوية وعدم التناقض .. فالوجود في الزمان في حين أن العقل لا زمان له ، والوجود في التاريخ في حين أن العقل لا أحداث فيه ، ويقصد به فريق ثالث مثل ياسبرز وجابريل مارسل السر الذي يند عن العقل ويقصدون بالسر عقائد الدين لا يمكن الوصول اليها الا بالايمان البسيط الساذج كما هو الحال عند جابريل مارسل ، أو بالايمان الفلسفي الذي يقوم تبرير عقائد الدين كما هو الحال عند ياسبرز .. فالمعنى مقرون باللامعنى كما هو الحال في عنوان مؤلف لميرلوبونتي والمعنى مقرون بالاشتباه والالتباس على حد قول سيمون دي بوفوار ، والمعنى مرتبط بالتأويل والتفسير كما يقول هيدجر ، وهو لايبدو الا في الليل على حد تعبير ياسبرز ، ومن ثم كان الغموض والاشتباه والليل أكثر ايحاء للمعاصرين من الوضوح والتميز عند ديكارت أو من فهم كل شيء عند هيجل باستثناء هوسرل الذي ظل وريثا لديكارت وباحثا عن نظرية في الوضوح والبداهة .

واذا كان **الشعور الواعي عند هيجل هو أساسا شعور عقلي ، واذا كان** العقل نفسه مهما تطور وأصبح روحا أو دنيا أو معرفة مطلقة لا يخرج عن نطاق العقل الذي يحس ويدرك ويلاحظ ويتفرد ، **فان الشعور الواعي عند المعاصرين شعور انفعالي ،** أي أن التقابل بين هيجل والفكر المعاصر هو الذي وضعه كيركجارد بين Pathos, Eidos فتحول الجدل عند كيركجارد من جدل عقلي الى جدل انفعالي . وان شئنا الدقة قلنا ان الحياة عند هيجل هي حياة عاقلة في حين ان الحياة عند المعاصرين تتميز بالانفعال كما هو الحال عند كيركجارد أو بالدافع الحيوي كما هو الحال عند برجسون وبارادة القوة كما هو الحال عند نيتشه أو بارادة الاعتقاد كما هو الحال عند وليم جيمس أو هو التعاطف والمشاركة الوجدانية كما هو الحال عند ماكس شيلر . فاذا كان هيجل قد ضاع الحقيقة وكشف الوجود في ذهنه كفيلسوف ، فان ميرلوبونتي يرفض عقلانية الذهن (١٨) وتكوين العالم في عقل الفيلسوف بدل أن يكون الفيلسوف موجودا في العالم ، وهذا لا يمنع ياسبرز من الاستشهاد بقول هيجل من انه لا يتحقق شيء عظيم بدون

الانفعال (١٩) حتى يبين أن العقل عند هيجل ليس هو العقل الصورى بل أقرب الى الحياة والى الانفعال المصاغ عقليا . الا أن كيركجارد هو المسئول الاول عن وضع هذا التقابل وسار فيه الى حد ما شيلر وسارتر ، الاول فى « حياة العاطفة وأشكالها » والثانى فى « محاولة لوضع نظرية فى الانفعالات » .

— ٢ —

واذا كان المنهج الجدلى **يقوم على التوسط وعلى تجاوز الطرفين المتناقضين** وحل التناقض فى طرف ثالث على ما هو معروف من لفظ التجاوز الذى يشمل القضاء على طرف ثم اعادة بنائه كطرف آخر ، فان الفكر المعاصر **يترك الطرفين متناقضين ولايحل التناقض فى طرف ثالث ، وان وجد الطرف الثالث فانه يكون فى تعارض دائم مع الطرفين السابقين** . وبعبارة اخرى اذا كان هيجل فى جدله ينتقل انتقالا منطقيا عن طريق التوسط أو التخارج أو الآخر فان الفكر المعاصر لا يعرف الا الطفرة أو النقلة أو الظهور المفاجىء . فقد قدم كيركجارد الطفرة فى مقابل التوسط كما قدم برجسون الانفصال فى التطور فى مقابل الاتصال عند لامارك وداروين وسبنسر كما قدم جيتون فى الفكر الدينى الظهور المفاجىء لتفسير تطور الفكر الدينى وتطور الانبياء وأيضا لتفسير الحياة الروحية والاخلاقية

يضع الفكر المعاصر الطرفين متقابلين ولابد من اختيار أحدهما كما يفعل برجسون فى المادة والذاكرة ، التطور الخالق ، الثابت والمتحرك ، المغلق والمفتوح ، الكم والكيف، الامتداد والتوتر ، المكان والزمان ، الخارج والداخل ، العقل والحدس ، ولاسبيل الى المصالحة بينهما لان كل طرف يلغى الطرف الآخر كما هو الحال أيضا عند جابريل مارسل فى «الوجود والملك» وقد سمي كيركجارد ذلك بالاختيار المتعارض «برىء أم مذنب» ، « أما .. وأما » ، فلايمكن الانتقال من طرف الى آخر **الا بالطفرة أو بالقلب** ،

ولايمكن الانتقال من المعرفة الى الوجود أو من العقل الى الانفعال أو من الموضوعية الى الذاتية الا بالتحول المفاجىء. وعند بعض المفكرين المعاصرين يكون احد الطرفين قائما على الطرف الآخر كما هو الحال عند سارتر فى «الوجود والعدم» فالوجود قائم على العدم ، أو عند هيدجر فى « الوجود والزمان» فالوجود زمانى أو عند ياسبرز «الايمان الفلسفى» فالفلسفة تبرير للايمان ، أو عند نيتشه « ارادة القوة » فالقوة جوهر الارادة . وباستثناء الفينومينولوجيا التى تحاول الجمع بين الطرفين : بين الذات والموضوع فى الشعور أو بين المعرفة والوجود فى **الايحاء المتبادل** ، ومن تابعه من المفكرين فى رفض هذا الفصم التقليدى بين الذات والموضوع أو بين المثالية والواقعية مثل ياسبرز وبرجسون ، نجد أن الفكر المعاصر يتميز بهذا الطابع الحاد ولا يقبل المصالحة بين الطرفين كما هو الحال عند هيجل .

— ٣ —

وفى نفس المعنى نلاحظ أنه **اذا كان منطق هيجل منطق وجود ، أى أن الوجود عقل ، فان المنطق المعاصر ، أو على الاقل تيار واضح منه ، منطق شعور** . فالمنطق عند هيجل يشمل الوجود والماهية والتصور ، يشمل الكيف والكم والمقدار ، يشمل الماهية والظاهرة والواقع ، ويشمل الذاتية والموضوعية والفكرة ، وكل ذلك يدور كعملية وجودية يدخل فيها الشعور كأحد جوانبها . أما المنطق المعاصر ، وبوجه خاص الفينومينولوجيا ، فمنطق يدور فى الشعور ، الوجود بمناطقه ، والمقولات بأنواعها ، والاعداد وأبنيتها ، كل ذلك يدور فى الشعور .

وقد حاول سارتر فى الفقرة التى خصصها لهيجل فى «الوجود والعدم» تحليل دور الآخر **وتحويل الآخر الانطولوجى الذى تتحول الذات اليه وهى تتجاوز نفسها بتوسطة الى آخر انسانى** فى التجربة المشتركة وهى الشق الثانى من منطق الشعور (٢٠) ، حتى يتسنى له الخروج من العزلة الفردية واتهام الانا وحدية ، فالآخر عند هيجل آخر مجرد غير معين ، أى آخر ، فى حين أن الآخر عند سارتر آخر معين يدخل الفرد معه فى علاقات اغلبها علاقات كراهية يحاول فيها الانا تحويل الآخر الى موضوع أو يحاول فيها الاخر باعتباره أنا تحويل الانا الاولى الى موضوع باعتبارها آخر . ويتهم سارتر هيجل بأن حديثه عن الآخر الانطولوجى كان حديثا فى قوالب نظرية المعرفة ، فلم يعرف هيجل — فى نظر سارتر — صراع الذوات بعضها مع البعض بحيث يتحول الاخر الى موضوع لى او اتحول أنا الى موضوع للاخر . فتحليل هيجل للاخر تحليل مثالى فارغ. لقد عرف هيجل الانا أعرف Moi أى الشعور بالذات ولكنه لم يعرف الانا موجود Ego وأخيرا يتهم سارتر هيجل اتهامين : الاول ، تفاؤل معرفى مؤداة أن الذات تستطيع أن تعرف نفسها من خلال الاخر وأن الاخر يستطيع أن يعرف نفسه من خلال الذات ، اذ يرى سارتر أن بين موضوع الاخر وأنا الذات لايوجد أى أساس مشترك ، ولا يمكن أخذ أية معرفة شاملة من علاقات الذوات ، والثانى تفاؤل انطولوجى مؤداة أن المعرفة هى معرفة الكل ومن ثم فلا مجال هناك للشعور الخاص .

ومع أن هوسرل كان يرى أن **هيجل قد وقع فى الاسطورة** والرومانسية الا انه استطاع أن يوحد بين المعرفة والوجود أو بين الفكر والواقع فى الشعور هو المشروع الذى أراد هيجل تحقيقه فى منطق الوجود .

— ٤ —

واذا كان هيجل يبغى المعرفة الشاملة ، معرفة المنطق وعلوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء كما هو واضح فى « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وكما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط فى تقسيم المعرفة الانسانية

الى منطق وطبيعيات والهيات ، **فان الفكر المعاصر ترك هذه المحاولة جانبا وآثر البحث عن المعرفة الجزئية والفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان.** وقد قاد هذه الحملة كيركجارد ضد هيجل عندما رأى الاول أن عظمة الانسان فى أنه يعرف شيئا ويجهل أشياء ، أو فى جهله بالاشياء على الاطلاق ، لان الاشياء ليست موضوعا للمعرفة بل موضوع تجربة معاشة. أما هوسرل فانه يضع علوم الطبيعة والمنطق الصورى بين قوسين ويخرجهما عن دائرة الاهتمام ولايحلل منهما الا مايبقى منهما فى الشعور أى أنه يعطى الاولوية لعلوم الانسان .وقد ازدهرت العلوم الانسانية فى الفكر المعاصر وأعطيت لهـا الاولوية المطلقة على العلوم الطبيعية والرياضية كرد فعل للخلط بينهما في القرن التاسع عشر ، حتى لقد أصبحت الفلسفة تفكيرا فى العلوم الانسانية وحتى أنه يمكن تسمية العصر الحاضر عصر العلوم الانسانية . فهوسرل قد حول الفلسفة الى علم محكم وبرجسون حول الميتافيزيقا الى **ميتافيزيقا** علمية تقوم على الحدس وعلى الادراك الباطنى للتجربة. وشيلر حول علم الاخلاق الى دراسة لمضمون القيم وجويو حـول الدين الى علمى النفس والاجتماع . وياسبرز يرفض العلم الشامل عند هيجل ويريد تحليل الوجود مستفيدا بتحليلات علم النفس المرضى والحالات التى تقدمها عيادات العـلاج النفسي كما فعل فى دراسته عن فان جوخ وستريندبرج والنبى حزقيال ، وكما عبر عن ذلك فى دراسته الاولى عن « علم النفس المرضى العام» (٢١) . كذلك بدأ ميرلوبونتى من علم النفس ومن الفزيولوجيا ومن تحليل الكائن العضـوى على ما هو معروف لدى جولدشتين فى « بناء العضـو الحى » وخرج منها بتحليله للوجود الانسانى ابتداء من الجسـم كآلة للحركة واللغة والجنس وكوجود فى العالم . وقد بدأ برجسون أيضا من علوم النفس والاخلاق والاجتماع وعلوم الحياة لاقامة فلسفته في الزمان والحدس والتطور الخـالق والدين الدينامى . بل ان برجسون يعتبر هيجل وشلنج وسبنسر أقل غناء وثراء من طاليس وأفلاطون وأرسطو لان هيجل وشلنج قد اسـتبدلا الفكر بالواقع وظنـا أن كل اللعب التى يلعب بها الطفل هى اللعب نفسها ، ومن ثم فلا فرق بين هيجل ممثل المثالية المطلقـة الاول وسـبنسر ممثل النظرة الآلية المادية الاول ، لان كليهما وقع فى التصور الخارجى للعقل ، وهيجل مكمل لليبنتز فى هذه الناحية . فى حين أن الفكر الفرنسى الذى يميز الفـكر المعاصر يعطى منهجا لا مذهبا ، ويربط الفكر بالعلم الانسانى وبالتجربة الحية كما هو الحال عند مين دى بيران ورافيسون (٢٢) . بل ان البنائية التى يمكن اعتبارها عـودا الى كانط او هيجل فى ادراك البناءات العقلية الصورية الفارغة من كل مضمون ، قد نشأت من التفكير فى علم اللغة العام عنـد سوسير وجاكبسون أى من التفكير فى علم انسـانى . وقد ربطت كليات الاداب والفلسـفة اسـمها فى الاونة الاخـيرة بالعلوم الانسانية حتى أصبحت تسمى اتفاقا مع روح العصر كليات العلوم الانسانية .

— ٥ —

كون هيجل نظرية شاملة في الجمال ، وكان الجمال لديه تعبيرا حسيا عن المثال وكان الجميل لديه هو تعبير عن المطلق ، لذلك رفض كل النظريات التجريبية الحسية في الجمال التى تعتبر الجميل مجرد مثير حسى للاحساس أو للخيال أو للعواطف أو للانفعالات ، كما رفض كل النظريات الفلسفية عند كانط وشيلر وجوته في الجمال التى عبرت عن المواجيد والعواطف الرومانسية ، والتى جعلت الجمال هو الذى يثير في النفس البهاء والجلال أو القوة والاندفاع . وفى مقابل ذلك رفض **الفكر المعاصر هذه النظرة الشاملة للجمال** التى تشمل جميع الفنون التشكيلية والسمعية والصوتية ، باستثناء آلان الذى حاول وضع مذهب فى الفنون الجميلة وسار كل فن فى طريقه الخاص محاولا وضع نظرياته الخاصة . كما سارت الفنون فى الخط التجريدى فى الرسم والعمارة والموسيقى والنحت أو فى الخط الحسي كما هو الحال فى الموسيقى الالكترونية أو فى الفن الحسى المباشر خاصة فى النحت واستعمال بقايا النحاس والحديد والصلب فى عمل التماثيل . واذا كان هيجل قد وضع سلما للقيم فى الفنون واعتبر الفنون الصوتية الموسيقى والشعر اعلى من الفنون المرئية كالنحت والرسم والعمارة ، فلن الفكر المعاصر رفض هذا السلم بل غلبت الصورة المرئية على الصورة المسموعة وتحول الزمان الى مكان كما هو الحال فى الموجة الجديدة فى الرواية والمسرح والسينما . واذا كان هيجل قد اعلى من شأن الفنون الرومانسية على حساب الفنون الكلاسيكية فان الفكر المعاصر فى تصوره للفن فيه عود الى الكلاسيكية القديمة والى الايقاعات البدائية والاشكال الاولوية للفن . وقد ظهر التجريد فى الفن أيضا فى الرواية الفلسفية المعاصرة التى كتبها سارتر وجابريل مارسل ، وكأن المطالبة بالوجود الحى كان شعارا فلسفيا ولم تظهر نتائجه في الرواية . ولو ان أحد علماء الجمال المعاصرين وهو ايتين سوريو حاول الابقاء على نظريات هيجل فى الجمال ورأى فى الفنون الجميلة مهما تعددت ابنية واشكالا واحدة وهو سماه «تقابل الفنون» ، كما رأى فيها جميعا « ظل الله » أو كما يقول هيجل تعبيرا عن المثال .

— ٦ —

وقد وضع هيجل الانسان فى التاريخ ، وكان التاريخ هو **الفكرة التى تتحقق عن طريق الاهواء والمصالح وحيل العقل فى الافراد والجماعات والشعوب ، ولكن الفكر المعاصر قد وضع التاريخ فى الانسان ، وهو ما سماه هيدجر البعد التاريخى للوجود الانسانى فالفلسفة هى التاريخ بمعنى أنها تحليل البعد التاريخى للوجود الانسانى** ، الذى سماه سارتر مسئولية التاريخ التى يحملها الفرد على كتفيه كما هو الحال فى شخصية فرانتز فى « سجناء الطونا » ، وهو الذى سماه هو سرل أيضا « نشأة العالم » **ويعنى به نشأة العالم والتاريخ في الشعور وتصور التاريخ كله على انه شعور فردى كبير مطابق للشعور الفردى الصغير** ، كما وضح فى «أزمة العلوم الاوربية » . **لا يهم المعاصرين** قيام الامبراطوريات وسقوطها بقدر ما يهمهم البعد التاريخى فى الانسان واحساس الانسان بالتاريخ . فالانسان موجود تاريخى على ما يقول دلتاى وفيه تظهر روح العصر . والحس الوجودى هو فى نفس الوقت حس تاريخى ، لذلك كشف كيركجارد عن هيجل وكشف شيلر وبرجسون وهيدجر عن كانط . وقد ساعدت اللغة الالمانية على ذلك فى تفرقتها بين تاريخ العالم الطبيعى موضوع البحث والفحص والبعد التاريخى فى الانسان ، وهى التفرقة التى خرج منها آرون فى دراسته « مقدمة في فلسفة التاريخ » وعبر بها عن وجهة نظر المعاصرين فى الحديث عن الشعور التاريخى ، ولكن بعض المعاصرين يتصورون التاريخ على أنه التاريخ الاخروى كما هو الحال عند ياسبرز وبرديائيف ، محافظين بذلك على التصور القديم وهو أن التاريخ ، كالطبيعة ، موصل جيد الى الله !

— ٧ —

واذا كان يغلب على هيجل طابع الفكر القومى خاصة فى فلسفة القانون فى اعتباره الدولة البروسية هى المثل الحقيقى للدولة وفى فلسفة التاريخ فى اعتباره الامبراطورية الجرمانية وريثة حضارات الشرق القديم، الحضارات اليونانية والرومانية وحضارات العصر الوسيط وبذلك يكون التاريخ قد اكتملت دوراته وتحققت الروح فيه ، فان الفكر المعاصر **يغلب عليه الطابع الاممى بعد أن** حاول الخروج عن نطاق غربيته أو قوميته . وقد قوى هذه النزعة فى الفكر المعاصر الفكر الماركسى والدعوة لتوحيد النضال العالمى ضد الامبريالية العالمية . لقد استطاع الفكر الاوربى الذى عرف بقوميته فى القرن التاسع عشر الخروج من دائرته الضيقة وراينا كثيرا من المفكرين المعاصرين من أكبر المساهمين فى حركات النضال العالمى للشعوب غير الاوربية مثل سارتر ورسل وريكير وميرلوبونتى . وهذا لايمنع من وجود تيار معاصر آخر عرف بغربيته وهو التيار الذى يمثله ياسبرز وجابريل مارسل والوجوديون الروس والاسبان واضعين الغرب فى مقابل الشرق وداعين للراسمالية والايمان فى مقابل الاشتراكية والالحاد !

— ٨ —

واذا كان هيجل قد وضع المطلق فى النهاية وجعل تحققه فى التاريخ عملية تاريخية لا تتحقق ولا تكتمل الا فى النهاية ، فان الفكر المعاصر قد رفض المطلق مع رفضه للماهية

المسبقة على الوجود وأعطى خصائص المطلق للانسان كما فعل سارتر في الحرية ، فى حين حافظ البعض على المطلق القديم فى صورة تعال أو تجاوز أو مفارقة، كما هو الحال عند الوجوديين المؤمنين . واذا كان هيجل قد رفض التعالى وآمن بالحلول فان بعض المفكرين المعاصرين رفضوا التعالى أيضا بمعناه التقليـدى وأعطوه معنى الحلول أو رفضوا التعالى الى أعلى وأحلوا محله تعاليا الى الامام كما هو الحال عند ميرلوبونتى . واذا كان هيجل قد ربط المطلق بالتاريخ وجعله متحققا فيه ، فان بعض المعاصرين فصلوه عن التاريخ وجعلوه من خلق الذات ومن وضع الشعور كما هو الحال عند هوسرل ، أو حالا في الطبيعة وتطورا خانقا فيها او حرية انسانية باطنيـة وشعورا بالزمان الذى يحل الخلود فيه كما هو الحال عند برجسون وشيلر ..

واذا كان هيجل قد أخـذ مفهـوم « التقـدم » من فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وجعله عملية تاريخية طويلة تتم فى الوجود ، فان المفكرين المعـاصرين يغلب عليهم طابع الاعياء وهم أقـل طموحـا من مفكرى القرن الثامن والتاسع عشر ..

فاذا كان هيجل قد صور الشعور الاوربى على أن جوهره هو التقدم والاكتمال فان المعاصرين ايضا وعلى رأسهم هوسرل قد صوروه على هـذا النحو ، وأكدوا أن الشعور الاوربى قد اكتمل فى الفينومينولوجيا . على أن المعاصرين انقسموا فريقين : **الاول عدمى تشاؤمى يرى أن** الشعور الاوربى قد انتهى ، وهو الفريق الذى يقوم بتحليل العدم ومظاهره فى سـوء النيـة والنفاق والكذب مثل سارتر أو تحليـل الوجود الانسـانى على أنه هم وحصر وضيق وثرثرة وجنون مثل هيدجر ، أو فى الانتهاء صراحة الى العدمية مثل نيتشه أو فى فقـدان الدافع الحى والباعث على الخلق والتجربة المعاشة كما هو الحال فى الفينومينولوجيا وحديث هوسرل عن ظواهر القلب والتحول والنسيان ، أو فى اعلان سقوط الغرب صراحة كما هو الحال عند شبنجلر ، **والثانى تفاؤلى** يريد اعطاء الشعور الاوربى دفعة روحيـة جديدة كما هو الحال عنـد المفـكرين المحـافظين ياسـبرز وجابريل مارسل وبرجسـون وشـيلر والوجوديين الروس والاسبان . فلنتحقق نحن أى الفريقين أصوب ، ولنتساءل هل أعقبت نغمة الانتصار عند هيجل نغمة الهزيمـة عنـد المعاصرين ؟

حسن حنفى



المراجع

(١) اختلاف المذهب الفلسفي عند فشته وشلنج في: الطبعات الاولى ، الترجمة الفرنسية بقلم مارى أوريا ، يوريس ١٩٠٢ .

(٢) Les Miettes Philosophiques, P. 50

(٣) المجلة الميتافيزيقية ، ج . مارسيبيل ص ٤٠ .

(٤) رودلف كارناب ، العلم والميتافيزيقا .

(٥) هيجل ، روح المسيحية ومصيرها ص ١٢ — ١٧ ، ص ٣١ — ٣٢ .

(٦) هيجل ، فينومينولوجيا الروح ص ١٣ — ١٦ ، ٤٩ — ٥٠ .

(٧) هيجل ، علم المنطق ، الجزء الثانى ، ص ٣١ — ٣٣ .

(٨) هيجل ، فلسفة القانون ، ص ٥٨ — ٩٩ .

(٩) ميرلوبونتى ، تقريظ الفلسفة ، ص ٦ ، ٨ ، ٢٠ مغامرات الجدل ص ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٧ .
المعنى واللامعنى ص ١٠٩ — ١٢١ .

(١٠) — هيدجر ، مبدأ العقل ص ٧١ — ٧٢ .

(١١) هيدجر ، رسالة الانسانية ص ٢١٢ .

(١٢) هيجل ، دروس فى فلسفة التاريخ ص ١٧٠ — ١٧١ ، ص ١٣ ، ١٦ ، ١٣ .

(١٣) M. Stirner : L'Unique et sa Propriété.

(١٤) ك . ياسبرز ، مدخل الى الفلسفة ص ١٦٢ .

(١٥) هيجل ، العقل في التاريخ ص ١١٣ — ١٣٠ .

(١٦) كانت ، حول اخفاق كل الابحاث عن العدل الالهى .

(١٧) هيجل ، علم الجمال ، الجزء الاول ، ص ٥٠ — ٨٠ .

(١٨) م . بونتى ، تقريظ الفلسفة ، ص ٤٨ .

(١٩) ياسبرز الفلاسفة الكبار ، ص ٦١ .

(٢٠) سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٢١٩ — ٣٠٠

(٢١) ك . ياسبرز ، كشف حساب ، ورؤى جديدة، ص ١٢ .

(٢٢) برجسون ، كتابات وكلمات ، الجزء الاول ، ص ١٠٣ ، ١٢٢ ، الجزء الثانى ص ٤٣٥ .

(٢٣) E. Sourieau :
(a) La Corresrpondance des Arts.
(b) L'ombre de Dieu. Puf, Paris.

الدولة عند هيجل

د. فـــؤاد مرســى

عاش جيورج فيلهم فردريك هيجل أحداث عصره ووعى دلالتها بعمق . أليس هو القائل : « فيما يتعلق بالفرد فكل منا ابن لعصره . وهذا أيضا شأن الفلسفه فهى توجز عصرها فكريا » . ففى ظل الثورة الفرنسية ، التى افتتحت عصر الثورة الاوربيه لتصفية الاقطاع ، تفتح هجل كأبن لهذه الثورة ، ليكون مفكرا للبرجوازية الألمانية عشية ثورتها . ومعروف أن الثورة الفرنسية لم تكن مجرد حدث فرنسى . لكنها فى ألمانيا كانت حدثا ألمانيا أيضا . لقد قامت الثورة الفرنسية فعلا بتصفية النظم الافطاعية فى منطقة الراين وستفاليا . وكان على البرجوازية الألمانيا أن توصل المهمة . وفى الحق ، لقد كانت هذه البرجوازية فى وضع متناقض ، تحتوى طاقات واستعدادا ثوريا معاديا للاقطاع ، وفى الوقت نفسه تنطوى على جبن واستعداد لمهادنة هذا الاقطاع . كانت برجوازية ذات طبيعة مزدوجة ، شأن كل برجوازية ضعيفة النمو . فقد كانت تنمو بصعوبة فى مواجهة رســوخ النظم الإقطاعية المتعددة التى مزقت المانيا الى ٣٤ دويلة و ٤ مدن حرة . وبدلا من أن تواجه مهمة القيام بالثورة البرجوازية وانشاء دولة مركزية موحدة والظفر بالسلطة من الملوك والأمراء ، فضلت الامتناع عن طرح مسألة التغيير الثورى وسارت فى طريق الاصلاحات . عندئذ وفى ذروة الانهمـاك الفكرى لهجل ، جرى حادثان كان لهمـا تأثير حاســم على فكره السياسى . أولهما سقوط نابليون وسيطرة الرجعية على أوربا . وثانيهما بدء تكوين اتحاد جمركى يضم ١٨ دويلة ألمانية .

وقد بدأ تكوين الزولفرين فى عام ١٨١٨ واستغرق أكثر من ١٦ عاما ليشمل كل ألمانيا . وكانت هيئة الاتحاد العليا هى البوندستاج الذى لم يكن يملك عمليا أى سلطة . فقد كان بلا جيش ولا سـلطات قضائية ولا نواب ولا دبلوماسيين . لم ينشىء دولة مركزية تكون أساس تطور الرأسمالية . كذلك فقد عجز عن خلق سوق داخلية موحدة ، مكتفيا بدوره فيما يتعلق بالجمارك . لكل هذا لم تبدأ الثورة

○ إن الفلسفة الناقصة تبعد عن الله ،
وإن الفلسفة الحقة تقود إلى الله ،
وكذلك الشأن مع الدولة .

الصناعية فى ألمانيا الا فى منتصف القرن التاسع عشر ، حين انتقلت بالفعل من طور الصناعة المانيفاتورية الى الصناعة الآلية . فبعد أن هزمت البرجوازية الألمانية سياسيا فى ثورة ١٨٤٨ ، ١٨٤٩ ، اتجهت الى ميدان الاقتصاد حيث أفرغت أهم ما تملك من طاقات .

وفى عام ١٨١٨ بالذات عين هجل أستاذا للفلسفة بجامعة برلين . وهناك وضع الصيغة الأخيرة لنظريته فى الدولة . ولقد ضمنها كتابه المعروف (مبادىء فلسفة القانون) الذى نشره فى عام ١٨٢١ تطويرا لأفكاره فى (موسوعة العلوم الفلسفية) التى بدأ نشرها عام ١٨١٧ فى يينا حيث كان يعكف على بناء نظامه الفكرى .

فى مجتمع يشهد تحولات تاريخية حاسمة يكون الوعى بالتاريخ اقتضاء فكريا أوليا . ولقد كانت ألمانيا مسرحا لحركة فلسفية قومية ، أنجبت فقيهين بارزين هما سافينى وخصمه جانز الذى تتلمذ عليه هجل . ومع ذلك فقد كان سافينى هو مؤسس المدرسة التاريخية فى القانون .

وعندما حدد فلاسفة عصر التنوير ماهية الانسان ، بوصفه كائنا من كائنات الطبيعة ، تساءلوا عن القوانين التى تحكم سلوكه . وقد خشى هجل من أن تظل نوعا من التجريبية تكون أسوأ أثرا حتى من فكرة الدين التى تحاول أن تحل محلها . فنظر الى الظواهر من زاوية تطورها فى التاريخ وليس كأشياء جامدة غير مترابطة وجدت فى صورتها الكاملة مرة والى الأبد . ولهذا قدم هجل تصوره للتاريخ بوصفه مفهوما للنمو والتطور . ولكنه عنده نمو وتطور الروح أو الفكرة المطلقة . ومع أن هجل فى (ظاهريات الروح) يعترف بأن الانسان وتاريخه (ثمرة عمله) ، الا أن نظامه الفلسفى يقوم بأكمله على تطور الفكرة أو الروح .

ان مبدأ الحركية التاريخية هو الفكرة أو الروح ، هو الدافع أو العامل المحرك فى عملية نمو شخصيات ومدنيات بذاتها ومن ثم فى نمو الكون الواعى كمجموعة . وتلك فى الواقع دعوة للبحث فى الخاص عن أفضل تعبير عما هو عام . ولذلك فان تاريخ القانون هو قانون التاريخ ، يفسر الأنظمة القانونية بوصفها تطورا عن القانون الرومانى أو عن غيره من القوانين لكنه تطور يتضمن روح المجتمع ، بل روح العصر كله .

واذا كان هجل قد قال بأن تفسير تطور الانسانية يوجد خارج الطبيعة الانسانية ، وان علة حركة المجتمع تكمن فى خصائص الروح ، فانه قد اعتبر أن خصائص الروح هى القوانين المنطقية لتطور الفكرة المطلقة أو الروح . وبذلك أوضح هجل أن الفكرة المطلقة أو الروح ، وليس الطبيعة والمجتمع ، هى التى تتطور . وهى تتطور طبقا لقوانين الجدلية . أن النشاط الروحى يخضع بدوره لقوانين الضرورة المادية . لكن قوانين الضرورة المادية نفسها هى قوانين فعل الروح . وكما أن الحرية تفترض الضرورة ، فان الضرورة تتحول الى حرية . وتاريخ العالم هو تاريخ تقدم الوعى بالحرية فى نطاق الضرورة ، تاريخ تقدم الروح أو الفكرة نحو التحقيق أو التجسيد الكامل .



هكذا فان وراء العلاقات الاجتماعية توجد الفكرة • وكل شعب يصنع فكرته الخاصة • وكل فكرة خاصة بشعب هى فكرة خاصة بمرحلة • لا بد اذن من فهم الفكرة •

والفكرة المطلقة هى تجسيد عملية تفكيرنا • وتفكيرنا يبدأ من مقدمات ثابتة وينتهى الى كليات مناسبة ، ويتطور بصورة مستقلة تماما عن الواقع الخارجى • تفكيرنا لا ينبع من هذا الواقع • ان طلوع الشمس عند هجل هو أن ينهض الانسان على الفكرة وأن يشيد الواقع على صورتها • ان هـذه الفكرة هى وعد بانجاز حلم فاوست بمعرفة آلهية • انها الثقة بالانسان واطلاق سيادة العقل • فكل شىء شفاف أمام العقل • ان الانسان متحد مع الوجود ، ولا شىء يوجد خارجه ويستعصى على التشريع السامى لفكره الجدلى •

تتطور الفكرة المطلقة فى ثلاث مراحل • فى مرحلة أولى ، تتطور الفكرة فى باطنها ، فى عنصر الفكر البحت ـ أى كمنطق • والمرحلة الثانية هى تطور الفكرة فى صور الشىء الآخر ، فى صورة الغير ، فى صورة الطبيعة ـ أى كفلسفة للطبيعة • والمرحلة الثالثة هى تطور الفكرة فى التفكير والتاريخ ـ أى كفلسفة للروح • لهذا يميز هجل بين الروح فى ذاته أو الروح الذاتى (الفكرة) والروح لذاته أو الروح الموضوعى (المجتمع) والروح فى ذاته ولذاته (الفلسفة) •

لقد تلقى هجل تقسيم العالم المعنوى الى قانون وأخلاق • لكنه يحاول أن يتخطاه • فالقانون هو وجود الارادة الحرة ، هو لحظة من لحظات التجسيد العقلى للارادة ، هو الحرية بصفة عامة كفكرة •

وللوصول الى هذه الحرية ، يتابع هجل مراحل الروح : من روح ذاتية وروح موضوعية وروح مطلقة • انها اللحظات الثلاث لجدلية الروح •

فالروح فى البداية ضائعة ، تائهة فى الطبيعة • انها كذلك الروح الناعسة ، وظيفتها الحقة هى الوعى ، الوعى بالعالم والوعى بالذات • تلك هى الروح الذاتية ، الروح الفردية وأرقى لحظاتها ليس المعرفة وانما الارادة • فبالارادة تتحدى الروح الطبيعية • ومن ثم تنقلنا الارادة من الروح الذاتية الى الروح الموضوعية • فالارادة المرتفعة فوق الطبيعة ما زالت ارادة مجردة ، ارادة لا تتميز بأى خصوصية وترفض كل مضمون • ولذلك تصبح هى حرية الفراغ • فاذا التفتت الى العمل ، فى السياسة

كما في الدين ، تصبح هي التعصب والتدمير لكل نظام اجتماعي قائم والحرمان لكل فرد يشتبه في ارادته لأى نظام وسحق كل تنظيم يبغي الظهور • أما عندما تتخصص الارادة ، أى عندما تريد أمرا ما ، فانها تصبح حرة الاختيار •

وعندما تصبح الارادة حرة ، يتحقق القانون • ففلسفة القانون هي تطور الروح الموضوعية • والروح الموضوعية هي الروح الحرة • انها الروح المتوافقة مع قدرها • لأن الحرية هي أن لا تجد بشيء سوى نفسها •

ان الروح الموضوعية هي الروح التي لم تعد نفيا للطبيعة فحسب ، وانما هي تخلق طبيعة ثانية يمكن أن تجد فيها نفسها ، واعية في النهاية بوحدتها الحقة مع نفسها في تفاوتها ، ومفكرة في نفسها كروح مطلق • ففي حالة الطبيعة تسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية • وفي حالة المجتمع تنظم الأنانية بالحق والقانون لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين هم نظراؤة وأن العقل هو مالهم المشترك • ومن ثم يتخذ حرية أخيه الانسان قانونا لحريته هو أى حدا لحريته •

وللروح الموضوعى (المجتمع) مظاهر ثلاثة هي القانون والواجب والمؤسسات الاجتماعية • وهذه المؤسسات هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة •

والأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأساسية • فالمجتمع المدنى يتكون من مجموع الأسر • لكنه ليس من صنعها أو صنع الأفراد حتى تكون الحكومة مسئولة أمامهم • ان المجتمع المدنى مرحلة من تطور الروح أو الفكرة المطلقة ، غرضها صون الحقوق وحماية المصالح الفردية • ومن ثم يتوقف المجتمع المدنى على مدى ما توفره الدولة من حقوق وحماية قانونية •

***

ويحاول هجل التوفيق بين المشروعية والأخلاق • وهنا تبدأ الخلقيات الذاتية • فحيازة شيء لا جدوى منهـا ما لم يتم الاعتراف بهـذه الحيازة من الغير • أى أن الاعتراف هو جوهر الملكية • ملكية خاصة ، لكنها مع ذلك علامة المثال الاجتماعى للفرد • هنا يكون للعقد أهمية ، كارادة مشتركة •

وليست الأسرة ولا الدولة نتيجة عقد • ولهـذا يخطىء هجل نظريات القرن الثامن عشر ، نظرية كانط عن الأسرة ، ونظرية روسو عن الدولة • ومع ذلك فالعقد لحظة ضرورية من تطور الحرية ، تترجم في صورة نظام ، كمطلب لا مفر منه • ان الروح يجب أن تكشف أنهـا ليست مجرد أنا بل هى نحن أيضـا • ان أنا هى نحن ونحن هى أنا •

لكن هجل يطرح التعارض بين المجتمع المدنى والدولة • فان الانسان الخاص ليس بعد هو المواطن • ان أرقى واجب هو أن يصبح الأفراد أعضاء في دولة •

والدولة عند هجل هى اللحظة الثالثة لتطور الروح • انها العقلانى فى ذاته ولذاته • انها اتفاق الحقيقة التجريبية مع المفهوم • فالذات يصبح حرا حقا عندما يكون مواطنا للدولة العقلية ، الرشيدة • وليست الدولة هي الغاية القصوى لتطور الروح • فماهية الروح هى الحرية • ويصير الروح الى أعلا من الدولة فى صورة الفن والدين والفلسفة • وفي شعب حر فان العقل يتحقق بالفعل •

ويمجد هجل الملكية الدستورية حيث الفكرة الجوهرية قد بلغت الشكل اللانهائى • والدستور عقلى اذا كانت الدولة تحدد وتوزع بداخلها نشاطها حسب طبيعة المفهوم • لكنه ليس فصل السلطات • ان استقلال السلطات ينتهي فورا بتفكيك الدولة أو بقيام الصراع الذى تخضع فيه قوة قوة أخرى • ويسخر من الدستور الأمثل فان (لكل شعب الدستور الذى يناسبه) • ويكتفى هجل فى النهاية بجوار الزعيم بمجلس تشريعى استشارى • ان هدف الدولة هو تحقيق الروح المطلق والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله • لا يقف الفرد منها موقف الخصم باسم النقد الشخصى • ووجودها دليل وجود الله على الأرض • يجب احترامها كما يحترم آله • نظامها مستمد من طبيعتها التاريخية • وليست الجمهورية أكمل الأنظمة • الجمهورية

تسرف في تقدير الفرد • لكن النظام الطبيعي هو النظام الملكي لأنه يشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو العقل اللاشخصي ، صار عقلا واعيا • هو الارادة الكلية صارت ارادة شخصية • ان الدولة قومية لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها • انها تامة الوحدة • في هذه الدولة فان فلسفة القانون الطبيعي ، أى ما هو عقلانى ، تصبح هى فكر الدولة •

* * *

فى شبابه كان حماسه للثورة الفرنسية • ولقد استرد منها فكرة (روح الشعب) • وعندما فشلت الثورة ، حاول أن يفهم الأسباب بالرجوع الى تركيب المجتمع • ومن هنا أخذ النظام القانونى الذى أعده فى يينا لا يتفق مع مثله الأعلى عن (روح الشعب) • فهناك طبقات اجتماعية دورها فى حياة الجميع متميز • فالفلاحون وخاصة البرجوازيون لا يساهمون الا بطريق غير مباشر فى روح المجموع • أما الأشراف والنبلاء فهم وحدهم القادرون على التضحية ببيتهم وأموالهم من أجل أن ترتفع وحدةالدولة الى الأخلاقيات المطلقة • بعد ذلك بسنوات ، واعجابا بنابليون وحاسته كرجل دولة ، حلت محل النبلاء هيئة الموظفين القادرين على الاخلاص للدولة • وأخيرا فى (فلسفة القانون) فى برلين ، تصور هجل هؤلاء الموظفين من أصحاب (الاحساس بالواجب) بوصفهم مكلفين بتجسيد وحدة وكلية الدولة ، فى تعارض مع البرجوازية المنهمكة فى مصالحها الخاصة • انه يحاول التوفيق بين المدينة القديمة وواقع وجود برجوازية يتزايد دورها أهمية •

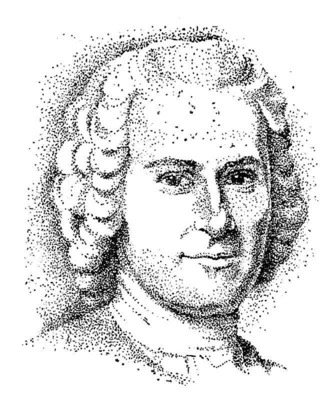
فى أول محاولة له فى يينا كان هجل يعارض القانون الطبيعي بوصفه قانونا لفرد يعتبر النظم الاجتماعية وسائل فى خدمة تطوره المادى والمعنوى ـ بقانون طبيعى عضوى • وفى مقابل الذرية الفردية كان يقدم فكرة المجموع •

وفى برلين أخذ هجل يحاول الدفاع عن نظرية فلسفية للدولة ، لطبيعة الدولة• وهو مدرك لمخاطر محاولته • يقول هجل (حتى الحكومات فانها تنتهى بأن تحذر من هذه الفلسفة حيث أن الفلسفة عندنا لا تمارس كما كانت عند اليونان كفن خاص وانما لها وجودها العام الذى يهم الجهاز ـ وأساسا وحتى بصفة مطلقة فى خدمة الدولة) • ولذلك يسخر من احتمال أن يطلب من الدولة (حرية الانتاج وحرية التجارة) ، وهو مطلب البرجوازية الصاعدة من الاقطاع ، لأنه (يفسد المبادىء العامة) •

لذلك فانه يقدم (علم الدولة) ولا يبغي سوى عرض محاولة لفهم الدولة (كشىء عقلى بذاته) • وبعيد عنه (بناء مثل أعلى للدولة كما يجب أن تكون) • فالعقلى هو الواقعى ، والواقعى هو العقلى • كل ما يريده هو سيطرة العقلى على الدولة باعتبار أن الفلسفة هى أساس العقلى • فالعقل هو فهم الحاضر والواقع ، لا بناء ما هو وراء ذلك : (ان جمهورية أفلاطون نفسها وهى الصورة المثلى لمثل أعلى فارغ ليست سوى ابراز لطبيعة الأخلاقيات اليونانية) • ويوجز هجل مهمته فى هذه الكلمة : هناك عبارة مشهورة تقول ان فلسفة ناقصة تبعد عن الله وان الفلسفة الحقة تقود الى الله • وكذلك الشأن مع الدولة •

ويميز هجل بين الدين والدولة • ففى ظل الاستبداد الشرقى ، كانت توجد الوحدة المطلوبة بين الدولة والدين ، لكن لم يكن يوجد تجسيد واع للأخلاق فى القانون • ولكى توجد الدولة كواقع أخلاقى للروح واع بذاته ، يجب أن تتميز عن شكل السلطة وعن الايمان •

وتلعب الحرب عند هجل دورا خطيرا ، فان لها عنده مغزى داخليا ومغزى خارجيا • فبالحرب يكون على الدولة أن تفسد نظامها الرتيب حتى لا تتجمد • انها ليست علامة على كراهية انسان لانسان وانما هى شرط للصحة المعنوية للشعوب ، مثلها مثل (الرياح التى تحفظ مياه البحيرات حتى لا يأسن) •



ج . ج . روسو

وتاريخ البشرية هو جدلية منطقية لأنه تاريخ فاجع ، حيث تتواجه الشعوب . وباستمرار هناك موت وصيرورة . وهكذا تستكمل روح العالم تطورها .

ان فلسفة الحرب عند هجل تعبر فى البداية عن حروب نابليون التى حرثت أرض أوربا وألقت فيها بذور الحرية الرأسمالية . وفى كتاباته الأخيرة احتلت فلسفة الحرب مكانا أيضا، لكنه مكان معتدل فى ظل السلام الذى أعقب سقوط نابليون . يقول هجل (تقع الحروب عندما تصبح ضرورية) .

وهنا نستطيع أن نتابع التعارض الذى يراه هجل بين المجتمع المدنى والدولة . فالمجتمع المدنى عند هجل هو (دولة الضرورة والتفاهم) . فيه يظن الأفراد انهم يحققون حريتهم الفردية والذاتية . يعملون ويتبادلون ويتعاقدون . ويحسبون أنهم يفعلون ذلك كله لأنفسهم ، كما لو كانت الارادة الفردية هى الارادة العقلية فى حد ذاتها . ان المجتمع المدنى هو مجتمع الصراع الاجتماعى ، تعبيرا عن عالم الاقتصاد الذى مزق هجل ، عالم حرية الانتاج وحرية التجـارة . يقول هجل ان (المجتمـع بالنسبة للانسان الخاص هو طبيعته اللازمة لحركة أولية وعمياء يعتمد عليها ، تسنده أو تقضى عليه روحيا وماديا) .

ان المجتمـع المدنى هو تحقيق لعـالم الاقتصـاد البرجوازى بنوع من الحيلة والدهاء . والانسان فيه ليس بعد المواطن . ولذلك فان المجتمع المدنى يعبر عن لحظة التعارض والانقسام فى داخل الدولة .

ومنذ عام ١٨٠٧ بدأ هجل يرى فى الدولة مصير الثروة وفى الثروة مصـير الدولة . فالمجتمع المدنى يمثل الرأسمالية الحرة . والمطلوب هو الدولة الحقيقية التى يصبح فيها الأفراد مواطنين ، أى واعين بارادة وحدة الكل . ان ذلك يتطلب نضالا من الفرد ليصل الى الدولة .

ان نظرية هجل عن الدولة هى نظرية للدولة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عندما كانت ألمانيا مجموعة دويلات متفرقة ومتصارعة ، وكانت البرجوازية الألمانية تطمع للمشاركة فى السلطة مع الملوك والأمراء الاقطاعيين ، بهدف تكوين دولة ألمانية واحدة . هى نظرية لبناء هـذه الدولة ، ولو بالحرب . من هنا الدور الخلاق للدولة بازاء المجتمع .



كانت

وفى عام ١٨٤٣ كتب شاب المانى هو كارل ماركس كتابا عنوانه (نقد فلسفة الدولة عند هجل) فى محاولة لتحديد طبيعة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدنى أى بمجموع المصالح الاقتصادية والاجتماعية • وانتهى ماركس الى أن نظام هجل يفضى الى التوفيق مع العـالم كما هو وتكريس عقلانى للوضـع البرجوازى • انه يرتضى الوضع القائم ، ويعتبر النظام الملكى البروسى تتويجا للتطور الاجتماعى •

ففى نظرية هجل ، رفعت الدولة البروسية الى نظام عقلى ، هو تجسيد وارتقاء للمنطق وتبرير للملكية ونظمها • فالدولة عنده هى منظمة وخالقة المجتمع • هى دولة معقولة ، بكل أنظمتها ووسائلها ، بشكلها البرجوازى •

ومع أن فكرة المجتمـع المدنى بواقعه الاقتصـادى وعلاقات الملكية هى فكرة تقدمية ، مهدت الطريق أمام الجناح اليسـارى من الهجلين فقد أوضـح ماركس ان الدولة ليسـت هى التى تلد المجتمع المدنى ، بل العكس هو الصـحيح • فالدولة لا تحلق فوق مصالح الطبقات ، بل هى التعبير عنها • وما النظام السياسى سوى النظام السياسى للملكية الخاصة • ولهذا انتقد ماركس منهج المضاربة عند هجل ، حين يجعل من الأسرة ومن نظام الملكية ثمرة للدولة وحين يدرس العلاقات القانونية وأشكال الدولة في ذاتها • ان هجل عندئذ يعالج دولة غير تاريخية ، يعالج الدولة خارج اطار التاريخ •

وفيما بعد قام فردريك انجلز بتطوير أفكار ماركس ، وذلك فى كتابه « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » •

فالدولة ليست بحال سلطة ، ولا قوة مفروضة على المجتمع من خارجه • وليست هى واقع الفكرة الأخلاقية وصورة وواقع العقل • انها نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره • الدولة هى التسليم بأن هذا المجتمع قد وقع فى تناقض مع ذاته لا يمكن حله ، واقع أن هذا المجتمع قد انقسم الى صراعات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها • ولكيلا تقوم هـذه الصراعات أى هـذه الطبقات ذات المصـالح الاقتصـادية المتصارعة ، بالتهام بعضها بعضا والمجتمع معها فى نضال عقيم ، لهذا اقتضى الأمر سلطة تقف فى الظاهر فوق المجتمع ، قوة تلطف الصدام وتبقيه فى حدود النظام • ان هذه السلطة المنبثقة عن المجتمع والتى تضع نفسها مع ذلك فوق المجتمع وتنفصل عنه أكثر فأكثر هى الدولة • وهـذه الدولة التى انبثقت من انقسـام المجتمع الى طبقات عدائيـة حرية فى النهاية أن تضـمحل وتذبل وتندثر مع زوال الطبقـات ذاتها •



ومع أن هجل قد تقدم بنظريته عن الطابع الحتمي للعملية التاريخية ، الا أن نظريته تجعل الفوارق القوميــة والعرقية والاجتماعية شيئا يرتكز على الضرورة التاريخية وتمتاز به أمة بذاتها أو جنس بذاته • ومن ثم تتحول هذه الفوارق الى أشياء أبدية لا تتحول ولا تتبدل •

فهذه الفوارق يتطلبها نمو الفكرة التي تعتبر الأمة تجسيدا لها ، ولا يمكن القضاء عليها بين عشية وضحاها بمجرد رغبة عقلية في الاصلاح ـ فالاصلاح يجب أن يتولد من أرضية تقليدية والا أخفق لأنه يصبح تدخلا للحد من قوى التاريخ • كذلك فلا جدوى من المطالبة بالتحرر من هذه القوى • انها دعوى تساوي رغبة المرء في الهرب من وضعه التاريخي الحتمي •

وهكذا تحول الطابع التاريخي للعملية الاجتماعية عند هجل الى قضاء محتوم ، الى نفي للتاريخ نفسه • فكل محاولة لتغيير مجرى هذه العملية بالعنف مقضي عليها سلفا بالفشل ، حتى عندما تكون هذه المحاولة نفسها ضرورة تاريخية •

لذلك تحولت نظرية هجـل الى حركة رجعيـة ، تمثلت فيها اجابة القوميـة الألمانيـة الجريحة على محاولة الفرنسيين فرض مبدئهم الخـاص بالعقل الكوني على العالم • وبالفعل قدمت النظرية الحضـارة الألمانية كبنيان يسمو على ما سبقه من الحضارات • انه يمثل المركب النهائي لهذه الحضارات • ويستتبع ذلك انه لما كانت المرحلة الأخيرة هي بالضرورة أفضل وأكمل اطار سياسي بلغته البشرية ، فانها تتألف من أسمى ذروة بلغتها الحضارة حتى الآن أي الدولة البروسية • وتكون الرغبة في تعديلها عملا مرفوضا من الناحية الأخلاقية ، لأنه يكون موجها ضد الارادة العقلية المتجسدة في هذه الدولة • فضلا عن أنها رغبة غير مجدية ، تضع نفسها في مواجهة قرار اتخذه التاريخ فعلا •

حقا ان نظرية هجل عن الدولة تعالج دولة خارج اطار التاريخ •

ومع ذلك فان هجل هو النظرية الألمانية للثورة الفرنسية • لقد كانت نظريته هي الأمل في تحقيق أمنية ديكارت : أن يصبح الانسان سيدا مستحوذا على الطبيعة • لكن نظرا للتخلف الاقتصادي والتفتت السياسي ، استعصت الثورة في ألمانيا • ولهذا أخذ الألمان يصنعون بالفكر ما يصنعه غيرهم بالفعل • وأنجز كانط وفيختة وهجل على المستوى الفكري ثورة مماثلة لثورة دانتون وروبسبيير على المستوى السياسي •

فؤاد مرسي

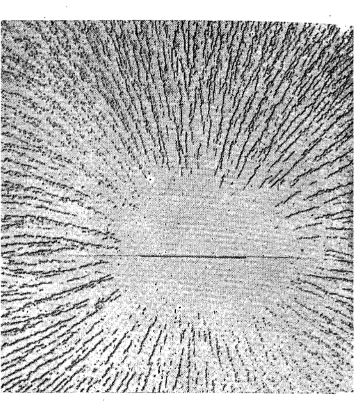


في العصر الحاضر تتناول أكثر بحوث فلسفة التاريخ في الأعم الأغلب طبيعة المعرفة التاريخية، وتحليل الطرائق التي يتبعها المؤرخون ، والموازنة بينها وبين مناهج البحث في ميادين العلوم الاخرى ، وبخاصة العلوم الطبيعية ، وفلسفة التاريخ بهذا المعنى تعد ناحية من نواحي نظرية المعرفة ، **وفي خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم فلسفة التاريخ تناول الحقائق التاريخية في ذاتها ومحاولة استكناه معناها وتبين علاقاتها بعضها ببعض ، والكشف عن الغاية الخفية التي ترمي الى تحقيقها الحركة التاريخية بوجه عام .**

وكانت فوضى الاحداث الواقعة وتنافرها وتأبيها في بعض الاحيان على التفسير المعقول تثير اهتمام الفلاسفة ، وتحدوهم على البحث عن الصلة بين الأحداث التي تبدو في الظاهر متعارضة لاتنم على وجود غاية مفهومة أو خطة مقدرة مرسومة ، ولم يكن في مستطاع بعض الفلاسفة الذين تألق نجمهم وسطعت شهرتهم في ذلك القرن أن يأخذوا التاريخ بظاهره ، والتسليم بان الحركة التاريخية خالية من المعنى ، وانها مجرد أحداث متتابعة بغير غاية ولا هدف ، لان ذلك معناه ان الكون شيء غير مفهوم ، وان الوجود قد يكون عبثا لا طائل تحته ، ولم يكن هذا الموقف يرضى رجلا من طراز هيجل صاحب الكلمة المشهورة « **ان الواقع هو المعقول والمعقول هو الواقع** » ، وكان الخروج من هذا المأزق يقتضى أن يفسر التاريخ تفسيرا فلسفيا يكشف عن المعقولية الكامنة في سير الاحداث التاريخية وتسلسل الوقائع التي تبدو للنظرة العجلى مبتوتة الصلة خالية من المعنى ، وكان هيجل قد تكفل باظهار المعقولية في الطبيعة والفن والدين وسير الحركة الفلسفية ، فكيف اذن يحجم عن الكشف عن اظهار هذه المعقولية نفسها في الحركة التاريخية الشاملة ؟ وقد تولى كبر ذلك هيجل في محاضراته التي ألقاها على طلبته سنة ١٨٢٠ والتي جمعت بعد وفاته وقدمت للطبع في سنة (١٨٣٧ — ١٨٤٠).

علامات الطريق

وفلسفة التاريخ عند هيجل مكملة لفلسفة الطبيعة والفن والدين والسياسة ، ولم يكن هيجل أول من طرق هذا الموضوع ، فقد خاض في لجج بحوثه قبله مفكرون اعلام ، وفلاسفة كبار ، تأثر بهم هيجل وأفاد من أرائهم ، وفي نصف القرن السابق لالقاء هيجل محاضراته في هذا



● التاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح فى الزمان، كما أن الطبيعة تقدم الفكرة فى المكان .

الموضوع كان الالمان قد ألفوه وعرفوه فى بحوث **كانت وهردر وشلنج وفخته** ، وفضلا عن ذلك فان المشكلة الجوهرية التى تناولها هيجل ومن سبقه من الفلاسفة الالمان كانت مشكلة موغلة فى القدم ولها اتصال وثيق بالمعتقدات الدينية ، فان وجهة النظر الدينية تحرص على تسويغ طرائق الله فى تدبيره للكون واظهار حكمته من خلال الحوادث والوقائع العالمية ، وقد عرض لبيان ذلك فلاسفة وغير فلاسفة محاولين اظهار اثر العناية الالهية فى الحركة التاريخية ، وفى اسفار العهد القديم ما يدل على ذلك ، وقد تناول **القديس اغسطين** هذا الموضوع فى كتابه المسمى « **مدينة الله** » وألقى فيه الاسقف بوسويه محاضراته المشهورة، وتناوله الفيلسوف الايطالى فيكو فى كتابه «**العلم الجديد**» (١٧٢٥ ــ ١٧٣٠) وكان تفسير التاريخ على هذا النمط الذى يكشف وجود العناية الالهية فى سير الاحداث التاريخيةمن الحلول التى اطمأن اليها الكثيرون من رجال الدين فى مواجهة مشكلة وجود الشر فى الحياة والتاريخ .

وقد عنى كذلك بهذا الموضوع فلاسفة عهد الاستنارة وتناولوه من زاوية أخرى تؤيد كذلك وجود حكمة فى الحركة التاريخية ، وكانوا مثل رجال الدين حريصين على أن يثبتوا ان الشقاء الذى تكابده الانسانية وما يلم بها فى حياتها الارضية من الكوارث والخطوب لا يذهب عبثا ، وانما يمهد السبيل لمستقبل زاهر ، وحياة أفضل ، تتساوى فيها الاقدار والحظوظ ويعم الخير والسلام .

وقد تناول هذا الموضوع «**كانت**» فى مجلة برلين الشهرية فى نوفمبر سنة ١٧٨٤ وكان عنوان بحثه « **فكرة عن التاريخ العام من وجهة نظر عالمية** » ، ولم يكن كانت معنيا بالتاريخ ، ولا راسخ القدم فى البحوث التاريخية ، ولكنه كان يرى ان التاريخ شديد الارتباط بالفلسفة الاخلاقية ، وقد يسوء الانسان ما تنطوى عليه نفوس بعض الناس من الشرور والآثام ، ومايراه فى الحياة من سخافات وحماقات ، فيطغى على نفسه الشك فى الطبيعة البشرية ، **وقد اراد كانت برسالته الموجزة أن يوضح ان الحركة التاريخية حركة معقولة ، وان تاريخ البشرية لا يستوجب أن يقف الانسان موقف الشك من الطبيعة البشرية .**

وعند **هردر** ــ وكان أكثر تمكنا من كانت فى دراسة التاريخ وأكثر منه تأثرا بالنزعة الرومانتيكية ـ ان الانسان أسمى ما انتجته القوة



الدافعة للحيـــاة ؛ وقد أشار فى كتابه « **أفكار تاريخ فلسفى للانسان** » الى تأثير العـــوامل الجغرافية والطقس فى التـــاريخ ، والى ما بين الشعوب من الفوارق والاختلافات ، وعنده انفهم تاريخ أى قوم من الاقوام يستـدزم أن نضع فى اعتبارنا قبل كل شىء خلفيتهم الجغرافية والجوية، وقد حاول هردر أن يثبت فى كتابه ان الاحداث التاريخية ليست خليطا من الفوضى ، وانما هى خاضعة لقوانين مثـــل الاحداث الطبيعية ، وان المفتـــاح لكل موقف تاريخى موجود فى الظروف والملابسات التى أحاطت به ، ومتى وقفنا على تلك الظروف والملابســـات أمكننا أن نعرف العوامل التى أدت الى حدوث الموقف بالصورة التى نراه عليها ، وازدهار أى حضارة فى رأى هردر يماثل ازدهار الازاهير فى الطبيعة ٠

العقل وحركة التاريخ

وقد كان **هيجل** أشد الفلاسفة المثاليين فى القرن التاسع عشر تأثيرا فى التفكير التاريخى ، وقد كانت فلسفته التاريخية تطبيقا للآراء والافكار لفلسفته العامة التى انتهى اليها بالتفكير المنطقى لا بالبحث فى الطبيعة والتاريخ ، **وعند هيجل ان العقل هو الحاكم المسيطر فى الدنيـا وان تاريخ العالم من أجل ذلك يمثل حركة عقلانية ، وقـد عرض لتـــاريخ الشرق والغرب فى ضـــوء هذه الفكرة ، وقد وجه عنايته الى ما يريد أن يجسده لأنه على حد قوله** « الذى ينظر الى الدنيـا نظرة معقولة تتمثل له الدنيا فى دورها بمظهر معقول» ٠ والطبيعة وهى مسرح التـــاريخ العـــام تجسيد للعقل ، ولو ان مؤثراتها الجغرافية والجوية لا تسيطر على التاريخ ٠

ويرى البحاثة الفرنسى **هنرى سى** Henri Sée ان هيجل يقـــدم لنا مثـلا لخطر اعتماد فلسفة التاريخ على عالم التجريد وعلى المطلق دون اتصال بالتاريخ المعين ، ولكن هيجل فى مقدمته لمحاضراته عن فلسفة التاريخ يقــول ان موضـــوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفى للدنيـا ، وانه ينبغى أن يفهم من ذلك ان المقصود ليس مجموعة من الملحوظات العـــامة الخاصة به التى توحيها دراسة الوثائق ويقصد بها أن تكون وقائعه شرحا لها ، وانما المقصود التاريخ العـام ذاته ، ولكى تكون عندنا من بادىء الأمر فكرة جلية عن طبيعة عملنا فانه يبدو من اللازم أن نبدأ ببيان الطرائق الاخرى فى تناول التاريخ ، ويمكن تنسيقها تحت ثلاثة عناوين :

١ ـ التاريخ الأصلى

٢ ـ التاريخ النظرى

٣ ـ التاريخ الفلسفى



هردر

التاريخ الأصلي

ولبيان النوع الاول يمكن أن نذكر اسما أو اسمين ممتازين يوضحان طرازه المحدد ، ومن هذا الطراز **هيرودوت وتوكوتيدس** وغيرهما من المؤرخين من هذا النمط ، الذين تقتصر أوصافهم فى معظم الاجزاء على الاعمـــال والاحداث وأحوال المجتمع الماثلة أمام عيونهم والتى شـاركوا فى روحها ، وهم يكتفون بنقل ما كان يحدث فى العالم حولهم الى عالم التصور العقلى ، وبذلك يتحول من مظهر خارجى الى تصور داخلى ، وكذلك يصنع الشاعر من المادة التى توافيه بها عواطفه ومشاعره صورة يقدمها لملكة التصور ، وهؤلاء المؤرخون الاصليون يجدون تحت أيديهم وصف الاحداث الذى كتبه غيرهم ، اذ لا يستطيع انسان بمفرده أن يرى كل شىء ويسمع كل شىء ٠٠ وهم يستبعدون الاساطير والاقاصيص الشعرية التى تتعلق بها الامم قبل أن ينضج وعيها وتسمو ثقافتها ، وأمثال هؤلاء المؤرخين يصفون مشاهد لعبوا فيها دورا أو عنوا بمراقبتها ، ولا يتنـاول سردهم للاحداث فترات طويلة ، وهدفهم أن يقـدموا للذين يخلفـونهم صورة للأحداث واضحة وضوح الصـورة التى شاهدوها ، وليس من عملهم اجالة الفكر فى تلك الاحداث لانهم يعيشـونها ولم يرتفعوا فـوق مسـتواها ٠٠ ويقـول هيجل « **ان مؤرخا مثل توكوتيدس قـد عزا خطبا الى بركليز وهى من انشائه ، ولكن هـذه الخطب لم تكن بعيدة عن شخصيته المعزوة اليه ، وهى تبين الاتجـاهات السياسية والاخلاقية السائدة فى عصرها ، ومن أمثلة هذا النوع من التاريخ «المذكرات» وأكثرها يكتبها رجال بارزون**، وقد تكون دائرة اهتماماتهم ضيقة ، والحوادث التى يشغلون بروايتها ليست بذات قيمة كبيرة ولكنها مع ذلك تلقى ضوءا على التاريخ ، مثل مذكرات الكاردينال دى رتز ، واذا كان كتاب هذه المذكرات من الذين شغلوا مناصب سامية ، ووقفوا على دخائل كثير من الامور، فانهم يستطيعون أن يقدموا للتاريخ معلومات قيمة تجلو بعض غوامضه ، وتكشف جانبا من أسراره الخفية٠

التاريخ النظرى

ويقول هيجل ان النوع الثـانى من التـاريخ هو التاريخ النظرى ، ولا يقتصر فيه المؤرخ على رواية أحداث عصره ، وما شـاهده بعينه وكان حاضر أمره ، وانما غرض المؤرخ فى هذا النوع من الكتابة التاريخية أن يذكر تاريخ أمة من الامم ، أو قطر من الاقطار ، والعمل الرئيسى للمؤرخ فى هذه الحـالة هو جمع المادة التاريخية ، ومما له اعتبـار هـام فى أمثال هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادىء التى يشير اليهـا المؤلف ، وتفسيره للبواعث على الاعمـال والاحداث التى يرويها ويصفها ، وطريقته فى سرد الاخبار، وكل مؤرخ يختار له وجهة نظر خاصة، وأسلوبا معينا

فى الكتابة ، وهـــذا النوع من التاريخ النظرى يقترب من التـــاريخ الأصلى حينما يكون غرض المؤرخ عرض الحوليات كاملة ، ومن أمثال هذه الاخبار المجموعة مؤلفات **ليفى وديدور الصقلى** ، وبعض هذه الاخبار المجموعة يقدم صورة للأحداث من الوضوح بحيث يظن القارىء أنه يستمع الى الدين اشتركوا فيها ، ويكاد يراها رأى العين ، ولكن فى أغلب الاوقات يدرك القارىء ان جامع الاخبار ينتسب الى ثقافة مخالفة وعقلية عصر آخر غير العصر الذى يسرد أخباره ، ويروى حوادثه، ويبدو هذا فى كتابات **ليفى** ، فهو يروى على أفواه ملوك الرومان القدامى وقوادهم وقناصلهم خطبا شـــبيهة بالخطب التى كانت تلقى فى عصره ، ويصف لنا المعـــارك كأنه كان حاضرها ، ولكن الملامح التى يصفها تصلح لوصف أى معركة فى أى عصر من العصور ، ويرينا هـذا الفرق بين المؤرخ الأصلى وجامع الأخبار ٠

والنوع الثانى من التـــاريخ النظرى يسميه هيجل « **التاريخ البرجماتيكى**» وهو التاريخ الذى يحاول الافادة من الماضى ، ويتلقى منه الدروس العملية ، ويســتخرج العبر من وقائعه ، ويقول هيجل ان أمثـــلة الفضيلة قد تسمو بالروح ، وتصلح فى تلقين المواعظ الاخلاقية للاطفال، ولكن مصائر الامم والدول واهتـــماماتها وعلاقاتها من الامور المعقدة ، وكثيرا ما ينصح الحكام ورجال السياسة بالاستفادة من دروس التاريخ ، ولكن التجربة والتاريخ كما يرى هيجل يعلماننا انه لا الحكومات ولا الامم قد تعلمت شيئا من التاريخ، فكل عصر له ظروفه الخاصة التى يتبع فى علاجها اعتبـــارات خاصة به ، والمبادىء العامة لا تعين حينما يشتد ضغط الحوادث العظيمة ، ولا فائدة فى هذه الحالة من الرجوع الى الظروف المشابهة فى الماضى ، ولم يكن هناك شىء أكثر سطحية من الرجوع الى أمثلة فى تاريخ اليـــونان والرومان أثنـــاء الثورة الفرنســية ، ولا شىء أكثر تنوعا واختلافا من عبقرية الامم الماضية وعبقرية عصرنا، وقد حاول المؤرخ **يوهانس فون ميلر** أن يقـــدم مجمـــوعة من الحـكم السياسية لتعليم الامراء والحكومات والشعوب ، ولا يعد هـــذا من خـير أعماله٠ ومواد التاريخ النظرى عرضة للتفسيرات المختلفة ، وكثيرا ما يمل القراء هـــذا النوع من التاريخ النظرى ، ويؤثرون قراءة التاريخ الذى يروى الحوادث دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة٠

والنوع الثالث من التاريخ النظرى يطلق عليه هيجل اسم «**التاريخ الانتقادى**» وهو يصـــح أن



يسمى «**تاريخ التاريخ**» ويقوم على نقد المدونات التاريخية ، واصطناع الدقة فى الاطلاع على الوثائق والسجلات ٠

والنوع الرابع من التاريخ النظرى أشد امعانا فى التجريد من النوع الثالث ، ويتناول وجهات نظر عامة ويحاول أن يتعمق الاحداث ، ومن أمثلته تاريخ القانون وتاريخ الفن وتاريخ الدين ٠

التاريخ الفلسفى

والنوع الثالث من التاريخ ، وهو التأريخ الفلسفى ، ويقول هيجل انه لم يكن هناك حاجة الى توضيح ما يرمى اليه النوعان السابقان من التاريخ ، أما هذا النوع الثالث ـ التاريخ انفلسفى ـ فانه فى حاجة الىشرح يسوغ وجوده، ويرى هيجل ان خير تعريف له هو ان فلسفة التاريخ ليست سوى تدبر التاريخ واجالة الفكر فيه ، والفكر فى الحقيقة جوهرى للانسانية ، وهو الذى يميز الانسان من الحيوان ، وحينما نقبل على التاريخ وهذه الفكرة ماثلة فى أذهاننا قد يظن اننا ننظر الى التاريخ باعتباره مادة قابلة لأن نفرض عليها أفكارنا ، فى حين ان عمل المؤرخ يسجل ما كان وما وقع من الاحداث ، ولكن الفكرة التى تسترشد بها الفلسفة فى تأمل التاريخ هى مجرد تصور العقل ، فالعقل هو الذى تساس به أمور الدنيا ، ولذلك يمثل لنا تاريخ الدنيا حركة عقلية ، والعقل هو الجوهر والقوة غير المحدودة ، وهو نسيج الحياة الطبيعية والحياة الروحية ، وطبيعة الروح مكونة من الحرية ، وحرية الروح قائمة على شعورها بالوعى الذاتى، فالروح تشتمل على نفسها وعلى الطاقة التىتمكنها من تحقيق نفسها ، أى أن تبرز عمليا ما هو كامن فيها « **بالقوة** » ، وبمقتضى ذلك يمكن أن يقالعن التاريخ العام انه مظهر وعرض للروح ، وهى تتعرف ما هو موجود فيها بالقوة ٠

وكما تحمل الجرثومة كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها ، كذلك الآثار الاولى للروح تتضمن تاريخها جميعه ، **وأهل الشرق القدامى فى رأى هيجل لم يصلوا الى معرفة ان الحرية للجميع ، ورأوا أن الحرية تتمثل فى فرد ، والحرية فى مثل هذه الحالة تكون عرضة للنزوات والانطلاق بغير كابح ، ولم يظهر الشعور بالحرية الا عند الاغريق ، ولذلك كانوا أحرارا ، ولكن الاغريق والرومان رأوا ان الحرية تكون مقصورة على البعض ولا تشمل البشر جميعهم** ، وحتى أفلاطون وارسطو كانا يذهبان هذا المذهب ٠ ويدينان بهذا الرأى ، ولذلك كان نظام العبودية سائدا فى بلاد اليونان ، وقد أضر ذلك بقضية الحرية ضررا بليغا ٠ ويرى هيجل ان الامم الالمانية تحت تأثير المسيحية كانوا أول قوام أدركوا ان الحرية للناس جميعا ، وأن الحرية هى جوهر الروح ، وقد ظهر هذا الشعور أول ماظهر مقترنا بالدين ، ولكن جعل الحرية من المبادىء التى يؤخذ بها كان يستلزم حركة تثقيفعنيفة طويلة المدى، ومما يثبت ذلك ان نظام العبودية لم يختف حين ظهرت المسيحية ، **وليس تاريخ الدنيا سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولكن ما هى الوسائل التى يتخذها مبدأ الحرية لتحقيقها** ؟ الاجابة عن هذا السؤال تستلزم الرجوع الى التاريخ ، والنظرة الاولى للتاريخ ترينا أن أعمال الناس باعثها حاجاتهم ، وان العواطف والاهواء والميول هىالتى تحركهم ، وقد نجد بين هذه البواعث أهدافا حرة كريمة خيرة ، ولكن اذا نظرنا نظرة عامة نجد ان هذه البواعث النبيلة نادرة قليلة الحول اذا قورنت بالبواعث الاخرى السائدة فى العالم ٠ فارضاء الميول والاهواء واشباع الشهوات هى أقوى البواعث على الاعمال ، ومصدر قوتها انها لا تقيم وزنا للحدود التى تفرضها العدالة وتقرها الاخلاق ٠ وهذه الحوافز الطبيعية أمضى تأثيرا فى الانسان من النظم المصطنعة التىتحاول رد عادية الانسان وكبح شره ٠ وحينما نرى انطلاق الاهواء الجامحة ونتائج عدوانها وشرها ومجانبة العقل التى لا تقترن بها فحسب بل قد تصحب كذلك الاغراض الطيبة والنيات الصالحة ، وحينما نرى الشر والرذيلة والخراب الذى يصيب البلاد المزدهرة ، حينما نرى ذلك كله تملأ رؤية هذا الفساد نفوسنا أسى وحسرة ، ولما كانت تبعة هذا التخريب والهدم تقع على كاهل الانسان والطبيعة منه براء ، لذلك قد يثير تأمل هذه الحالات الارواح الطيبة ، والخطوب التى أصابت أنبل الامم والحضارات وأنقى الناس فضيلة تحرك أعمق العواطف ، وتثير الحزن الذى ليس له ملطف ولاسلوان ، وفى مشاهدتنا لتلك الاحداث المروعة التى لا نستطيع تسويغها أو الفرار من مواجهتها لا نجد سوى اعتبار واحد ، وهو انهذه الاحداث كانت محتومة ، وقضاء مبرما لا دافع له ولا حيلة فيه ، وانه قدر لا يرد ٠

بين الفكرة والعاطفة

ولكن اذا اعتبرنا التاريخ مجزرة يضحى فيها بسعادة الاقوام ، وحكمة الدول، وفضيلة الافراد، فاننا نواجه سؤالا آخر ، وهو ، **ما الغرض النهائي الذى نقـــدم من أجله كل هذه التضـــحيات ؟** ان الفكرة والخصـــائص المجردة مسلوبة القوة ، والقوة التى تحركها وتدفعها الى العمل هى الحاجة والغريزة والميل والهوى ، ولا تعنى الناس بشىء الا اذا كان لهم فيه وجه من وجوه الانتفاع ، ولا يتم انجاز شىء من الاشياء ما لم يكن للقائمين به فائدة تعود عليهم ، ويؤكد هيجل انه لم يتم انجاز شىء عظيم فى هذه الدنيا دون أن يكون للعاطفة أو الهوى والميل أعظم الأثر فى انجازه ، فالفكرة والعـــاطفة هما لحمة التاريخ وسداته ، وتاريخ العالم لم يكن مسرحاً للسعادة ، والايام السعيدة فى تاريخ البشرية خالية الصفحـــات ، والناس تشبع رغباتها وتبقى ما ينفعها ، وتعمل على تحقيق غاياتها الخاصة تبعاً لميولها الطبيعية ، ولكنهم فى خلال ذلك يشـــيدون بنـــاء المجتمع ، ويوطدون أركان انتظام والعدالة ، أى أنهم يحققون شـــيئاً لم يكن يخطر لهم على بال ٠٠ وكأنه يتجاوز نطاق تفـــكيرهم ٠ ولأعمالنا نتائج تجاوز تقديراتنا ، ويبدو ذلك واضحا فى الدور التاريخى الذى تلعبه الشخصيات التاريخية الكبيرة البـــارزة فى تاريخ العـــالم ، **فيوليوس قيصر** كان يخشى أن يفقد مكانته وتهون سطوته ، فعمل على دعـــم نفوذه ، ومكنته انتصاراته من بسط سيادته على أنحـــاء الامبـــراطورية المترامية ، وأن يكون حاكمـــا أوتوقراطيا ، وكان العصر ناضـــجا لقبول هذا النظام ، واستساغة هذا التحول فى نظام الحكم الرومانى ، فلم يكن الامر مجرد كســـب شخصى ليوليوس قيصر ، وانما حقق قيصر خلال سعيه وراء مصلحته الخاصة ما كانت تتطلع اليه روح العصر ويستلزمه الموقف التاريخى ، وهـــذا هو الدور الذى يقـــوم به أبطال التاريخ فى شتى العصـــور ومختلف المواقف والمناسبات ، وهؤلاء الابطال لا يدركون الفكرة العامة التى يعملون على تحقيق رغبتها دون أن يشعروا ، ولكنهم برغم ذلك كانوا رجالا عرفوا مطالب عصرهم ، وعملوا على تلبية هـــذه المطـــالب ، ووقفوا على تحقيقها جهودهم ، وكان أتباعهم وأنصارهم الذين يسيرون خلفهم يشـــعرون بدافع خفى قوى يحفزهم الى السير تحت رايتهم ٠ واذا نظرنا الى مصائر أمثال هؤلاء الابطـــال التـــاريخيين الذين قاموا بتنفيذ ما تطلبته روح العصر فاننا نجـــد انهـــا لم تكن سعيدة ، فهم لم يعرفوا الراحة ، وكانت حياتهم كفاحا لا نهـــاية له ، وكانت العاطفة المستولية عليهم لا تدع لهم فرصة للاخـــلاد الى الهـــدوء والتوقف عن الحركة الدائبة وبذل الجهد المتصل، وحينما يتحقق الهدف الذى تطلبته روح العصر ينتهى دورهم ، وتنقضى الحـــاجة الى وجودهم ، فيموت أحدهم فى ميعة الشباب مثل **الاسكندر المقدونى** ، أو يقتل مثل يوليوس قيصر ، أو ينقل الى سانت هيلانة مثل **نابليون** ، وهؤلاء الابطال يبتغون تحقيق هدف عظيم ، وفى سبيل تحقيقه قد تطأ أقدامهم الكثير من الازهار البريئة، وتحطم فى طريقها أشياء كثيرة ٠

والعاطفة والميل والهـــوى غير منفصلة عن **«الفكرة»** العامة فى تقدمها وتطورها ، وهى تظل كامنة فى الخلف ، وغير معرضة للدفع والجذب والأخذ والرد ، ويســـمى هيجل اثارة الفـــكرة للعواطف والاهواء واســـتغلالها لتحقيق غاياتها **«مكر العقل»** الذى يضـــحى بالافراد فى سبيل الفكرة العامة ، فالأفراد هم وسائلها الى تحقيق غاياتها ٠ وفى تأملنـــا مصير الفضيلة والاخلاق والتقوى فى التـــاريخ قد نميل الى الاعتقاد بأن الصالحين والاتقياء لا تخـــلو حياتهم من الهموم والأكدار ، وان الأشرار المنـــاكيد السيىء النية أحوالهم راغدة ومعيشتهم هانئة ، ولـــكن حينما ننظر الى غاية الوجود نرى ان مواتاة الحظ لبعض الافراد أو اساءته الى الآخرين ليست من الامور الجوهرية ، والذى يثير حنق الناس ويجعلهم غير قانعين بأحوالهم هو انهم لا يجدون حاضرهم صالحا لتحقيق الاهداف التى يعتقدونها حقا ، ويرونها عادلة ، ويوازنون بين الواقع وما يتطلعون اليه، وفى هذه الحالة لا تكون أهواؤهم هى التى تملى عليهم ، ولا الحرص على اشباع الشهوات ، وانما باعثهم العقـــل ونشدان العدالة والحرية ، وقد يدفعهم هذا الشعور الى الثورة بالاحوال السائدة٠

والعقل الذى يتخلل الحركة التاريخية يهدف الى الخير العام ، وكشف الاخطاء فى حياة الافراد والدول أيسر من تبين المضمون الهـــام والقيمة الحقيقية ، وتقدم الناس فى السن يجعلهم أكثر اعتدالا فى اصدار الاحكام ، والشبان يغلب عليهم التذمر ، والاعتدال الذى يرافق تقدم السن باعثة نضج القدرة على الحـــكم على الاشياء ، وليست القنـــاعة بالدون وقبول الواقع ، والتجارب تعلم الانسان التفريق بين الأشياء الجوهرية والأشياء العارضة ، وتعلمنا الفلسفة فى نهاية الشوط ان

العقل العام المقدس ليس مجرد وهم من الاوهام، وانمـــا هو مبدأ حيوى قوى التأثير يتابع تنفيذ مخططه فى تاريخ البشرية العـــام ٠ والفلســـفة تحـــاول تعرف هذه الخطة ، وقد يلحق الفساد الصور والاشكال التى تتخذها الاديان والآداب، ولكنها فى جوهرها غير محـــدودة ولا نهائية ، ويقـــول سوفوكليز فى مسرحية انتيجون « **ان الأوامر العلوية المقـــدسه ليســت ابنة الأمس أو اليوم ، ان وجودها لا نهائى ، ولا يستطيع انسان أن يعرف متى جاءت** » ٠ وقوانين الآداب ليست شيئا عارضا ، وانما هى شىء جوهرى معقول، والهدف الذى ترمى اليه الدولة هو الابقاء على كل ما هو جوهرى فى جهـــود الانســـان واظهاره والاعتراف به ، ولا يحقق الانسان الحرية الا عن طريق الدولة ، والدولةفى رأى هيجل هى الفكرة المقدسة كما تظهر فى عالمنا ، ويظهر فيها هدف التاريخ فى صورة أكثر تحديدا من ذى قبل ٠ والارادة التى تساير القانون هى الارادة الحرة، لانها فى اطاعتها للقانون تطيع ذاتها ؛ فهى من ثم حرة ومستقلة ٠ وحينما يتم تكوين الدولة ، وتخضع الارادة الذاتية لقوانينها يزول الفرقبين الحرية والضرورة ، وتتفـــق الارادة الخاصة مع الارادة العامة ٠ ويرفض هيجل الرأى القائل بأن الانسان حر بطبيعته ، وان المجتمع والدولةيحدان من حريته ٠ والقول بأن الانســـان حر بطبيعته فيه جانب من الحق ، وانمـــا المعنى الحقيقى له هو ان الانسان فيه القدرة على أن يكون حرا ، ولكن على شريطة انمـــاء هذه القدرة واظهارها ٠ وحينما يقال انالانسان حر بطبيعته فان مايتبادر الى الاذهان هـــو أنه يملك الحرية والحقـــوق الطبيعية ، وممارسة هذه الحرية دون أن يعوقها عائق ، ولا يرتفع هذا الادعاء الى مستوى مرتبة الحقائق التـــاريخية ، فمن الصعب أن نعثر على مثل هذه الحالة فى تاريخ البشرية ٠ ويمكن أن نشير بطبيعة الحـــال الى حالة الانسان وهو فى حالة الحياة الهمجية، ولكن الحياة الهمجية تكثر فيها أعمـــال العنف ، وتتسم بالاهواء الوحشية العارمة التى تحد من الحرية ، والحرية لا تأتى الينا منقادة فى يسر تجرر أذيالها وانما يعمل من أجل الحصول عليها ونيلها ، والحـــالة الطبيعية يغلب عليهـــا الاعمـــال غير الانسانية والنوازع المنطلقة بغير كابح ، والمجتمع والدولة يضعانحدا لطغيان الغرائز ؛ ووحشية الميـــول والاهواء ، وكبحها وسيلة من وســـائل الشعور بالحرية والرغبـــة فى تحقيقها ، والقـــانون والآداب من مســـتلزمات المثـــل الأعلى للحرية ، ومن الخطأ الاعتقاد أن وضع حد للنزوات الطارئة والحوافز والرغبات الهدامه يناقض الحرية ، بل علينا أن نرى ان وضـــع هـــذه الحدود والقيود من ألزم ما يلزم لسلامة الحرية ، ولا تتحقق الحرية الا فى ظل الدولة والمجتمع ٠

والمنهج السليم والجدير بالبـحث الفلسفى هو تناول التاريخحينما يبدأ ظهور النزعة العقلية فى الشئون الدنيوية ، وفى هذه الحالة يتحقق وجود العقل فى الوعى والارادة والعمل ، أماحالة الجهالة المباركه اذا راقنـــا أن نطلق عليها هذا الاسم فليست صالحة لتكون موضوعا للتاريخ ٠ وليست الحرية ســـوى الاعتراف بتلك الاشياء الجوهرية العالمية مثل القـــانون والعدالة وجلب الواقع الذى يلائمهما ، وقـــد تمضى الامم حياة طويله الأمد قبل أن تصل الى هـــذا المصير المقدر لها ، وفى خـــلال تلك الفترة قـــد تكون بلغت مستوى من الثقافة ممتازا فى بعض النواحى ، ولكن هذا العصر حسب رأى هيـــجل خارج عن نطاق بحثه ، والعصور التى مرت بالأمم قبل أن يكتب التاريخ والتى ربمـــا كانت ملأى بالثورات والتقلبات والرحـــلات والانتفـــاضات تفتقر الى التاريخ الموضوعى ، لأنها لا تقدم لنا تاريخا ذاتيا أى لا تقدم حوليات ٠ ويشير هيجل الى كتبالهند القديمة وثراء انتاجها الادبى وقوانينها وشرائعها القديمة ، وكل ذلك ملائم لظهور التاريخ ، وهو يرى انه برغم ذلك لم يوجد التاريخ عند الهنود، ويعزو هـــذا الى نظام الطبقات الذى أخذت به الهنـــد ، لأنه يجعل الحقوق المدنية متوقفة على الفوارق الطبيعية ، وللطبقات العليـــا امتيازات محرومة منها الطبقات السفلى ، وقد نجم عن ذلك استبعاد العامل الادبى من الحيـــاة الهندية ومن نظمها الســـياسية ، وكان هذا عقبة فى طريق ظهور الحرية وظهور التاريخ تبعا لذلك، ولايصبح للأمم تاريخ الا بعد أن تكون لها نظم سياسية ٠

التاريخ والحرية

والتاريخ العام يبين تقدم الشعور بالحرية من جانب الروح وتحقيقها نتيجة لذلك ، وكان لهذا التقدم مراحل ، فالفكرة تتخذ صورا متوالية ، كل صورة منهـــا تسمو على الصورة السالفة ، وبهذه العملية ـ عملية التســـامى والتجاوز ـ تزداد تأكيدا وثراء ووضوحا ، ولكل أمةعبقريتها القومية التى تبدو فى مظـــاهر وعيها وارادتها ، وتحمل ديانتهـــا وآدابهـــا ونظمها السياسية

وقوانينا الاخـــلاقية وبراعتها الآلية طابع هذه العبقرية ، والشيء الجوهرى فى التـــاريخ هو الشعور بالحرية ، والاوجه الذى يتخـــذها هذا الشعور بالحرية فى تقدمه وتطوره ٠

وتاريخ الدنيـا يشـــغل مستوى أسمى من المستوى الذى تشغله الآداب ، والآداب خاصة بالأخلاق الفردية وضمير الأفراد وارادتهم الخاصة وطريقة مبـاشرتهم أعمـــالهم ، ولهذا كله قيمته والجزاء المناسب له من العقوبة أو المثوبة ، ولكن الغرض المطـــلق للروح الذى تتطلبه وتحققه ـ وما تريده العنـــاية الالهية ـ يســمو على هذه الالتزامات ، ويعلو على قابلية الاتهـام بالبواعث السيئة أو عزو النيات الحسنة الذى يتعرض له الفرد فى العــلاقات الاجتماعية ، وهؤلاء الذين قاوموا على أسس أخـــلاقية وببــواعث شريفة ما استلزمه تقدم الفكرة الروحية ، أسمى مكانة من النــاحية الاخـلاقية من هؤلاء الذين كانت جرائمهم قد تحولت الى وسائل أعانت الفـــكرة الروحية على تحقيق غاياتها ٠ ولكن فى مثل هذه الثـــورات فان الفريقين يقفان فى حدود دائرة الوجود المتقلب الفاسد ، وأعمال الرجال العظماء وهم «الافراد» فى تاريخ الدنيا تسوغها النتيجة التى كانت محجوبة عنهم ، وعلينـا حينما ننظر من هـذه النـــاحية ألا نجعل المطالب الاخلاقية تتعـــارض مع الأعمـــال الدنيـوية التاريخية ومنجزاتها ، ويحسن ألا نثير فى وجهها التواضع والاعتدال وحب الانسانية والاحتمال والصبر ، وقد يتجاهل تاريخ الدنيا التجاهل كله الدائرة التى تحـوى الاخـلاق ، والتفريق بين الاخلاق والأكاذيب السياسية وما يسجله التـــاريخ هو المجهود الذى تقـــوم به روح الأقوام ، والصور الفردية التى اتخذتها هذه الروح فى مجال الواقع الخـــارجى يمـكن أن يترك تصويرها للتواريخ الخاصة ٠

والتاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح فى الزمان كما ان الطبيعة تقدم الفكرة فى المكان، واذا ألقينا نظرة على تاريخ العـــالم رأينا صورة شاسعة الانحاء للتغيرات والمنجزات ، وعديدا من الأقوام والدول والافراد تتعاقب بغير توقف ولا انقطاع ، وكل مايروق الروح ويشوقها وشعورنا بالخير والجمال والعظمة ـ كل ذلك يجد مايدعو الى ظهـــوره ، وفى كل الاحداث والتغيرات نرى ما يبذل الانسان من جهد ، وما يعانى من شقاء ، وفى كل ناحية نرى أشياء تثير اهتمامنا ، وأشياء أخرى تثير نفورنا ٠

ومنظر الاطلال الدوارس يجعلنا نتأمل فكرة التغير فى مظهرها السلبى ، والسائح الذى يرى أطلال قرطاجنة ، وبقايا آثار بالميرا وبرسيوليس أوروما ، يخالجه التفكير فى سرعة زوال الدول والناس ، ويأسى على فقدان تلك الحيـــاة الثرية المزدهرة ، وهو حزن خالص برىء على ســـقوط ثقافة قومية باهرة ودثورها ، ولكن الاعتبار الآخر الذى يقترن بفكرة التغير هو **ان هذا التغير بما يتضمن الانحلال والتدهور فانه كذلك يحتوى على ظهور حياة جديدة ، وكما ان الموت قد ينبعث من الحيـــاة ، فكذلك الحياة قد تنبعث من الموت .** وقد عرف مفكرو الشرق هـــذا المفهوم العظيم ، وربمـــا كان هو أســـمى ما فى معـــلوماتهم الميتـــافيزيقية ٠ وجوهر الـــروح هو الحركة والنشـــاط ، وبه تتحقق امكانياتها ، وتصبح موضوعا لذاتها ، وهى تتأمل ذاتها كأنها وجود موضـــوعى ، وكذلك شأن روح الامم فان لهـا خصائصها المعينة التى تبدو فى صورة العبادة الدينية والعـــادات والنظم والقوانين السياسية والحوادث والانجازات التى يتكون منها تاريخها، والأمم بأعمـــالها ، ويفرق هيجل بين روح الامة المثالى وروحهـا الواقعى ، فالروح المثـــالى للأمة اليونانية يبدو فى مؤلفات سوفوكليزوارسطفانيز وتوكوتيدس وافـــلاطون ، لان فى هؤلاء الافراد أدركت الروح اليونانية نفســـها ، وتتميز هذه الروح المثالية من الروح الواقعية ٠

وكان هيجل يعتقد أن عرضه للتاريخ قـد جعله محقا فى تحدثه عن التاريخ مقترنا بالاشارة الى الحرية العقلية ، وتاريخ الدنيـــا فى تقديره ليس شـيئا سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولا يشعر الانســـان بوجوده الروحى الا بممارسته للحرية ، ومصير الانسان فى التاريخ متوقف على معرفته بالخير والشر ، وقدرته على أن يريد الخير أو يريد الشر ، والحرية فى المســـتوى الوضيع نزوة من النزوات ٠ وانما تظهر قيمتها الايجابية فى القانون والآداب والحكومة ، ولا يعنى هيجل فى التاريخ كثيرا بالافراد وهو يقول « **فى تاريخ العـــالم الافراد الذين نتعـــامل معهم هم الاقوام والجماعات والدول** » ، ولا تتحقق حرية الافراد الا فى الدولة التى تتضمن مشاركتهم فى أهداف تسمو على مصالحهم الشخصية الخاصة ٠

وكثيرا ما وجه النقد الى هيجل لقوله ان المطلق قد وصل الى تحقيق هدفه فى الحكومة البروسية التى عاش فى ظل سلطانها ، ولقوله المسرف « **ان أوروبا هى على الاطلاق نهاية التاريخ** » • ولكن أمثال هذين الرأيين لا ينتقصان من صحة رأيه القائل ان التناقض والتغلب عليه هما سبيل التقدم الى حياة روحية أرحب وأسمى• وللدين عنده أسمى مكانة فى النشاط الروحى ، وهو يقول « **فى الدين تسمو الروح فوق حدود الزمان والوجود الارضى وتصبح شاعرة بالروح المطلق ، وفى هذا الشعور بالكائن الموجود بذاته تنبذ كل مصالحها الفردية** •

ويقول هيجل « كان من المألوف حينا من الزمن اظهار الاعجاب بحكمة الله فى الحيوانات والنبات والاحداث المنعزلة ، فاذا كان من المسموح به ان العناية الالهية تظهر نفسها فى مثل هذه الاشياء وأشكال الوجود فلماذا لا تظهر هذه العناية الالهية كذلك فى التاريخ العام ؟» وتاريخ الدنيا بكل مافيه من مشاهد متغيرة وأحوال متقلبة هو تقدم الروح وتطورها ، وهذا كما يرى هيجل هو الذى يسوغ وجود الله فى التاريخ •

ولم يكن رأى هيجل فى المسيحية يتفق اتفاقا تاما مع اللاهوت التقليدى ، ولكنه رأى أنها تشمل مذهبا جديدا هو بمثابة محور يدور حوله تاريخ العالم • وهو يمثل نقطة البدء فى التاريخ وهدف التاريخ ، وسقوط الانسان فى الخطيئة معناه ان الانسان قد أصبح شاعرا بنفسه بوصفه فردا ، والاصرار على انفصال الانسان عن الله هو الشر •

وقد دخل الشقاء التاريخ ليكون أداة لايجاد الاتحاد بين الانسان والله • ويعلق **كولنجوود** فى كتابه عن فكرة التاريخ على قول هيجل « **ان التاريخ كله تاريخ الفكر** » بقوله «الاعمال البشرية فى المدى الذى تكون فيه مجرد احداث لايستطيع المؤرخ أن يتفهمها ، واذا تحرينا الدقة فاننا نقول انه حتى قد لا يكون متأكدا من وقوعها ، فهى لا تكون قابلة للمعرفة عنده الا بوصفها تعبيرا خارجيا عن الأفكار ، ومثال ذلك اذا أردنا أن نعيد تكوين صورة لتاريخ صراع سياسى كالصراع الذى نشب بين أباطرة الرومان فى القرن الاول ومعارضة السناتو ، فان على المؤرخ أن يبحث كيف تصور الفريقان الموقف السياسى كما كان حينذاك ، وكيف عملا على تطوير الموقف ، وعليه أن يتعرف أفكار الفريقين السياسية فيما يختص بحاضرهما وفيما كان يختص بالمستقبل الممكن، وقد كان هيجل على حق فى رأيه ، فليس عمل المؤرخ أن يعرف ما عمله الناس ، وانما عمله هو فهم ما جال فى تفكيرهم » •

وقد تكون هناك صعوبة فى موافقة هيجل على رأيه فى ان الدافع العتيد فى الحركة التاريخية هو العقل ، ويعلق كولنجوود على ذلك بقوله ان هيجل يقصد بذلك ان كل مايحدث فى التاريخ يحدث بارادة الانسان ، وارادة الانسان ليست سوى فكر الانسان معبرا عن نفسه بالعمل فى الخارج ، فاذا قيل ان الفكر الانسانى فى الأغلب أو بوجه عام بعيد عن أن يكون معقولا فان هيجل يرد على ذلك قائلا ان هذا خطأ ، وباعث التورط فيه هو التقصير فى فهم الموقف التاريخى الذى تتم فيه عملية التفكير ، فالتفكير لا يحدث أبدا فى فراغ ، وانما يقوم به على الدوام انسان فى موقف محتوم ، وكل شخصية تاريخية فى كل موقف تاريخى تفكر وتعمل بالتفكير العقلى الذى يفكر به انسان فى ذلك الموقف ويعمل ، ولا يستطيع انسان أن يفعل أكثر من ذلك • والانسان يفكر بعقله ولكنه فى الوقت نفسه متأثر بعواطفه ، ولا يستطيع أن يعمل بالعقل وحده ولا بالعاطفة وحدها ، فعواطفه عواطف انسان له عقل وعقله عقل انسان له عواطف ، وبدون العاطفة لا يوجد عقل ولا عمل ، فاذا قلنا ان تاريخ الانسان يبدو كمعرض لعواطفه فان هذا لا ينفى ان العقل مسيطر على هذا التاريخ، والعقل يتخذ العاطفة وسيلة لتحقيق غاياته ، والحركات التاريخية لا تحدث عرضا ، وانما هى نتيجة محتومة لمقدمات منطقية •

على أدهم

التاريخ والشعور بالحضارة

د . حسين فوزى النجار

لم يكن هيجل اول من خاض في فلسفة التاريخ ووضع لها القواعد والاصول فقد سبقه غيره ولحق به غيرهم وما زال الميدان مجلى لكل باحث وناقد وصاحب فكر وفيلسوف بل ولكل عالم يرى أحداث التاريخ مما يخضع لقوانين الحركة والمادة أو من يحاول أن يجعل من التاريخ علما خالصا تحكمه قوانين ثابتة ان لم يكن لها ثبات قوانين الفيزياء والرياضيات فلا أقل من ان تحكم سير الاحداث .

ان هيجل يقف طرفا فى فلسفتين متعارضتين أن لم تكونا متناقضتين، هما اللتان تحكمان الفكر المعاصر وتسودانه بما انتهيا اليه من تأثير ساد حياة المجتمع والدولة فى السنوات المائة الاخيرة . فقد أثرت فلسفة هيجل فى المجتمع الالمانى وكانت تعبيرا صادقا عن النزعة البروسية فى عبادة الدولة ، تلك النزعة التى تمتد بجذورها الى ما طبعت عليه الشعوب التيوتونية من ولع بالنظام والواجب وتعلق بالعقل وتوقير التقاليد والمحافظة على القديم وتمجيد الدولة مع قدرية لم تشذ في عبادة « أو دين » عما صارت اليه فى المسيحية .، كما سادت الماركسية وهى نقيضها فى حمى الدولة وبتأييدها مجتمعا بشريا هائلا يخوض كفاحا مقدسا للسيادة على العالم .



فاذا كانت الهيجلية ولا أقول المثالية قد تهاوت بما انتهت اليه الدولة فى ألمانيا وبما انتهى اليه المجد البروسى فانها باقية ك فكر ما زال ينشد الايمان واليقين فى عالم قد طحنته المادية الممزقة والالحاد الجارف لا في المثل القديمة ولكن بحثا عن قيم جديدة يتواءم فيها

● التاريخ الإنسانى تاريخ الفكر، فإن المؤرخ لا يتناول الواقعة فى حقيقتها المجردة، ولكنه يتمثل الحوافز والأفكار التى تدفعها وتحفزها، فالحياة الإنسانية حياة مفكرة.

الفكر والواقع والروح والمادة والدين والعلم وهو ما يمثل أزمة الحضارة المعاصرة بما تعانيه من شك وتمزق وضياع.

ولعل هيجل لم يكن النموذج الذى يبتغيه عصره وان صدر عن الفكر الالمانى وكان مثالا للنزعة البروسية فقد كان نيتشه اقرب منه اليها، وان ترك معالم فكره المؤثر على صفحة القرن التاسع عشر فقد كان من الفلاسفة من كان أكثر منه تأثيرا فى تيار عصره، الا انه عبد الطريق لماركس ولفلسفته التى قوضت النظرة القديمة الى التاريخ والمجتمع. كما ربط بين الذات والموضوع برباط دقيق، وجعل من التجربة الانسانية ملهما فذا للفكر. ومهما لجت الحملة على فلسفته فى عنفها حتى قيل على لسان معارضيه أنه أسوأ ما ند عنه الفكر الفلسفى، سيبقى علما من أعلام الفلسفة المعاصرة وسيبقى فكره باهرا أخاذا قويا فى التأثير على تيار عصره والعصور التالية له.

وقد لا نبتغى من الفيلسوف الكمال أو الوصول الى كنه الحقيقة التى يرضى عنها الناس جميعا، وانما يكفينا منه ان يجوس فى ثنايا الوجود ليهدينا الى الطريق أو يفتح لنا بعض مغاليقه ويكشف لنا عن بعض سره، وقد غذانا هيجل بنظرة الى الفكر والوجود ليس لها من الجدة فى كليتها بقدر ما فيها من جدة فى جزئياتها، ولئن غلا فى فلسفة التاريخ فلانه كان ينشد حقيقة المعرفة فى ذاتها وليست الحقيقة التى تخفيها المعرفة ولان الظاهرة التى شغلت تفكيره الفلسفى هى الحياة الانسانية فى تاريخها المحتدم بالصراع الذى يعكس نتائجه على أحداثها ووقائعها المتغيرة، حيث يتواءم الفكر مع الواقع أو يمتزجان معا فى كل واحد. **فالحياة الانسانية كما يرى هيجل لا تتطور تطورا عشوائيا او عفويا وانما هى تعبير عن حركة عقلية ينسجم فيها الفكر والواقع ويتحدان معا فهى الذات والموضوع فى آن واحد وفى أكمل صورة لهما فى الوعى حيث يتصل النشاط دائبا للالمام بالحقيقة، فالوعى هو مركز النشاط الفكرى المتجدد ونبعه الفياض والحقيقة هى الكل اللامتناهى الذى نبتغيه ونسعى اليه وهى الحياة فى اتساعها وشمولها وابهامها الذى يستعصى على كل فكر، فاننا لو أحطنا بها لانتهت غايتنا منها وكان فيها فناؤنا، فحيث يبدو عجزنا عن الالمام بهذا الكل اللامتناهى تبقى جذوة التأمل المبدع الخصب حية فينا.**

ففى فلسفة هيجل يرتفع ما هو موقوت فى الزمان الى ما هو أزلى حاضر فهو جزء من الكل فى معناه، وذلك هو الجانب الطريف فى نظرته الى المطلق حيث ينحدر اللامتناهى فى صورته المادية المحسوسة الى المتناهى المحدد فى الزمان على صفحة التاريخ فالفكرة المطلقة ممثلة فى الحقائق السياسية تبدو واضحة فى تمجيده للدولة فى بروسيا.

الفكر المطلق وحركة التاريخ

وفلسفة التاريخ عند هيجل هى الصورة المنطقية لفلسفته العامة حيث تحقق الفكرة ذاتها فى المجتمع الانسانى بأكمل مما تحققها فى عالم الطبيعة باتساق الفكر

مع الواقع واتحاده معه اتحادا يبدو فيه العقل مسيطرا على العالم متحكما في تطوره ومحددا له . ومادام الفكر المطلق فى تطوره هو الذى يصنع التاريخ الذى يسفر فى أحداثه عن العوامل الجوهرية للمراحل التى يقطعها الفكر ولا يعدو كونه انعكاسا لحركته فقد اخضع التاريخ لمنطق الجدل الذى اخضع له الفكر فمن العسير أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلا مجردا على طريقة كانت وانما نتلمسه عميقا مشبعا بالعلم والفهم والاخلاق والدين والقانون والفلسفة والاداب من خلال التجربة الانسانية ومن العسير أن نصل اليه فى نطاق السلبى أو المحدود فى فلسفة « فختة » و « شلنج » وان ظنا أنهما قد بلغا المطلق ، وانما نصل اليه بالتفكير الايجابى الممثل فى الفكرة وبنائها الجدلى حيث يقوم البناء الكامل للثقافة بكل جزئياتها من علم الى فن الى أدب وتاريخ ودين وكل ما يقوم عليه بناؤها العام حيث تكشف كل منها عن قانون الفكرة فى مرحلة معينة من مراحل تطورها وهى على تمايزها فى صورتها الفردية المستقلة تنطوى على المطلق الذى يعى ذاته كفلسفة وان افصح لهيجل عن ذاته فى الحاضر الازلى للتاريخ وما صاحبه من تطور الحالة العقلية فكل ما هو تاريخى فهو واقعى ومتفق مع العقل وبهذا ابتعد هيجل عن رومانسية « هردر » الحالمة الى ما دعاه « رومانسية فلسفية » كما ابتعد عن نظرية « ارسطو » التى ترى ان الحقيقة والفكر لفظان مترافان فليس فى فلسفة هيجل أى مكان لصور ميتافيزيقية تمثل جوهر الفرد ولا أساس فيها للمبدأ الفردى الذى عده الارسطيون أساسا لكل ظاهرة مفردة فى العصور الوسطى فالمحدد المحسوس هو الذى يعده هيجل حقيقة أو مشكلة حقيقية فلا تعنى الميتافيزيقا فى فلسفته المعرفة الخفية وانما تعنى الوحدة الكاملة التى لا تعتمد على شىء خارج عنها فهى لا تجيز فكرة « الخارج » ولا تقبلها وانما هى كل شيء على الاطلاق حتى ليمكن تسميتها بالوحدة « المطلقة » وتعنى الكل التام المتسق المتحرر من التجريد النظرى ، وحتى يحول هيجل دون أى لبس يعلق بها فى شمولها وانتظامها لكل شىء فانه يسميها « الروح Giest » وهى لا تعنى شيئا ميتافيزيقيا وانما تعنى الوحدة التى تنطوى على كل ما هو فردى وفى نطاقها يحقق كل كائن ذاته فالروح هى الكائن المطلق ولما كانت تعتمد على ذاتها «فانها تمثل التدفق الازلى للمعرفة فى كفاحها وارتدادها الى ذاتها وبهذا تمثل فلسفة هيجل الوجود وهو يمارس تجسيد نفسه تجسيدا كاملا او مطلقا يتحرر فيه من الواقع المباشر الى جوهر الواقع فيبدو حركة دائبة متغيرة ومتطورة لا تتفق مع المنطق الثابت وتستعيض عنه بمنطق الجدل وهو منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تعديله وتطويره فان تقرير الروح لذاتها معناه انتقال حالة التوتر فيها الى نقيضها : الوضع ونقيضه والتأليف بينهما وهذا هو معنى الديالكتيك أو الجدل وهو لا يعنى عند هيجل الاستدلال وانما يعنى بوجود الأشياء لا من حيث هى فى وجودها ولكن بنقلها من نطاق المحدود الى نطاق المطلق فى الروح أو الفكرة ويغدو المنطق على يديه ميتافيزيقا لها معناها الخاص ويصبح تحقيقا للمعرفة كلها فالميتافيزيقا التى تنشد بالمعرفة أو الحدس حقائق وراء المعرفة لا مكان لها فى فلسفة هيجل حيث ينشد المعرفة فى ذاتها لا الحقيقة التى تخفيها المعرفة .

وحين يتعسر الجدل فى مجال الطبيعة ويتعذر عليه تحقيق التصور فيها يصمها بأنها انحراف للفكرة أو تجسد خارجى لها فى صورة أخرى غيرها يعدها نفيا للفكرة ونقيضا لها ، فالطبيعة فى غرابتها للعقل لا تخضع له وتخضع للمصادفة اللاواعية أو الآلية أو الغريزية فى كل ما ينالها من تغير فليس التغيير فيها من فعل الارادة التى تجعل منه واقعا عقليا معقولا كما هو فى الحياة الانسانية ولكن الطبيعة وان بدت متباينة مع الفكر مختلفة عنه فانها فى جوهرها تتسق مع العقل القادر على استيعابها ونراه لا يعنى من الطبيعة بغير السمات التى تنم عنها ويصل بذلك الى رأى فى العلوم التجريبية التى تزودنا بالخامات التى يصوغها ويشكلها العقل فحسب وهو أسمى من المادة وعلا منها شأنا .

المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ

ويقوم منطق الجدل عند هيجل على اعتبار ان ما هو عقلى فهو واقعى فنراه يحمل على الفلسفة العقلية الخالصة التى تبحث عن قوانين الواقع فى الفكر البحت المنعزل ولا تعنى بالواقع المشخص كما يحمل على الفلسفة التجريبية التى تفتعل ملامح الواقع العقلية وتقصرها على المحسوس المحدد ، ومع مالها من فضل على النظرة الوهمية فى التجريب والاستقراء فانها باقتصارها على المحسوس والمباشر قد بددت جهدها واضاعته هباء فالواقع عنده ليس هو المجرد الجامد وانما هو حركة حية دائبة متصلة ومستمرة بفضل الفكر يعبر فيه المنطق بكل ما فيه من حيوية فى هذا المضمار عن حركة الافكار فى واقع ينبض بصخب الحياة يبدو فيه المتناقض ايجابيا بناء قادرا على تطوير الواقع بما يند عن الشىء ونقيضه من ظهور شىء جديد يؤلف بينهما وهذا الشىء الجديد الذى يؤلف بين النقيضين ويؤدى الى نقيض آخر هو الذى يمد منطق الجدل بالحيوية والقدرة على التطور والارتقاء .

وحيث يتعسر الجدل فى مجال الطبيعة فانه يمضى قدما فى مجال التجربة الانسانية الممتدة على مدى الزمن ويبلغ كماله فيها بالاتحاد الوثيق بين الفكر والواقع مسلما بأن العقل هو الذى يحكم العالم ويحدد تطوره فالتاريخ فى

نظره تجسيد للانسان فى وجوده الأزلى وفى ذاته المطلقةحيث تبرز وقائع التاريخ العوامل الجوهرية التى تنم عن المراحل التى يقطعها الفكر ويبدو الاتساق بينهما متعادلا ليفصح عن العوامل العقلية للجدل الهيجلى فى الانتقال من مرحلة تاريخية الى اخرى وهو الانتقال الذى يكشف عن الاستمرار فى جوهر التاريخ ويضفى عليه حيوية جذابة لا نراها فى فلسفة الوضعيين الجامدة وان كانت أقرب الى الدقة التاريخية منها .

وقد لا يتسنى لنا تقييم فلسفة التاريخ عند هيجل ما لم نزن علاقة الفلسفة بالتاريخ واختلاف النظرة بين الفلاسفة اليهوبينهم وبين المؤرخين المنهجيين أو مؤرخي الوقائع فى تقدير العلاقات التى تحكم مجراه وتقويم الأثر الناجم عن التحام الفكر الفلسفى بالفكر التاريخى فى النظرة الكلية لمسيرة الحضارة وفى النظرة الجزئية لتفسير الواقعة التاريخية فلم يكن هيجل أول من ولج هذا الميدان ــ كما قلنا ــ ولم يكن أول من صاغ لنا فلسفة للتاريخ وان صاغ لنا نظرة الى التاريخ تجذبنا اليها وتحملنا على دراستها بما تنطوى عليه من جدة وحيوية وان لم نتفق معه فى كل ما جاء بها كما لايتفق معه كل من جاء بعده سواء فى منحاه المثالى أو فى منحى غيره المادى .

وكان «فولتير» أول من صاغ هذه العبارة ــ فلسفة التاريخ ــ فى القرن الثامن عشر وان قصد بها التحليل النقدى للتاريخ . ثم تلاه هيجل فى أوائل القرن التاسع‌عشر فى كتابه « **محاضرات فى فلسفة التاريخ** » وقد ألقاها لأول مرة خلال عامى « ١٨٢٢ ــ ١٨٢٣ » ونشرت بعد وفاته وتناول فيها التاريخ ككلية عامة وكان التاريخ وتفسيره مدخله الى الفلسفة فاتجه الى تاريخ الأديان والى دراسة العلاقة بين المسيحية واليهودية وبينها وبين الفكر الدينى فى اليونان القديمة وكتب سيرة المسيح ورسالة عن علاقة الدين الوضعى بالدين العقلى وكان تأثير الدين فى حياة الامم الاجتماعية والسياسية محور دراسته التاريخية ومنها اتجه الى علم الاقتصاد والاخلاق وانتهى بدراسة العلوم الطبيعية والفيزيائية فاتسمت دراساته بالطابع الموسوعى الذى تميز به على غيره من الفلاسفة .

واتخذت فلسفة التاريخ معنى آخر عند الفلاسفة الوضعيين فاتجهت الى الكشف عن القوانين العامة لتطور الأحداث التاريخية والعلاقات التى تحكمها وارتكزت على « **تعويذة الوقائع** » وقالت بالتحقق من الوقائع لتكون أساسا لاستقراء النتائج مما لازم النظرة التجريبية للتاريخ التى سادت الفلسفة البريطانية وتوامت معها تماما من «**جون لوك**» الى «برتراندرسل» ، وكانت‌اتجاهاجديدا فى‌الفلسفة‌التاريخية يفترض الفصل التام بين الذات والموضوع فى المعرفة فالوقائع تصدم المشاهد من الخارج حية مستقلة عن الوعى فيستقبلها استقبالا سلبيا يتلقى فيها المادة الأولية ثم يتفاعل معها ، ويحدد « قاموس اكسفورد » انفصال العمليتين فيعرف الواقعة بأنها « مادة أولية للتجربة متميزة عما يستخلص منها » وهو ما يسميه «**ادوارد كار**» « النظرة البديهية الى التاريخ » حيث يتمثل التاريخ فى قالب جامد من الوقائع المحققة مما يتيسر للمؤرخ فى الوثائق والمحفوظات . وهى النظرة التى يعبر عنها « س . ب . سكوت » اللسان الناطق بسياسة حزب الاحرار الانجليزى بقوله « الوقائع مقدسة والرأى حر » وتعنى التحقق من الواقعة وصحتها قبل المخاطرة بالتفسير .

ولكن هل تعنى صياغة عبارة «**فلسفة التاريخ**» بداية البحث فى هذا المضمار بحيث توحى بأن ما قبلها من ألوان التفكير التاريخى لا تحتوى مضمونا فلسفيا للتاريخ ؟ وتبدو الاجابة على هذا السؤال عسيرة لا نصل فيها الى اتفاق‌مرض ما لم نعرف مدلول هذه العبارة ومعناها العام ثم ما تعنيه عند من تناولوها ممن ذهبوا فيها مذهبا أو آخر وهل ند التفكير التاريخى عند المؤرخين المنهجين عنها دون أن يشيروا اليها فاصبح لزاما علينا أن نعرض لها عرضنا لمدلولها فى اطارها الفلسفى المحدد .

وقد عرفنا ما تعنيه هذه العبارة عند كل من فولتير وهيجل ممن قصدوها مباشرة الا ان النظر الى التاريخ والتفكير الفلسفى فى التاريخ قد سبق فولتير وهيجل مما نعده فلسفة للتاريخ كما عناها كل منهما ، لهذا رفض «**كولنجوود**» أن يأخذ بمفهومها كما رفض مفهوم الوضعيين وقال ان استعماله لهذه العبارة يختلف عن كل هذا . ثم يعرض فهمه لمدلولها وان وضع لها تفسيرا قاصرا قد لايستريح اليه كل من يقدرون جهده فى هذا الميدان حين مال الى الجزئى دون الكلى والى المحدود دون المطلق وان كانت فكرة المطلق فى التاريخ مما تبدو هى الأخرى فجة عميقة وجعل للفلسفة التاريخية كيانا مستقلا بذاتها وان كان استقلالا نسبيا بوصفها مشكلة تدرس بأسلوب خاص وتتطلب علاجا خاصا لأن الفلاسفة التقليديين لم يعرضوا لعلاجها كما يجب ان تعالج بمعزل عن غيرها من المشاكل ما دامت القاعدة السارية أن الفلاسفة تنفى ما لا تستطيع اثباته أو اقامة البرهان عليه وحتى يتسنى للفلسفة التاريخية أن تقيم البرهان على حقيقة المعرفة التاريخية فانها يجب أن تكون بمعزل عن الفلسفات التقليدية « **فالمؤرخ » يدرك الماضى بوصفه شيئا قائما بذاته كان يقول ان واقعة هى كذا قد وقعت فى زمن يثبته ويحدده والفيلسوف لا يعنى بالوقائع فى كيانها المحدد الخاص ولكن كوقائع يعرفها المؤرخ فيتساءل عن الأسس التى تقوم عليها معرفة المؤرخين بهذه الوقائع بصرف النظر عن نوعها وزمان وقوعها أو مكانه .**

وقد أدت وفرة البحوث التاريخية الى نمو المعرفة التاريخية وبالتالى الى نشأة فلسفة للتاريخ كما أدى قيام

العلوم الطبيعية الى قيام نظرية فلسفية كانت وليدة التفكير العلمى توضت الثقة فى منطق القياس وأحلت محله أساليب الاستقراء الحديثة «لديكارت وبيكون» ، وهو نفس ما حدث فى ميتافيزيقا الدين حين تمخضت عن تفكير جديد فى تنسه الله فاله سينوزا هو الاله الذى صورته الفلسفة الدينية للعصور الوسطى مغلفا بالتفكير العلمى للقرن السابع عشر، فلم تنفصل فلسفته عن النظرة العامة للفلسفة ولم تنعزل عنها وانما سرت اليها والفت منها فلسفة متكاملة قوامها الروح العلمى **فاذا كانت المعرفة التاريخية قد ادت الى نشأة فلسفة للتاريخ فان هذه الفلسفة لن تكون بمعزل عن الفلسفة بمعناها العام وتكتسب فلسفة التاريخ بهذا صورة اشمل واعم من صورتها التاريخية الضيقة ٠**

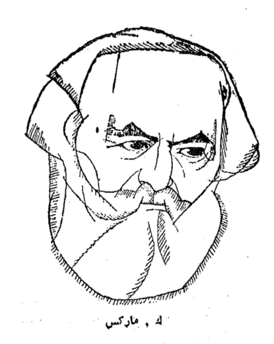
تاريخ فلسفة التايخ

فاذا كان **فولتير** هو أول من وردت على لسانه عبارة « فلسفة التاريخ » فان أول من ولج هذا الميدان فى رأى البعض هو الفيلسوف الايطالى «**فيكوى** » فى النصف الاول من القرن الثامن عشر بكتابه «العلم الجديد» وان ردها آخرون الى «سان أوغسطين» فى « مدينة الله» وان كان من حقنا ان نردها الى المؤرخ العربى « **عبد الرحمن بن خلدون** » فى المقدمة حيث يقول فى تعريف التاريخ : « اذ هو ظاهر لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الألى تنمى فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بهـا الأندية اذا خصها الاحتفال ، وتؤدى لنا شان الخليقة كيف تقبلت بها الاحوال ٠ واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات الحية ، ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق ٠ »

الا أن ظهور فلسفة التاريخ كموضوع مستقل كان على يد « **هردر** » وبدأت بنشر كتابه « **افكار للتاريخ الفلسفى للانسانية** » عام ١٧٨٤ ، ثم بظهور محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل بعد ذلك بنصف قرن عام ١٨٣٤ ٠

وكان هدف الدراسة ادراك مسيرة التاريخ ككل لاثبات الوحدة التى تربط دقائقه واحداثه الكلية التى تغلف مسيرته برغم ما فى وقائعه من تفكك وفى أحداثه من انحراف ، فاذا ادركنا خطته الكلية عرفنا الجزئيات الدقيقة لسير الوقائع وأدركنا انه عقلى فى مسيرته ٠

وبدت فلسفة التاريخ فى هذا الاتجاه باعتبارها بحثا نقـديا فى خصائص التفكير التاريخى وتحليلا مقارنا لبعض الوسائل التى يأخذ بها المؤرخون كما يقول : **«و.ج.وولش»**



ك ، ماركس

وقد أراد يبتدع نظرة جديدة للتاريخ عدها بمثابة فلسفة للبحث التاريخى أكثر منها فلسفة للتاريخ ـ وان لم يعترف لذلك ببعض الوسائل التى تتبع فى ميادين أخرى أخصها العلوم الطبيعية ـ بدت وكأنها جانب من فرع من فروع نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا ، الا أن ما أولع به أولئك الذين تناولوا هذا الموضوع بوضعه فلسفة للتاريخ فى القرن التاسع عشر ـ كما يقول وولش ـ كان شيئا مختلفا عن ذلك تماما فقد كانت تعنى بموضوع التاريخ كحقائق مقررة وليس التـــاريخ كاتجاه للأحداث فكانوا يقومون بتفسير الاتجاه الرقعى للأحداث الذى يكشف عن نمط معين من التعقل حين بدأ الرباط الذى يربطها عرضيا لا يخضع لقاعدة ، خاليامن التعقل وهو ما عدوه مستحيلا استحالة جوهرية فى عالم شب مع هيجل **على اعتبار ما هو واقعى فهو عقلى وما هو عقلى تهو واقعى فكانت «فلســـفة التاريخ نظرة تأملية فى تفاصيـــل الوقائع التاريخية وهى بذلك اقرب الى الميتافيزيقا منها الى نظرية المعرفة ، وكانت فلسفة التاريخ عند هيجل نفسه بعض هذا النسق المفهوم واخذت بذلك مكانها الى جانب فلسفة الفن والطبيعة والدين والسياسة مما يخضع للتعميم الفلسفى .**

ولم يكن هذا النسق من فلسفة هيجل للتاريخ جديدا على الفكر الالمانى فقد ولجه **هردر وكانت وشلنج وفخته** من قبل مع اختلاف فى النظرة الا أن نظرتهم كانت مما تأثر به هيجل دون شك ثم أن ما أثار هيجل وهؤلاء الفلاسفة كان قديما تماما اعترف به هيجل نفسه فى ختام محاضراته بقوله : « ان تاريخ العالم بكل صوره المتغيرة التى تبدو فى حولياته ، ما هو الا عملية للتقدم وتمييز للروح وهذه هى الثيوديقيا Theodicaea الحقـــة ، أى تبرير وجــــود الله فى التاريخ وهو ما سعى اليه اللاهوتيون بتبرير طريق الله للانسان وبمعنى آخر تفسير التاريخ بما يتفق والعناية الالهية التى ترعى الانسان فى كل خطاه ، وكان هذا التبرير هو الغاية التى سعى اليها « سان اغسطين » فى « مدينة الله » وبوزويه فى كتابة « مقـال عن التاريخ العالمى » عام ١٦٨١ وفيكو فى « العلم الجديد » عام ١٧٣٠ .

ولم تكن النظرة اللاهوتية وحدها هى التى قادت هؤلاء الفلاسفة فقد كان لها جانبها الدنيوى عند فلاســـفة عصر الاستنارة فاتجه الانسكلوبيديون وفلاسفة عصر الاســـتنارة الى اكتشاف اتجاه التفكير التاريخى فبرروا مشاهد التاريخ المؤسية بانها مرحلة فى مسيرة التاريخ الممتدة لتحقيق غاية أخلاقية وهو اتجاه كالاتجاه اللاهوتى أو كأى اتجاه آخر كالاتجاه الاقتصادى مثلا لا نعتقد انه يفسر حركة التاريخ أو عليته تفسيرا كليا .

ولعل محاولة « كانت » لتفسير التاريخ فى المقال الذى نشره بمجلة برلين الشهرية فى نوفمبر ١٧٨٤ ـ وهو أقرب الى عصر الاستنارة منه الى العصر الرومانسي ـ تصور لنا

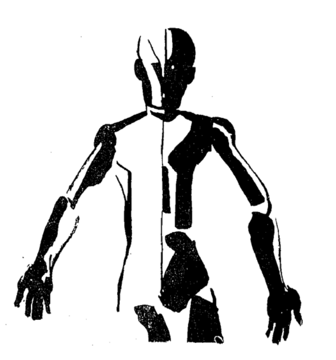


ا . كاسيرر

الأساس الأخلاقى لفلسفة التاريخ فنراه يقول : « لا يستطيع أحد أن يتحرر من شعور معين بالامتعاض فى رؤية **النـــاس وهم يعرضون افعالهم على المسرح العام للتاريخ فى هـــذا العالم الكبير فحيث يبدون الحكمة هنا وهناك يبدو التاريخ الانسانى فى نسقه العام حماقة وتفاهة أطفال وغالبا ماينكون من الاثم وحب الدمار حتى لتاخذنا الحيرة فى معرفة الفكرة التى تصور النوع الذى ننتمى اليه والذى نعتز فخـورين بمزاياه العظيمة»** . ثم يقول مامعناه ان التاريخ لو كان فى صورته تلك لاستبعدنا العناية الالهية ولكنها لازمة وضرورية اذا أردنا أن نحيا حياة خلقية وعلى الفيلسوف تبعا لذلك أن يبين أن المشاهد الاولى رغما عن التاريخ هى مشـــاهد معقوله تتبع طريقا معقولا وتســـير نحو غاية يقرها منطق الاخلاق فان الفوضى التى تبدو فى الوقائع الفردية تبدو فى الكل الانسانى المتكامل وعلى المدى الطويل وكأنها تحقق هدفا أكبر وإن ضحى ذلك بخير الفرد ومنفعته .

فاذا انتقلنا من عصر الاستنارة الى العصر الرومانسى نرى هردر على القمة منه وإن كان هردر تلميذا لكانت وولد بعده بعشرين عاما ، الا أن الأجـــزاء الاولى من كتـــابه **«أفكار التاريخ الفلسفى للانسانية»** صدرت قبل محاولة كانت بشهور قليلة ومما لا شك فيه أن **كانت** قرأه عقب ظهوره وكان حافزه على التفكير فى المسائل التى أثارها هردر الا أن كانت وان تأثر بالاتجاه الرومانسى الذى احتضنه فردريك الاكبر وصفيه فولتير فى البلاط البروسى ، سيبقى منتميا الى عصر الاستنارة . وقد تميز العصر الرومانسى بحنينة الفياض الى العصور الخوالى وتقديره الجم للعصور الوسطى مما يتجلى فى نظرته الى الماضى باعتباره شيئا له الى حد ما قيمته الدائمة فى ذاته كنتاج باهر للعقل الانسانى ، كما يتجلى فى اعتبار كل عصر وليكن العصر الوسيط مرحلة من مراحل التطور الانسانى نحو الارتقاء حين يند بأشياء أخرى ذات قيمة أكبر فضلا عن الاحساس الوجدانى بما للماضى من حنين يمكن ان نسميه لأول مرة فى تصورنا **« بالحنين التاريخى »** وهو هذا النوع من الحنين الذى يشد الانسان الى ماضيه كما يشد الشعوب الى ماضيها فيبدو فى محاولة تقليده أو بعثه أو الاشادة به اشادة تدعو الى العودة اليه وإحيائه كما يبدو من الشعوب ذات الحضارات القديمة الآفلة فى محاولتهـــا للتقدم لا باحياء الماضى فحســـب ولكن لانها ترى فى أمجاد الماضى حافزا على التقدم . **وهو الحنين الذى أدى بروســو ممثل عصر الاستنارة الى اكبار الحياة الطبيعية كما يؤدى بكثير من الشباب المعاصر الى اطالة شعورهم واحاهم كماكان اجدادهم فى العصر الوسيط .**

هـــذا الحنين التـــاريخى هو الذى أدى الى العصر الرومانسى كما نعتقد وهو الحنين الذى حمل الشاعر الانجليزى **« جولدسمث »** بالاسى فى قصيدته **« القرية المهجورة »** لما اصاب « أوبرن » القرية التى أودى الانقلاب الصناعى بطابعها الريفى البسيط فالقصيدة كلها حنين للحياة الريفية الطبيعية



الهادئة وهو أشبه بمـــا يسميه « جون كينيث جلبريث » أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد « **الحنين الاجتماعي** » ويعني به حنين الانسان الى الأشياء القديمة البائدة وان لم يرغب في العودة اليها « فبالرغم من أننا كثيرا ما نفضل القاطرة البخارية بفحيحها وعجيجهـــا على قاطرة الديزل الصامته المعقدة ذات المحرك الداخلي فاننا لا نلح في العودة اليها . » ولكنه يرى العكس من ذلك فيما يتصل بالحياة الاجتماعية فان الحنين الى النظم الاجتماعية القديمة يؤدي بنا في النهاية الى تفضيلها والعودة اليها ما أمكن ذلك ..«وتمتد المجتمعات التي تقوم عليها دراستنا للحنين الى أبعد العصور والأشكال البائدة للتنظيم الاجتماعي » .

معنى الحنين التاريخي

وسنرى ان الحنين الى الماضي أو ما نسميه « الحنين التاريخي » هو الجوى الفياض في وجدان المؤرخ نحو الماضي وتوقيره فحيث يندفع المؤرخ باحثا في مخلفات الماضي لايقصد المعرفة في ذاتها وانما يستشف من معرفته بالماضي ما يرضي حنينه اليه ويشبع وجدانه بما يطالعه من صور ترضي مزاجه وعاطفته يراها أحيانا ممثلة للبطولة كما رآها كارليل أو في فن عظمة اللاعبين على مسرح العالم كما رآها بلوتارك او يراها في تشابك العلاقات السياسية أو في احداث التاريخ المفجعة او في تميز حضارة من حضاراته بطابع معين أو في الصورة الانسانية لجهد الانسان على الارض فمهما اختلفت اهتمامات المؤرخين فانها بلا شك تعبر عن مزاج خاص هو بدوره تعبير عن حنينه لجانب من جوانب الماضي العديدة ..

وهذا الحنين التاريخي هو نفسه الذي يحمل الفيلسوف على التأمل في أحداثه بغية تفسيره فهو لا يعنى بالظاهر قدر ما يعنى بالداخل ولا يرى في الذات الا ما انطوت عليه الذات فنراه يندفع تحت وقر الحنين الى الماضي لا لتبين أشكال الماضي ولكن لتبين السر أو العلة التي أدت به الى هذا الشكل فحين يجذبه الشكل فان ما يثير وجدانه هو ما يتضمنه الشكل من جوهر .

فالرومانسية صورة من صور الحنين ولعلها أقرب الى الحنين التاريخي من صور الحنين الأخرى وهي الحنين الى الماضي القريب ، هذا الماضي الذي دمره الحاضر وقضى عليه وكان هردر بعاطفته الجياشـــة وبما أوتي من حساســـية مرهفة أكثر مما أوتي من القـــدرة الذهنية الجافة معبرا في فلسفته للتاريخ عن الموجة الرومانسية العارمة التي اجتاحت العصر ووجدت أعظم غرس لها في العقلية الألمانية في أخريات القرن الثامن عشر وبهذه الحساسية التي غذتها الرومانسية بالحنين الى الماضي اقتحم هردر ميدان التاريخ فلم يكتف لكانت بمناقشة فكرة كتابة تاريخ فلسفي وانما رأى كتابة تاريخ فلسفي وقام بكتابته في الصـــورة التي رآها لكتابته في « أفكار للتاريخ الفلسفي للانسانية » ونال في هذا الميدان ما ناله استاذه كانت في ميدان الفلسفة فاذا قيل ان الثورة التي أحدثها كانت في ميدان الفلسفة أشبه بالثورة التي احدثها « كوبرنيق » في ميدان العلوم حتى دعي « كوبرنيق الفلسفة» فان هردر يستحق بجدارة لقب «كوبرنيق التاريخ» بتقديمه التاريخ في صورة جـديدة ، وان لم يكن صاحب الخطوة الاولى في اكتشاف التفكير التاريخي الذي يرجع الى عصر الاستنارة وان كان عصرا لا تاريخيا الا انه وكمـا يقول « **انســت كاسيرر** » ـ كان « دفعا للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية التي كان على العصور التالية تنميتها فحسب » . فاذا كان «فيكو» قد وضع مثلا أعلى تاريخيا في المعرفة مقابل المثل الاعلى الرياضي والعلمي لديكارت فاننا نرى طلائع التفكير التاريخي الحديث في كتابات مونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وروبرتسون فاذا نسبنا الى هـــؤلاء اكتشاف التفكير التاريخي الحديث فان ما ننسبه الى هردر هو تقديم التاريخ في صورة جديدة أحس بها معاصره«جيته» وملأته بالحماسة فكتب اليه يقول : **((تلقيت كتبك واستمتعت بها ، ويعلم الله وحده كيف تستطيع أن تحمل الناس على الشعور بواقعية هذا العالم .. وانه خليط يعج بالحياة.. وانني لأحس فيها بوجودك في الشخوص التي تقدمهـــا في المشاهد .. فلستستارا تتحرك من ورائه الدمى فحسب.. وكنت الاخ الابدي والانسان والله والدودة والاحمق .وكنت تجمع الذهب لا بتخليصه من الاتربة والشـوائب .. وكنت تنفث الحياة في تلك الاتربة وتحيلها كائنات قريبة منقبلي)).**

كان هذا احساس جيته عند قراءته « الافكار » وهو احساس يراه « أرنست كاسيرر » متجددا على الدوام لم يفقد حيويته وقدرته ، فالتاريخ الذي كان في نظر «جيته» كما من المهملات أو القمامة وفي أحسن صوره أعمال حاكم أو دولة قد أضفى عليه هردر سحرا وحيوية وغدا على يديه دراما للمشاهد للانسانية في ذاتها .

وبقدر ما أضفى هردر من حيوية على التاريخ بقدر ما عجز كفيلسوف للتاريخ في اقامة نسق موحد كامل في ذاته للتاريخ وتردد بين قطبين متقابلين همـــا « الكائن » في أعماله «والمتسامي» في تأثيره على مجـرى الاحداث بينمـا يفسر التاريخ اعتمادا على طبيعة الانسان وحدها اذ به يجد نفسه مرغما على اعتباره عملا من الاعمال العناية الالهية التي تكمن وراء المشاهد والاحداث بينما يفسر التاريخ اعتمادا على طبيعة الانسان وحدها اذ به يجد نفسه مرغما على اعتبـــاره عملا من أعمال العناية الالهيـــة التي تكمن وراء المشـــاهد والاحداث .

وكان هردر على خلاف استاذه كانت يميل الى الحدس

دون العقل والبرهان ويزدرى التعارض بين ما هو قبلى أو بين المضمون والصورة مع كل ما استخلصه كانت منها عن قدرة العقل البشرى على تحصيل المعرفة ، فكانت أحكامه وان بدت ذكيه ملهمة مليئة بالشذوذ أحيانا .

ويرى كولنجوود أن نظرية هردر العامة فى الطبيعة تبدو غائية صريحة فكل مرحلة من مراحل التطور قد جعلت منها الطبيعة تمهيدا للمرحلة التى تليها ، فليست هناك مرحلة تعد غاية فى ذاتها ، الا أن التطور يبلغ مداه فى الانسان لأن الانسان غاية فى ذاته ولأنه يبرز وجوده بحياته المتعقلة الفاضلة التى يحياها وما دامت الطبيعة ترمى من خلق الانسان الى خلق كائن « متعقل » فان الطبيعة البشرية تطور نفسها كقوى روحية كامنة فى المستقبل ويبدو الانسان فى هذا صلة بين عالمين العالم الطبيعى أو الكون المادى الذى نشأ منه والعالم الروحى فى وجوده الازلى فى شكل قوانين ثابتة ليس لها كيان مادى وانما تعبر عن وجودها بما تبديه من آياتها .

كما يرى أن هردر قد ترك لمن جاء بعده مشكلةهو الذى خلقها وهى تبين حقيقة الفرق بين الطبيعة والانسان : الطبيعة فى خضوعها لقانون مطلق والانسان فى وعيه بالقانون — كما يقول كانت — وهو ما يعنى به التاريخ وحده فموضوعه هو حياة الانسان وهى حياة تاريخية لانها عقلية وروحيه .

وهذا النمط من التفكير التاريخى الذى بدأ بهردر عام ١٧٨٤ قد بلغ غايته فى هيجل . وهيجل هو قمة عصره وما زال تأثيره — كما قلنا — ماثلا وساريا فى تفكير العصر لا لتفسيره للتاريخ ولا لمنطقه الجدلى ولكن لانه عبد الطريق لماركس وان سار ماركس على نقيضه فبقدر ما يبدو فى محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ من عمق وأصالة واكتمال ونضج يقفز فيها التاريخ لأول مرة الى مستوى التفكير الفلسفى الا أنه قياسا على سابقيه يتضاءل من حيث عمق الفكرة والغوص الى الأعماق فحيث ينشد اقامة بناء فلسفى للتاريخ لا يقدم لنا تفكيرا فلسفيا وانما يقدم لنا التاريخ فى صورة أقوى يتميز فيها عن الدراسة التجريبية بالنظرة الفلسفية التى يضفيها عليه ، فلم يعد التاريخ على يديه مجرد وقائع نتثبت من حقيقتها ولكنه التاريخ الذى نسعى فيه وراء العلية والاسباب التى أدت الى هذه الوقائع بالصورة التى حدثت بها ، وهذا التاريخ الفلسفى كما يراه وهو نفس ما رآه هردر قبله بخمسين عاما هو التاريخ العام للبشرية .

وقد عبر هيجل بحق عن كل من سبقوه ويبدو أنه قد تمثل ببراعة وقدرة فائقتين آراء هردر والدقة العقلية فى كانت وان ظل طابعه الخاص متميزا وبزهم جميعا فى تكامل نظريته التاريخية وكان مثالا للعقلية الالمانية التى غذت الفكر الأوربى منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر بفيض من الانتاج الفنى والأدبى والفلسفى يراه المفكر الفرنسى « تين » قوام عصره الفكرى فمن عام ١٧٨٠ الى عام ١٨٣٠ خرجت المانيا بأفكار عصرنا التاريخى جميعا وأعظم ما تقوم به لنصف قرن وربما لقرن كامل أن نستعيد هذه الأفكار وأن نتمثلها .

وموضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة الانسانية فى امتدادها الزمنى على الارض وما يحكم هذه الحياة الانسانية من عوامل تسوقها وتدفعها أو تخط وقائعها وهى عوامل تختلف عن تلك التى تحكم الطبيعة ، فالطبيعة فى حركة دائرية مستمرة ومتكررة والقانون الذى يحكمها ثابت لا يتغير بتكرار حركتها أما الحياة الانسانية أو التاريخ الانسانى فان وقائعه لا تتكرر ولا تعيد نفسها أبدا وتتحرك على خلاف حركة الطبيعة الدائرية فى شكل نمو أو تقدم وكل ما يبدو متكررا هو شىء مختلف عن سابقه بما استحدث من جديد هو نتيجة الخبرات الماضية .

التاريخ الانسانى تاريخ الفكر

والتاريخ الانسانى تاريخ الفكر فان المؤرخ لا يتناول الواقعة فى حقيقتها المجردة ولكنه يتمثل الحوافز والافكار التى تدفعها وتحفزها فالحياة الانسانية حياة مفكرة يسودها العقل وصورتها الخارجية التى تمثلها وقائع الانسان وحوادثه بما يتعذر على المؤرخ فهمها مالم يدرك الافكار التى تكمن وراءها فاذا عن له أن يدون تاريخ نزاع من نوع ما كالنزاع بين الأباطرة الرومان والمعارضة فى مجلس الشيوخ فان عليه أن يتبين آراء طرفى النزاع فيما يدور حول النزاع ونظرة كل منهما اليه فى الاطار الفكرى لكل فريق على حدة ولكل فرد من افراد الفريق ويقترب هيجل بهذه القاعدة التى يقررها من الهيكل الحقيقى للتاريخ كوقائع تنم عن حوافز واتجاهات فكرية كما يحدد دور المؤرخ فى فهمه لتفكير الناس لا معرفة اعمال الناس .

«فالتاريخ كعملية نمو والتاريخ كتاريخ للفكر نهو عمل من أعمال العقل اذا أن الارادة الانسانية هى مصدر أعمال الانسان فهى تفكيره الذى يتحول الى أعمال أو وقائع، فاذا بدا التفكير الانسانى بعيدا عن التعقل، **فان هيجل لا يراه الا من قبيل الخطأ فى ادراك الموقف الذى يتطلب نمطا معينا من التفكير ، فالتفكير لا يدور فى فراغ وانما هو تفكير فى موقف معين .** وما من شخصية تاريخية الا وتتخذ تفكيرا معينا فى موقف معين على هدى العقل وعلى اساس من التعقل ولكن هذا التعقل يتسم بالعاطفة ولا يتجرد منها ، فليس للتعقل المجرد — كما صوره عصر الاستنارة — وجود

حقيقى ، ولايصح القول بأن انسانا قد تصرف بوحى عاطفته فحسب ، فالحاكم الذى يصدر أحكامه بنفسه لتحقيق أطماع خاصة لا نقول أنه اتخذ هذا الموقف بمعزل عن العقل أو أن العاطفة وحدها هى التى سيطرت عليه فى اتخاذه .

والتاريخ الانسانى لا يعرض نفسه كمشهد للعاطفة الانسانية اذ انه يخضع لسلطان العقل والعقل هو الذى يسخر العاطفة لتحقيق مآربه .

ومكر العقل – كما يعنيه – ما هو الا أداة لخداع العاطفة لتكون فى خدمته وهذا العقل ليس هو العقل الطبيعى كما صوره عصر الاستنارة واعتنقته كانت وليس هو العقل الالهى كما صوره الاتجاه الدينى للعصور الوسطى وانما هو العقل الانسانى وأحداث التاريخ ليست من صنع هذا العقل الطبيعى ولا من صنع الله وانما هى صنع العقل الانسانى ومردها الى الارادة الانسانية المتعقلة والعلاقة بين العقل والعاطفة ليست علاقة بين الله أو الطبيعة التى تتسم بالعقل وبين الانسان الذى يتسم بالعاطفة ولكنها علاقة بين العقل الانسانى والعاطفة الانسانية .

وما دام التاريخ الفلسفى هو تاريخ الفكر ويفصح بذلك عن مراحل التطور للعقل ذاته فانه مما يخضع للمنطق فالانتقال من مرحلة تاريخية الى أخرى ما هو الا انتقال من مرحلة منطقية الى اخرى تطرد فى سياق الزمان وما احداث التاريخ الا نسق منطقى تتسق فى ترتيبها وتسلسلها ما سبق منها وما لحق مع السياق الزمنى فى حتمية لا تستند الى الواقع التجريبى بقدر ما تستند الى الاستدلال العقلى بعيدا من التجربة وبمعزل عنها تبدو فيها الضرورة المنطقية سائدة مسيطرة وكان معرفتنا بها مما يستند الى الاستنباط العقلى بمعزل عن التجربة ولا يستند الى الاستقراء العلمى على ضوء التجربة وهو ما تردى فيه فخته من خطأ حين استند فى المعرفة التاريخية الى الاستنباط العقلى المجرد ضد البرهان التجريبى وتردى فيه على النقيض منه أصحاب المذهب الوضعى حين التمسوا المعرفة التاريخية فى التجربة وحدها الا ان هيجل سار على نهج كانت فى التفرقة بين معرفة تقوم على الاستنباط العقلى المجرد بمعزل عن التجربة ومعرفة تقوم على التفكير المجرد وقال بأن المعرفة التاريخية تقوم على التفكير المجرد فالتاريخ ما هو الا وقائع تؤلف الاطار الخارجى للتفكير اما الافكار التى تكمن وراءها وليست الوقائع ذاتها فهى التى تؤلف نسقا من المدلولات المجردة فى منطق محكم سديد . فاذا نظرنا الى الوقائع وحدها دون الافكار التى تكمن وراءها لن نجد أثرا للحتمية المنطقية التى تربط بين واقعة وأخرى فهى فى اطارها الخارجى مجرد وقائع ترتبط بالزمان والمكان ولا شىء سواهما ولكنها فى ذاتها ومكنونها الداخلى افكار تتسق مع بعضها فى علاقة منطقية محكمة .

ويرى هيجل أن المؤرخ اذ يبدأ بالمنهاج التجريبى – وعليه ان يبدأ به – فالتثبت من حقيقة الوقائع بالرجوع الى المصادر التاريخية العديدة ولكن عليه أن ينفذ الى ماوراء هذه الوقائع الحقيقية ويتطلع الى مكنونها الداخلى ليخبرنا عن ماهيتها ولا محل للاعتراض بأنها تبدو مختلفة فى خارجها عنها فى داخلها .

وقد يبدو هذا كله بيانا لنوعية التاريخ الفلسفى كما يراه هيجل لا يفصح عن الطريقة التى عرض بها فكرته فى التاريخ وهى التى تناولها فى المحاضرات فالتاريخ اما مشاهد يراها المؤرخ فينقلها كما هى وحين يقوم بنقلها فانه يحملها الى عالم القصور العقلى ويتحول بذلك من اطاره الخارجى الى اطاره الداخلى وهو تصور عقلى كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صورا ذهنية ، ويضرب مثلا لهذا النوع من التاريخ ، ما كتبه « هيرودوت ونيوسيديد » وفيه تبدو المشاهد كما حدثت فى الواقع دون تفكير فيها ومن هذا القبيل المذكرات التى يكتبها رجال بارزون ومهما تكن ضآلة اهتماماتهم فان المعلومات التى يقدمونها للتاريخ تكشف بعض غموضه وتجلو جانبا من خوافيه . وهذا هو التاريخ الأصلى كما يسميه هيجل ، واما تاريخ لا يقف المؤرخ عند أحداث عصره وما شهده بنفسه وانما يعرض لتاريخ أمة من الأمم أو عصر من العصور فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها وتبدو فى هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه فى عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها فلكل مؤرخ طابعه الخاص به . وهذا التاريخ هو التاريخ النظرى كما يسميه وهو قريب من التاريخ الأصلى حين يصبح عرضا لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت يبرز فيها الماضى وكأنه بعث حيا الا أن المؤرخ أو الراوية لا يتمثل روح العصر الذى يؤرخ له فيبدو متأثرا بأفكار عصره الذى يؤرخ له فيبدو متأثرا بأفكار عصره أكثر مما يبدو متأثرا بالحقيقة التاريخية فلا يتحرج « ليفى » مثلا من أن يسوق على لسان أباطرة روما أو قوادها خطباء وأقوالا شبيهة بما كان يلقى فى عصره . ويصف المعارك كما لو كان ممن شهودها ولكن وصفه لها يصدق على أية معركة فى أى عصر من العصور ..

وقد يتجه فى هذا الضرب من التاريخ النظرى الى استخلاص العبرة والعظة من أحداث الماضى ، يتحول فيها التاريخ الى عظات تساق للاطفال أكثر منها نبراسا للقادة والحكام ، فاننا فى الواقع لا نتعلم من التاريخ فلكل عصر ظروفه التى تتحكم فيه وتسوقه ، وليس هناك أكثر سطحية من الاستشهاد بالماضى على الحاضر ، ويبدو هيجل فى هذا الاتجاه ممعنا فى التجريد ، فان فى الحاضر ولا شك نسمة من الماضى تزحمه بأنفاسها وان كنا نتفق معه فى أن الماضى مهما كان تأثيره على الحاضر فى سياقه الزمنى فان تأثيره على اللاعبين على المسرح أو على شخوص الحاضر يبدو ضئيلا حين تبدو عظات المؤرخ مملة يؤثر القارىء عليها رواية الاحداث والمشاهد .

ومن التاريخ النظرى ما يطلق عليه هيجل « التاريخ النقدى » ويقف فيه المؤرخ على فحص المصادر وتمحيصهـا للوصول الى حقيقتها . ويقترب بهذا من المنهاج الوضعى للتاريخ فى التحقق من الوقائع أولا ثم استخلاص النتائج منها بعد ذلك وهو المنهاج الذى جعل من الوقائع تعويذة للتاريخ .

التاريخ حركة عقلية واعية

وهذه الامثلة فى الكتـابة التاريخية طرائق مختلفة لتناول التاريخ وهى جد مختلفة عن فلسفةالتاريخ حين نقبل على التاريخ فنتدبره ونجيل الفكر فيه لنستهدى حوافزه ومكنونة وحركته فى تقدمها وصمودها **فالفـكر هـو السـمة التى تميز الانسـان على غيره من المخلوقات وهـو تصـور العقل فى تاملنا الفلسفى للتاريخ فالعقل هو المحرك الأول للوقائع وهو الجوهر واللامتناهى والروح الكامن وراء الظواهر فى وعيه بذاته وبه يبدو التاريخ منطقيا فى ذاته ومعقولا فى تصوره ومفهوما لمن يقراه فليس التاريخ حركة عشوائية** وانما هو حركة واعية عقليـة وطبيعية يقـوم فيهـا المنطق باستقراء العلاقات الصورية لقصور العقل الخالص ، هذا القصور الذى يعد مثـالا للواقع فى كليتـه لا فى جزئيـاته المبعثرة أو فتاته المتناثر .

وقد يقع قارىء هيجل فى بعض اللبس فى تحديد معانى الالفاظ فكلمة Giest ترجمت الى الانجليزية بكلمة mind والى العربية بكلمة « عقل » فى حين أن السياق لا يؤدى بها الى هذا المعنى كما تؤديه كلمة « روح » فكلمة عقل ـ كما تقول الموسـوعة الانجليزية المختصرة للفلسفة ـ كلمة مضللة فى كتابه « ظواهر الروح » بما لها من مضمون يتصل بالمعرفة واكثر ايحاء منهـا كلمـة « الروح » وهى التى تبدأ فى الظهور المتزايد خلال الاجزاء الأخيرة من الكتاب «كما تبدو كلمة» الضرورة necessity ملتبسـة بالحتمية أو الجبرية ـ وترجمت بهذا المعنى الى العربية ـ فى حين انه يستخدمها مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة جزافى أو عشوائى .



واذ يقول أن التاريخ فى صورته الفلسفية حركة عقلية فانه يعنى الروح التى تحرك مجرى التاريخ ، بل أن كتابه « ظواهر الروح » ليس الا قصة تكوين الروح ، وان بدأ محيرا فيما يعنيه بها . فماذا يقصد ، وروح من تكون ؟ انها تبدو احيانا وكأنه يعنى بها الروح الانسانية ويطرد به السياق على هذا المعنى وفى سياق آخر وكأنه يعنى بها « الله » ولكنه الله كما يراه هو لا كما يراه رجال اللاهوت المسيحى وان كان يثنى على المسيحية « لادراكها أن الله هو

الروح ، وأن الله أصبح انسانا » ولكنها فى « فلسفة التاريخ » يخص بها التاريخ العام للانسان ـ ويجرى مجرى هردر فى ذلك فيقول ان التاريخ هو تاريخ تطور الانسانية ونموها ممثلا فى وعيها للحرية وتحقيقها لها فيقول « ان **الحرية هى الحقيقة الوحيدة للروح فى وعيها بذاتها فليس لها وجود خارج ذاتها ، فوجودها فى داخلها وضمن ذاتها وهو وجود مكثف** بذاته قادر على ابراز مكنونه بما له من **قوة يعبر عنها على صفحة التاريخ** » .

ويستعرض هيجل صور الحرية فى التاريخ فيراها فى أمم الشرق ممثلة فى فرد واحد هو الملك ، له الحرية وحده ويفرض على غيره الطغيان والعبودية وهما القانون الحاكم المسيطر وعرف اليونان والرومان الحرية ولكنهم قصروها على فئة دون أخرى فلم تكتمل عندهم وانما اكتملت فى الشعب الألمانى الذى عرف تحت تأثير المسيحية أن الحرية للناس جميعا وأنها جوهر الروح ، وان حال الجهل دون تحقيقها .

ولكن كيف تحقق الحرية ذاتها ؟

يقول هيجل ان الاجابة على هذا السؤال تقتضى الرجوع الى صفحات التاريخ وسنرى من النظرة الاولى أن الحاجة هى الحافز الذى يقف وراء أفعال الناس وأعمالهم وان العواطف والاهوال والميول هى التى تحركهم اليه ومن هذه الحوافز ما هو خير حر كريم فاذا أمعنا النظر وجدنا حوافز الخير قليلة نادرة بينما تطغى الأهواء والميول والشهوات فلا تقيم وزنا للأخلاق والقانون ولا تأبه للعدالة ومن هذا تستمد قوتها اذ أنها أقرب الى طبيعة الانسان وتؤثر فيه وتحفزه أكثر مما تؤثر فيه وتحفزه النظم الوضعية التى تحاول ردعه وكبح شره ، وقد يملأنا ذلك بالأسى والحسرة ولا نجد منه فرارا الا الاستسلام له والتسليم به وأنه قدر محتوم لا يرد .

ويتساءل هيجل قائلا : اذا كان التاريخ محرابا قربانه السعادة والحكمة والفضيلة فما هى الغاية من وراء هذه التضحيات ؟ ويجيب بأن الحاجة هى التى تحرك الفكرة وبدونها تبدو الفكرة عديمة الاثر مسلوبة القوى وان العاطفة والميل والهوى هى التى تحرك الحاجة وتدفعها فليس للانسان من حافز الا عواطفه وميوله وهواه وما من عمل جليل من أعمال التاريخ الا وكان الحافز اليه الهوى والعاطفة والميل الشخصى ، ولكن الناس اذ يحققون ما تصبو اليه نفوسهم ، فانهم فى نفس الوقت يقيمون بناء المجتمع ويحققون العدل والنظام . دون أن يشعروا بذلك أو يراودهم التفكير فيه فهم يحققون أشياء لا تخطر لهم على بال أو يتناولها تفكيرهم ، وحين يعبر البطل أو العظيم عن روح عصره فان أهواءه وميوله تحمله على العمل الذى يحقق له ما يصبو اليه ويكون هذا العمل الذى يقوم به متسقا مع روح عصره ومعبرا عنه فيتقبله الناس ويستجيبون له فاذا كان يوليوس قيصر قد عمل على دعم سلطانه وتوطيد سلطته ومكنته انتصاراته العظيمة من السيطرة التى ينشدها فتحول الى حاكم أوتوقراطى مستبد فقد كان العصر مهيأ لقبول هذا التحول فى نظام الحكم وحقق قيصر من خلال سعيه وراء أهوائه ومجده الشخصى ما ينشده عصره وتعبو اليه مشيئته وكان العمل الذى قام به معبرا عن روح عصره .

وقيصر وامثاله من ابطال التاريخ وان كانوا لا يدركون الفكرة العامة التى تسخرهم لمشيئتها ، الا انهم كانوا يدركون بحق مطالب عصرهم ويعملون على تحقيقها ، فاذا ما انتهت رسالتهم انتهى دورهم فى الحياة وانتفت الحاجة الى وجودهم فيقضى بعضهم فى صباه كالاسكندر المقدونى أو يقتل كقيصر أو ينفى الى سانت هيلين كنابليون .

الا ان الفكرة أو الروح النابعة فى الأعماق لا تنفصل قط عن العاطفة ولا تتحرر من الهوى والميل فى نموها وتقدمها وان ظلت كامنة لا تتأثر بعوامل الدفع والجذب ولكنها وهى كامنة لاتبين تؤثر على العواطف والميول والأهواء وتحفزها وتسخرها وتدفعها الى تحقيق غاياتها البعيدة مضحية فى سبيلها بكل ما يعوقها أو يحول دون تقدمها .

وحين سخر الفكرة أو الروح ـ أو العقل كما يعنيها ـ العاطفة لتحقيق غاياتها فان ذلك ما يسميه « **مكر العقل** » الذى يسخر كل قوى الفرد مضحيا بكل من يعوق غاياته من الناس فهم أداته لبلوغ مراميه البعيدة ، ومكر العقل مهما شط أو نبا عما يريده الناس أو انتهكت فى عرفه أقدار الناس وحظوظهم فأصاب الخير أشرارهم وأصاب للشر خيارهم فانه يحقق خلال حركة التاريخ الخير فى مضمونه الأخير وفى غاياته البعيدة ، وهو دائما يشف من خلال التفاعل بين الخير والشر عن حقيقة الحرية والعدالة كما ترضاها الروح العامة فمن اليسير أن ندرك الخطأ فى حياة الافراد والامم ولكن من العسير أن يتبينوا المرمى الاخير .

وقد لا يدرك الشباب حقيقة الأشياء فيثيرون التذمر ويلجون فى الثورة فاذا تقدمت بهم السن غلب عليهم الاعتدال وليس مصدره الرضا والقناعة ولكن مصدره النضج والخبرة وصحة الحكم على الأشياء فمن خلال الخبرة والتجربة يتعلم الانسان مع تقدم السن كيف يفرق بين ما هو عارض وما هو جوهرى أما الفلاسفة وحدهم الذين يدركون أن العقل العام ليس وهما من الأوهام وانما هو فكرة حيوية قوية يغذ السير ملتزما غايته العليا فى التاريخ الانسانى ، ومهمة الفيلسوف أن يعرف مسيرة التاريخ وخطته وغايته من خلال الفكرة العليا التى تقوده وتحدده .

ويستشهد هيجل على دعواه بما جاء على لسان سوفوكليس فى مسرحية « انتيجون » من أن « الاوامر الالهية

المقدسة ازلية ابدية فهي ليست وليدة اليوم ولا ربيبة المستقبل» فقانون الاخلاق ليس شيئا عارضا وانما هو جوهرى ومعقول، وغاية الدولة أن تبقى على كل ما هو جوهرى من عمل الانسان وتفره ، وعن طريق الدولة تتحقق الحرية والعدالة، وبقدر ما للحرية والعدالة من قداسة الروح الانسانى يقدر ما للدولة من هذه القداسة ، تتمثل قداسة الفكرة فى عالمنا الدنيوى ومن خلالها يبدو التاريخ متسقا فى مسيرته منسجما مع غايته المرسومة ، فالارادة التى تدين للقانون وتخضع له هى الارادة الحرة لانها فى طاعتها للقانون انما تطيع ذاتها وتحقق حريتها واستقلالها وبقيام الدولة تتوارى القرون بين الحرية والضرورة وتتسق فى ظلها الارادة العامة والارادة الخاصة فليس الانسان حرا بطبيعته وان كان يملك القدرة على أن يكون حرا اذا طوع ذاته لهذه القدرة ونماها ، فاذا قيل ان الانسان حر بطبيعته فان ذلك لا يعنى أن هذه الحرية مطلقة لا تحدها عوائق أو تقوم دونها سدود ، فالتاريخ لا يعرف تلك الحرية المطلقة حتى فى حياة البداوة فان ما تتسم به تلك الحياة البدائية من العنف والضراوة ما يحد من حرية الانسان فاذا قامت الدولة فان قيامها يشير بتنظيم الحرية فى اطار اجتماعى يكبح نوازع الشر وطغيان الهوى وضراوة الغرائز فالقانون والآداب العامة هى قوام المثــل الأعلى للحرية ولا يناقض الحرية أن تكبح النوازع الشريرة فان كبحها وقمعها سياج ووقاء للحرية التى تتحقق فى ظل الدولة والمجتمع .

غاية فلسفة التاريخ

ولا يبدأ التاريخ مســـيرته الكبرى فى رأى هيجل الا بظهور النزعة العقلية وتأثيرها فى سير الحياة الدينوية حيث يحقق العقل وجوده فى الوعى والارادة والعمل أما حياة الجهالة فليست مسرحا للتاريخ ولا موضوعا لتناوله ، وما الحرية الا التسليم بكل ما هو جوهرى لقيامهـــا كالقانون والعدالة ، وقد تبلغ الأمم درجة من التقدم والثقافة ولكنها لا تلج محراب التاريخ لأنها لم تحقق الحرية وقد بلغ المجتمع الهندى غاية رفيعة من الثقافة ينم عنها تراثها الزاخر فى الآداب والقوانين والشرائع مما يؤهلهـــا للوقوف فى حلبة التاريخ، الا أنها وقفت دونه فلم تلجه لان نظامالطبقاتالذى تدين به ويسود حياتها الاجتماعية يفاوت بين الناس فى الحقوق والامتيازات ويودى بالعدالة ولا يحقق الحرية التى تلج بها محراب التاريخ اذ لا يلجه من الأمم الا تلك التى تعرف موازين الحرية والعدالة فى اطار من التنظيم السياسى للدولة، فالتاريخالعام يفصح عن تقدم الوعى بالحرية وتحقيقها، **ويطرد هذا التقدم على مراحل كل مرحلة منها تسمو على ما قبلها فيزداد الوعى بالحرية بهذا التقدم غنى وثراء وجلاء مما يتمثل ضمير الامة القومى وتسفر عنه آدابها وأخلاقها وقوانينها وديانتها ونظمها السياسية .**

ويسمو التاريخ الانسانى على خلق الفرد وضميره وارادته وما يستنة لحياته فلكل منهما حد من الثواب والعقاب لأن الغاية المطلقة تعلو على كل ذلك فقد تبدو البواعث النبيلة وان عاقت الفكرة عن التقدم أسمى أخلاقيـــا من البواعث الشريرة التى تتحول آثارها المدمرة الى وسائل تعين الفكرة على تحقيق مرماها البعيد .

فالعظماء فى التاريخ يسوغ شرورهم وطغيانهم الغايات البعيدة التى سخرتهم الفكرة لها وان ظلت محجوبة عنهم وعلينا ألا نجعل مما هو أخلاقى متناقضا مع الأعمال التاريخية وغاياتها البعيدة ومراميها الخفية على مسرح الحياة الدنيا فان ما يسجله التاريخ هو الجهد الدائب المستمر الذى تقوم به روح الجماعة وهى التى تضع الموازين فى النهاية للأخلاقيات واللاأخلاقيات أما تسخير الروح للأفراد فى الواقع الخارجى فمما يترك للتاريخ الخاص .

وليس لنا أن نأسى على الماضى الدارس مهما بلغ من نضج وازدهار فان كل ما هو دارس يحمل فى طياته حيــاة جديدة فكما أن الموت قد ينبعث من الحياة فان الحياة قد تنبعث من الموت وهو أسمى ما وصل اليه الفكر الشرقى فى المعرفة الميتافيزيقية ، فالحركة هى جوهر الروح وبها تحقق وجودها وتصبح موضوعا لذاتها ، ولكل أمة روحها التى تبدو فى عباداتها ونظمها وقوانينها ووقائعها التى تصوغ تاريخها وهى روح مثالية أو واقعية وكلاهما يختلف عن الآخر ففى الروح المثالى تدرك الامة ذاتها وتفكر فى نفسها كما يبدو فى تراثها الفكرى والفلسفى وفى الروح الواقعى تستبين الأمة واقعها من خلال الاعمال التى تقوم بها أو يقوم بهـــا قادتها فى تعبيرهم عن ارادتها .

ويرجع هيجل الى أحداث التاريخ اثباتا لرأيه وان قيدها بمدلوله الفلسفى للتاريخ وهو مدلول لا نسايره فى كله ولا نرتضيه فى جزئياته فقد جاء بنظرة للمعرفة التاريخية قد تبدو قريبة من الواقع وقد تسمو عليه وتتخطاه ولكنها فى الحالين بقدر ما تحمل من الشطط فان فيها الكثير من النظر الصـــائب وان كنا نرى أن بزوغ المادية التاريخية وتفسيرها للتاريخ قد جعل هيجل طافيا على السطح مستويا عليه كلما قرعنا التفسير المادى بالتفسير المثالى للتاريخ ففى جانبى الملحمة يقف هيجل وماركس على طرفى نقيض فاذا كانت الماركسية قد تحولت الى ديانة اجتماعية فان الخارجين عليها لا يجدون ملاذا غير هيجل للحد منها وكبح جماحهـــا وان كنا كمؤرخين أو كفلاسفة للتاريخ لا نسايرهما كلية ولا نرفضهما كلية فاذا نأينا عن الجدل ومنطق الديالكتيك الذى اتخذه كل منهما على طريقته سبيلا للتدليل على صحة مدلوله ولذنا بالمعرفة التـــاريخية فان علينـــا ان نعرف ما لهيجل وما عليه .

فالغاية التي يرمي اليها هيجل من فلسفة التاريخ هي فهم التاريخ وهي غاية جميع الفلاسفة الذين ولجوا ميدان البحث في المعرفة التاريخية وتأمل الواقع التاريخي وقد أنكر هيجل التاريخ الا ما كان من هدى العقل ووحيه فالأمم التي لا تعي العدالة ولا تقيم لها قانونا يحميها لا تعرف الحرية ولا تدركها وهي بذلك لا تلج محراب التاريخ كما يراه تاريخا للروح الانساني فحسب • فاذا أنكرنا على الأمم البدائية تاريخها فلانها لم تخلف ما ينم عنها ولم تترك من الآثار ما يروى أو يشير الى وجودها والتاريخ لا ينكر وجود أحداث ، فاذا ثبت وجودها فان عليه ان يعرض لها ويتناولها وليس له ان ينكرها أو يرفضها بحجة انه تاريخ لا يخضع للعقل ولا تحفز وقائعه قوى عاقلة مفكرة وقد نرى مع « برتداند رسل » ان العقل الانسانى قد اكتمل منذ أمد بعيد يرجع الى مئات الالوف من السنين ولم يطرأ عليه نمو بعد ذلك وما الحياة الا صورة لتجاوب هذا العقل في خبراته المتراكمة وقد تمتد روح الجماعة امادا من السنين قبل أن تخط حرفا على صفحة التاريخ لأنها لم تترك للتاريخ ما يرويه عنها لنقص قدراتها لا لنقص في عقلها ووعيها ولكنها تركت من روحها ومن وقائع ماضيها ما ترك أثره بارزا على صفحة حاضرها، فما من شك في ان الولاء الحديث للدولة هو وليد الولاء القديم للجماعة في المجتمع البدائي بل ان ما يحكم الولاء القديم للجماعة من خوف العدو الخارجي هو نفس ما يحكم الولاء الحديث للدولة وهو الخوف أيضا من العدو الخارجي والحروب التي كانت تستهدف الابادة في المجتمعات اللاتاريخية ، هي الحروب التي تقوم على ابادة اعدائها في المجتمعات التاريخية وما كان القاء القنبلتين الذريتين على نجازاكي وهيروشيما الا من قبيل الابادة الشاملة مهما بررها منطق السياسة • فالتاريخ لا يعرف غير الواقع الذي حدث ما ثبت وقوعه ولا يعنيه ان يكون واقعا لا عقليا • فاذا كان هيجل قد حصر وقائع التاريخ فيما هو عقلي فحسب فقد قوض في الحقيقة صرح التاريخ في واقعه الحقيقي فاذا كان التاريخ كما يراه هو تاريخ الانسانية أو الروح الانساني ممثلا في الحرية وانكر ان يكون للصين أو للهند تاريخ بهذا المعنى فقد اعترف للدولة البروسية وهي دولة اوتوقراطية تمثل في وقتها رجعية النظام السياسي بأنها هي الدولة التي تمثل روح الانسان وتتمثل فيها الحرية وقد اتهم خصوم هيجل تشيعه للدولة البروسية بانه من قبيل النفاق وعده نقاده تملقا للدولة كما عدوه اتجاها رجعيا •

وقد حرر هيجل التاريخ من فكرة البطل ومن نظرية « الرجل العظيم » وهي النظرية التي بقيت حتى القرن التاسع عشر شامخة الذرا في موكب التاريخ الحافل تشد أحداثه اليها شدا عنيفا ولا يستطيع منها فكاكا ، وكان البطل هو الصانع الوحيد للتاريخ فلا يراه سير أبطال كما رآه « بلوتارك » قديما و « كارليل » حديثا فعظماء التاريخ وابطاله كما يراهم ليسوا سوى أداة لتنفيذ روح الانسان والتعبير عن ارادة العصر كما حرره من فكرة الدورة التاريخية « بمعنى أن التاريخ يعيد نفسه فمسيرة التاريخ تطرد قدما الى الأمام ولا تعود الى تكرار نفسها في حركة دائرية وما يبدو مكررا ليس في الواقع كذلك فكل واقعة وان شابهت سابقة لها فان فيها شيئا جديدا يختلف تماما عما حدث من قبل ففي الواقعة الجديدة خبرة جديدة لم تكن للواقعة السابقة وبقدر ما ترك هيجل من تأثير في عصره وفيمن جاءوا بعده بقدر ما كانت نظرياته محورا للجدل ونهبا للنقد العنيف أو التجريح السافر ، فقيل مثلا أنه لم يضف جديدا الى فلسفة التاريخ أكثر مما أضاف كانت وانه لم يقم بشيء أكثر من تنمية فكرة كانت مزينة بنوع من الجدل المنطقي تجعلها أكثر عمقا أو أن فلسفته وفلسفة غيره من الفلاسفة التامليين ليست سوى محاولة لفهم التاريخ في اطاره الخارجي ـ كما يقول «بندتوكروتشه» وهو مالا يقبله مؤرخ الوقائع وان عد مؤرخو الوقائع فلسفة التاريخ محاولة طائشة لفرض نمطية معينة على المجرى العقلي للوقائع فليس التعقل الذي ينشده هؤلاء المؤرخون من قبيل التعقل الذي تدعيه فلسفة التاريخ أو يدعيه هيجل في تفسيره للتاريخ •

ويفترض و • هـ • وولش ان هيجل قد تنبأ بهذا الاعتراض فقد كان « تواقا للتفرقة بين بنائه لفلسفة التاريخ وبين ما يقوم مؤرخو الوقائع من اثبات الواقعة في الماضي وبالتالي فانه سيرفض الاتهام بفرض نمط قبلي للمجرى العقلي للوقائع قائلا ان لكل من العناصر القبلية والتجريبية مكانا وليس لأيهما ان يحل محل الآخر فاذا كان هيجل وأضرابه من الفلاسفة التامليين قد ارادوا من جعل التاريخ متعقلا ان يتضمن عنصرا اخلاقيا فلا نخرج من تأمل الوقائع التاريخية ساخطين فانه مما لا يعنى به مؤرخ الوقائع أو يبدو في نظره انصافا للحقيقة بينما يراه هيجل مما يعجز عنه مؤرخ الوقائع الذي لا يستطيع ان ينفذ الى ما وراء الظواهر وانما يرى التاريخ حركة على مستوى الادراك الفعلي للواقعة •

ولا يقف مؤرخ الوقائع هذا الموقف وحده من هيجل فان من فلاسفة التاريخ « كبندتوكروتشي » من يرى أن فلسفة هيجل في التاريخ خطأ فادح اذ خلط بين شيئين مختلفين تماما هما : التناقض والتمييز فاذا كانت المدلولات التجريدية مما يخضع للتناقض فيقال هذا حسن وذاك سيء وهذا صادق وذاك كاذب وتخضع للتكييف الدقيق بين مدلول آخر هو النقيض لها فان بقاء الفكرة المجردة الأولى رهن بما تثيره من نقيض تتغلب عليه فان الوجود المادي التي تصدق عليها هذه المدلولات المجردة لا ترتبط ببعضها عن طرق التناقض المنطقي وانما العلاقة بينها علاقة تفرقة وتمييز ولا تخضع بذلك للمنطق الجدلي فلا محل للجدل في جهود يقوم بها اللاعبون على مسرح التاريخ أو للأصول التي تقوم الحضارات التاريخية •

ويرى كولنجوود أن « كروتشى » لم ينفذ الى صميم المشكلة فاننا حين نتكلم عن التاريخ لا ينبغى لنا أن استخدام الفاظ كالتناقض والتنافر او تتناول قضية تجمع بين قضيتين أو توفق بينهما فلا يجدر بنا أن نقول ان الحرية والاستبداد نظريتان سياسيتان متناقضتان وانما نقول انهما مختلفتان لا أكثر ولا أقل وليس لنا أن نتحدث عن تناقض ولكن عن اختلاف اذا عرضنا لأحداث التاريخ الخارجية فاذا عرضنا للأفكار الداخلية التى تكمن وراء هذه الاحداث فلا معدى لنا عن استخدام لغة الجدل ومما أخذه نقاد هيجل عليه قوله بأن التاريخ ينتهى فى الحاضر وان هذا الحاضر هو الصورة المثالية لحركة التاريخ فينكر أى تقدم يمكن أن تدركه البشرية ويبرر - كما يقول كولنجوود - تبريراً فلسفيا زائفا أية سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الحاضر دون تغيير .

التاريخ والواقع الحاضر

ويبدو قوله ان التاريخ يقف عند الحاضر موضع نظر لا نرفضه ولا نقبله فالمؤرخ لا يعرف وليس له أن يتكهن بما يمكن أن يقع فى المستقبل والا حال دون وقوعها الا أن للماضى أثره على المستقبل فان الحدث التاريخى - كما قلت فى كتابى التاريخ والسير - حتى وان لم يستكمل حدوده فانه على الأقل يترك أثرا ما لا نستطيع أن نحدده ولكننا لا ننكر وجوده فهل كنا نستطيع أن نقول ان الحرب العالمية الأولى قد تركت أثرا لابد وان تنتج عنه حرب عالمية ثانية . اننا لا نستطيع أن نقول ذلك فان فيه جزما بوقوع حرب عالمية ثانية ولكننا نستطيع أن نقول ان الحرب العالمية الاولى لم تحل المشكلة التى قامت بسببها وانها خلفت أثرا يهدد السلام ، هذا ما يمكن لنا أن نقوله ولكننا لا نستطيع أن نتنبأ بوقوع تلك الحرب أو تحديد موعدها ولكنها حين وقعت أصبح فى قدرتنا أن نربط بين الأثر والنتيجة ونقول ان أخطاء معاهدة فرساى كانت سببا فى قيام الحرب العالمية الثانية هذا لأن الصورة قد تحددت تماما .... فالحدث التاريخى يمكن أن يمتد ويمتد الى مالا نهاية ما دامت التجربة القديمة تؤدى الى تجربة جديدة لا نتبين معالمها قبل أن تقع ولكنها حين تقع نستطيع ان نلحظ الأثر الذى أدى اليها والذى يربطها بالتجربة السابقة وهذا ما نعبر عنه بالتماسك التاريخى « فالتاريخ يتكون فى الواقع من تلك الجزئيات التى نسمى كلا منها حدثا تاريخيا وهذا الجزئى هو الذى يتأتى لنا أن نحدد امتداده الزمنى ، أما الكل فانه يسبح مع الزمن فى لا نهائية مطلقة ومع ذلك فانه يتحدد بالحاضر الذى نعيشه الا أن انطواء هذا الحاضر يدفعه الى عالم الماضى بينما يمتد التاريخ فى حدود الزمن ويمضى معه قدما الى ما لا نهاية ». أما ان الحاضر هو الصورة المثالية التى ليس بعدها تقدم فما أنكره على هيجل نقاده ومشايعوه على السواء فبينما يرى ان الماضى عملية تطور مستمرة فانه ينكرها على المستقبل انكارا غير مناسب - كما يقول ادوارد كار - فالتاريخ ما هو الا تأليف للماضى والمستقبل معا وان لم يعن هذا حق المؤرخ فى التنبؤ بالمستقبل .

وقصر هيجل التاريخ على الجانب السياسى وحذا حذو كانت فى ذلك الا أن كانت كان لديه ما يبرر اتجاهه حين فرق بين ظواهر المادة وجوهرها فالواقع على ما يرى من قبل الظواهر بوصفها أحداثا تتسلسل فى اطار الزمن يقف منها المؤرخ موقف المتفرج - كما يقول كولنجوود - أما ما يصدر عن الانسان من أفعال بوصفها جوهرية فانه يعدها أعمالا أخلاقية وما دامت هذه الاعمال التى تعد أعمالا أخلاقية من قبيل الجوهر فانها تتحول الى أعمال سياسية متى أصبحت ظاهرة مادية وليست من قبيل «الجوهر» وعلى ذلك فلا ينصرف التاريخ عنده لغير السياسة بينما اذ رفض هيجل التفرقة بين الظاهرة والجوهر فانه قد رفض ضمنا فكرة أن التاريخ هو تاريخ سياسى فيتردى فى الخطأ ويتناقض مع نفسه حين يرى أن التاريخ السياسى هو التاريخ بكافة فروعه وهو ما تردى فيه ماركس بدوره حين أخذ التاريخ من جانبه الاقتصادى كما أخذه هيجل من جانبه السياسى كما لو كانتا جماعا للعقل الانسانى فى كليته وانطلاقه ...

حسين فوزى النجار



د . أميرة حلمى مطر

تميزت الاستطيقا في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بأنها قد حاولت تفسير الفن من خلال مناقشة الفلاسفة للجمال فكانت في اتجاهها العام أقرب الى مذاهب الاغريق الذين وضعوا مشكلة الجمال في لب فلسفتهم الميتافيزيقية .

وكان أقرب فلاسفة هذا العصر الى روح استطيقا الاغريق هو الفيلسوف الالمانى **ج . و . هيجل** ١٧٧٠ ــ ١٨٣١ الذى أثار فى فلسفته الجمالية قضايا ومشكلات كان لها فى عصره الذى ماج بكافة التيارات الفكرية والفنية صداها الكبير خاصة عند اتباع الحركة الرومانطيقية . وما زال لهذه الفلسفة تأثيرها الواضح على عصرنا هذا حتى أصبحت العناية بفهم فلسفته ضرورة لفهم التيارات العصرية لا فى الدراسات الفلسفية والجمالية وحدها بل فى الدراسات الاجتماعية والتاريخية بل وعند علماء الانثروبولوجيا الحضارية والقانون والسياسة والاقتصاد .

● الفن أحد لحظات ثلاث تدرك بها الروح ذاتها، شأنه فى ذلك شأن الدين والفلسفة ، لكل منهم جذوره فى التجربة الإنسانية .

معالم فلسفته الجمالية

وقبل أن نتتبع أثر هذه الفلسفة على فكرنا الحاضر يجدر أن نوضح أهم معالم هذه الفلسفة الجمالية الخصبة التى أودعها هيجل زبدة فكره



هيجل

أيام توليه كرسى الفلسفة بجامعة برلين خلفـا للفيلسوف المثالى فشته واستطاع أن يجتذب الى محاضراته مئات الطلاب كما دعم هذه المحاضرات بهوايته للفنون الجميلة وزياراته المتعددة للمتاحف والعروض الفنية ٠

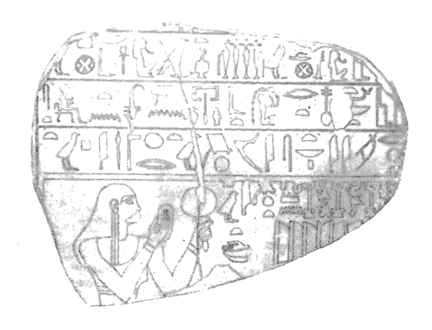
ولعل محور الفلسفة الالمانية فى الجمال يرجع الى الفيلسوف **عمانوئيل كانط** (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) الذى استطاع أن يبلور الاتجاهات الجماليـة المختلفة الالمانية السابقة والمعـاصرة له والتى استوحت الى حد كبير الجمال المثالى المعبر عـن الحقيقة الروحية فى الفلسفة الافلاطونية الجديدة ٠ **وقد جعل كانط الاستطيقا بمثابة جسر يصـل بين فلسفته النظرية وفلسفته العملية وقصـد أن يبين أن الجمال فى الطبيعة والجمال فى الفـن كلاهما مستمد من حقيقة روحية وأن التجربـة الجمالية توفق بين الارادة الاخلاقية والطبيعة وأن الانسان بوصفه كائنا أخلاقيا انما يحيا فى مجال يتفق ورغباته الروحية ٠**

وقد مهد هذا الرأى لنشأة المثالية الألمانية المطلقة التى افترضت مبدئيا وجود الروح خاصـة عند شلنج وهيجل ٠

ولنرجع الى المرجع الرئيسى لفلسفة الجمال عند هيجل فنجد أنها لم تنشر الا عـام ١٨٣٥ بعد وفاته وقد جمعت مادتها من محاضرات هيجـل فى جامعة برلين ما بين أعوام ١٨١٨ و ١٨٢٩ ٠ وقد ترجمت الى الفرنسية مرتين الاولى لبينار فى خمسة أجزاء ٠ والثانية ل س ٠ جانكليفتش فى أربعة أجزاء عام ١٩٤٤ نشرة أوبيين ٠

أنماط الفن

وقد سلك هيجل فى دراسته لعلم الجمـال بالبحث أولا فى الفكرة l'idée والمثال l'idéal ثم بحث فى أنمـاط الفن وتطورها التاريخى من النمط الرمزى الى النمـط الكلاسـيكى الى الرومانطيقى ويعد هذا الجزء من أهـم اكتشافات فلسفته الجمالية ، ثم مذهبه فى تصنيف الفنون الجميلة وقد ساد هذه الدراسة كلها منطق هيجل الجدلى الثلاثى التركيب الذى يفترض فيه الضد ضده ثم أنهما يتآلفان فى كل مركب يشملهمـا فكما ينطبق هـذا الجـدل على التصورات الكلية فالوجود يفترض اللاوجود ثم يأتلفـان فى مركب يشملهما هو الصيرورة ، فانه ينطبق أيضـا على



التاريخ الحضارى فالحضارة الشرقية القديمة قد افترضت قدوم الحضارة اليونانية الرومانية ثم انتهى التطور بقدوم الحضارة الحديثة ـ أما بالنسبة للاستطيقا ـ **فان الجمال هو مركب من التصور والمادة المعطاة فى الحس ، والفن الرومانطيقى الحديث مركب من نمطين سابقين عليه الفن الرمزى والكلاسيكى ، والفلسفة بدورها هى وعى الروح لذاتها وهى مركب من لحظتين أسبق منها الفن والدين** ·

وعلى هذا النحو السابق نظر هيجل الى الفن نظرة جدلية اذ عده ظاهرة مركبة فهو يشارك الدين والفلسفة التعبير عن الحقيقة الروحية **ولكنه يختلف عنهما اذ هو يقدم هذه الحقيقة فى صور** محسوسة ، وعلى الرغم من ارتباط الفن بالظاهر المحسوس ، الا أنه يكسب المحسوس سمة روحية ذلك لأن العمل الفنى ليس مجرد موضوع محسوس يتساوى بأى حقيقة مادية أخرى ، **فالعنصر الحسى فى الفن لا يتعلق الا بتلك الحواس ذات القدرة على التعقل مثل البصر والسمع** ، أما الحواس الأخرى مثل الشم والذوق واللمس فان ما تجده هذه الحواس من جمال لا يتعلق بالجمال الفنى وعلاقة الذات بالموضوع الفنى ليست من قبيل علاقة الرغبة والاشتهاء بل تظهر قيمة العمل الفنى وانتسابه للحاجات الروحية عند الانسان من أن الانسان يجعل العمل موضوعا للتأمل الحر ومن هنا يعرف هيجل الجمال الفنى بأنه «**الفكرة حين تظهر وتلوح** shein » ·

يقول : ان الجمال يلوح على حد قول **أفلاطون** فى محاورة هيبياس · غير أن الفارق بين الحق والجمال عند هيجل يتلخص فى أن الحق هو الفكرة حين ينظر اليها فى ذاتها ولكن الفكرة تتحول الى جمال حين تظهر مباشرة للوعى فى مظهر حسى وبناء على ذلك يرتب هيجل الجمال فى مراتب حسب دنوه من الاحساس الفج أو ارتقائه الى السمو الروحى فجمال الطبيعة الخارجية الصامتة هو أدنى أنواع الجمال ويقف على طرف نقيض من الجمال الفنى لأنه ليس من خلق الروح أو الوعى ويليه الجمال فى العالم النباتى ثم الحيوانى ثم جمال الجسم الانسانى الذى يعلو كل أنواع الجمال الطبيعى اذ تشع منه الروح ويكون أكثرها تعبيرا عن وحدة الكائن الباطنية · وأخيرا يأتى الفن الذى يهب الطبيعة جمالا مثاليا وتعبيرا يكشف عن الفكر وبناء على ذلك ينتهى هيجل الى القول بأن المضمون

الروحى أو الفكرة l'idée تتحول الى مثال فنى l'idéal بواسطة التعبير •

وبقدر ما تكون الفكرة واضحة كاملة وعينية بقدر ما يمكنها اتخاذ الشكل الخارجى المناسب لها لأن الفكرة تنطوى على مبدأ ظهورها •وباختلاف العلاقة بين الفكرة والشكل الذى تتخذه تتولد الأنماط types الفنية الثلاثة وهى على التوالى **النمط الرمزى والنمط الكلاسيكى والنمط الرومانطيقى** •

النمط الرمزى فى الفن

ففى **النمط الرمزى الذى يسود الفنون الشرقية القديمة تكون العلاقة بين الفكرة والشكل الخارجى علاقة تعسفية ، حيث أن المضمون يتجاوز الشكل ولا يوفيه حقه • فالفكرة هنا لا تجد الشكل المناسب لها فى ذاتها بل تصطنعه من الخارج ، وذلك لأن الفكرة فى حد ذاتها ما زالت غامضة والمضمون ناقص** ومثال ذلك تصورات قدماء المصريين والهنود عن الآلهة ، فلأن أفكارهم الميثولوجية غامضة فقد جاء تصويرهم لها مشوها ومحاولة التجسد هنا قد طغت على القدرة على التعبير ، والحقيقة الروحية قد وضعت فى مادة غريبة عنها • وترتيبا على ذلك فقد اتسم الفن الرمزى بالابهام والألغاز ولعل السبب فى ذلك يرجع الى فكرة الرمز ذاتها ، فالرمز لايستغرق دائما كل الصفات التى يرمز لها وقد يزيد على معنى ما يرمز فالأسد مثلا قد يرمز للقوة ولكنه قد يعنى أكثر من القوة أو يعنى الحيوان نفسه اذا أخذ بالمعنى الحرفى وقد نرمز للقوة برمز آخر كالثور أو بقرن حيوان وهكذا • لهذا السبب تأتى سمة الألغاز فى الفن الرمزى ، وقد ساد هذا النمط من الفن فترات كاملة من تاريخ الحضارات هى الحضارات الشرقية القديمة ، ولم يستطع أهل هذه الحضارات أن يعبروا عن معتقداتهم الدينية الا بواسطة بناء الآثار المعمارية فكانت العمارة هى الفن الذى قدم المادة التى أفصحت عن مبدأ هذا الفن الرمزى •



لكن تطور الفكرة فى اتجاه أكثر حرية أنتج مثالا آخر فى الفن هو المثال الذى بدا فى النمط الكلاسيكى • وقد اتجه هذا النمط الى التعبير عن نفسه بواسطة فن آخر أكثر افصاحا عن الباطن هو فن النحت •

النمط الكلاسيكي فى الفن

ففى النحت الاغريقى بالذات تحرر التمثال المصرى القديم من سمات الابهام والالغاز والرمزية وزال عنه التصلب والجمود الذى كان يقتل مبدأ الفردانية فى العمل الفنى ويمنع ظهوره وتفتحه لذلك فقد جاء النمط الكلاسيكى بتعبير أكثر ملاءمة للروح واختارالشكل الانسانى نموذجا للنحت حتى تبدو الروح من خلال الشكل الانسانى وهكذا أصبحت العلاقة بين المضمون الفكرى والشكل المحسوس علاقة طبيعية وتوفر الانسجام الذى انتج مثال الجمال الكامل للعصر اليونانى وتمت الوحدة العضوية فى الأعمال الفنية بتحقيق التعادل بين الباطن والظاهر وفى هذا التعادل يتلخص مبدأ الفن الكلاسيكى •

النمط الرومانطيقى فى الفن

غير أن المضمون الروحى بترقيه على مدى التاريخ يزداد عمقا وتنوعا ، فيتجاوز الفن مبدأ التعادل بين الباطن والظاهر لكى يصل الى درجة أرقى من التوافق والانسجام • هو التوافق الذاتى مع نفسه فيتحقق النمط الرومانطيقى الذى يكشف عن تنوع المشاعر الانسانية ويفصح عن خلجات الباطن ووجداناته بحيث تزيد سيطرة الروح على المادة وبواسطة اللون والصوت يمكن التعبير عن كافة المشاعر الانسانية فى تلك الفنون الثلاث التصوير والموسيقى والشعر التى عدها هيجل فنون النمط الرومانطيقى •

ففى التصوير تتحرر الروح من قيود المادة اذ تتحول الاحجام الى مسطحات ويدخل عنصرا الضوء والظلال التعبير عن تنوع المشاعرالانسانية ويبعث الانسان الحياة والروح فيما يصوره من العالم الخارجى ويضرب هيجل مثلا لبلوغ فن التصوير الذروة فى التصوير الهولندى خاصة عند دورر Dürer وبفن البورتريه خاصة عند رافائيللو وتتيان • والتصوير فن مدين بارتقائه وروحانيته للدين المسيحى اذ انه أقدر الفنون التشكيلية على تصوير مشاعر النفس المختلفة فى آلامها وعذابها ومجاهداتها للقرب من الالوهية وهو يحقق النقلة من الفنون التشكيلية الى فنون الصوت •

وتأتى الموسيقى فتكون ثانى الفنون المعبرة عن النمط الرومانطيقى للفن فتكون أكثر طواعية فى التعبير عن الذاتية وعن الافصاح عن حالات الشعور الباطن من حزن أو فرح أو نشوة أو قلق وهى تشبه العمارة من حيث أنها لا تستمد تصوراتها من العالم الخارجى بل انها تبتكرها وتشكلها بحسب قوانين العدد والكم ، ولكنها رغم تشابهها مع العمارة فى ذلك الا أنها تختلف عنها اختلافا واضحا من جهة علاقتها بالمادة والعنصر المحسوس ، فالعمارة تتعامل بالكتلة الثقيلة ذات الدلالة الرمزية فى حين أن الصوت فى الموسيقى هو عنصر يفيض بالحياة وبالروحانية وخاصيته الآنية والاختفاء السريع والتتابع الأمر الذى يهبه القدرة على التغلغل فى الباطن ومن هنا يتداخل الصوت مع الزمان فيؤثران على الأنا ويضعانها أمام ذاتها •

وأخيرا نأتى الى الفن الثالث من الفنون المعبرة عن النمط الرومانطيقى ، **وهو فن الشعر** الذى يعد أكثر الفنون الرومانطيقية قدرة على التعبير عن الفكر وأكثرها امكانية على اخضاع **الجانب الحسى لسيطرة العقل** ، فالصوت لم يعد هنا له قيمة حسية فى ذاته بقدر قيمته فى التعبير عن الافكار وعن الخيال والتصورات ، ومن هنا فقد بلغ هيجل بالشعر مبلغ الفن الكلى الذى تشارك كافة الفنون فى جوهره وروحه •

ويضع هيجل تفرقة لأنواع الشعر المختلفة ونشأة كل منها وخصائصه فيبدأ بالشعر الملحمى فالغنائى فالدرامى وهى التفرقة التى وصفها **ت•س• اليوت** بالاصوات الثلاثة، الصوت الاول هو صوت الشاعر اذ يتحدث مع نفسه والصوت الثانى هو صوت الشاعر اذ يوجه للسامعين والصوت الثالث هو صوت الشاعر اذ يتحدث باسم شخصية معينة تحدث شخصية أخرى متخيلة لكن هيجل قدم الصوت الثانى عند اليوت على الصوت الأول اذ يتقدم الشعر الملحمى عنده على الشعر الغنائى ثم أنهما يتآلفان بعد ذلك فى مركب منهما هو الشعر الدرامى • وفى هذا الشعر يرتبط الفعل بالصراع وتتصل قوى القدر بالارادة الفردية عند الشخصيات الدرامية وكما ينقسم الشعر الى ثلاثة أنواع ينقسم الشعر الدرامى الى ثلاثة أصناف التراجيديا والكوميديا ثم الدراما الحديثة غير أن الدراما الحديثة قد مهدت الطريق لحلول النثر • بل لقد مال الشعر الى أن يكون فى النهاية فلسفة منظومة •

وهكذا انتهت فلسفة هيجل فى الفن الى ظهور هذا الصراع القديم : صراع الشعر والفلسفة الذى أعلنه أفلاطون منذ القرن الرابع قبل الميلاد •

كذلك اذن آذن العصر الحديث بالقضاء على روح الشعر وقدر الفكر على الفن بالموت ، وآن الأوان لأن يتخلى الفن عن مكانه للفكر العلمى والفلسفة لكى يصبح من مخلفات الماضى •

فما أشد الشبه بين فيلسوف الالمان وبين أفلاطون فيلسوف اليونان فى تضارب مشاعرهما واضطراب أفكارهما حول الفن ويقول كروتشه بهذا الصدد :

« وكما رضخ فيلسوف اليونان لما يأمر به الايمان الدينى ، فأدان المحاكاة وذم الشعر الهومرى رغم ولعه به كذلك فعل فيلسوف الالمان الذى رضخ لمنطق مذهبه العقلى حين أكد طبيعة الفن الفانية أو بالاحرى موته ، فكأنما الاستطيقا عند هيجل هى خطبة رثاء جمع فيها هيجل الصور المتوالية للفن واستعرض المراحل التى تقدم فيها على مدى تطوره ثم رتبها فى قبر كتب على شاهده الفلسفة » •

الفن والحقيقة

ولقد وجد نقاد هيجل فى هذا الكلام موضعا للطعن فى حساسيته وفى قدرته على تقدير الاعمال الفنية الامر الذى دعا كثيرا من المفكرين الى البحث عن مدلول لهذا الكلام •

فعلى الرغم من أن الفن هو تعبير عن الحقيقة الا أنه يمثل فى رأى هيجل مرحلة دنيا من النشاط العقلى فى تقدمه نحو معرفة الحقيقة ان قيس بالدين أو بالفلسفة •

ولقد استنفد الفن اذن مهمته مع تقدم العقل فى العصر الحديث • وهذا بدوره يدعونا أن نتساءل هل يعنى هذا الكلام عند هيجل وجود تعارض جاسم بين ملكة الخيال الفنى عند الانسان وبين قدراته العقلية بحيث يمكن أن نقول ان حساسية الانسان الحديث الخيالية وملكاته الفنية لم يعد لها نفس ما كان لها من قيمة فى الماضى وذلك بتقدم ملكاته العقلية ومعرفته العلمية !

أم ترى هل كان عصر هيجل الذى انطلق فيه خيال الرومانسيين الى أقصى حدوده وزاد فيه معين الشعر الى أبعد مدى هو الذى جعله

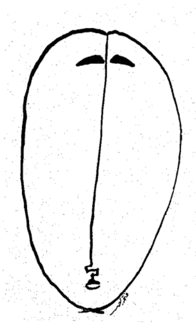
لا يستشرف له مدى أبعد مماكان يراه حوله حتى قال ان الفن قد استهلك ذاته ونضب معينه !

ولعل الجواب عند هيجل على هذا التساؤل انما يستمد من فلسفته للحضارة والتاريخ فالفن الذى يصل الى قمته يبلغ فى نظره نقطة يكف فيهـــا عن أن يكون له فعاليته بالنسبة للحضارة التى انجبته وهـــذا ما قـــد حدث بالنسبة لعصر التراجيديين الاغريق الذى اســـتوعب الفلســـفة السقراطية ، ولعصر شكسبير الذى خضع للعلم الحديث !

أما أن يموت الفن بالمعنى الحرفى للكلمة فيبدو أنه معنى لم يقصده هيجل تماما ، لأن الفن وفقا لفلسفته هو أحد ثلاث لحظات تدرك بهـــا الروح ذاتها فشأنه شأن الدين والفلسفة لكل منهـــم جذوره فى التجربة الانسانية التى تشـــمل انشطة مختلفة ، نشاط الفعل والسلوك والتفسير النظرى ولحظة التأمل الفلسفى تتجاوز وتستوعب لحظتى التأمل الاستطيقى والتأمل الدينى وتشملها فى وحدة عليا . يقول هربرت ريد فى كتابه فلسفة الفن تعليقا على رأى هيجل فى تقـــدم الروح فى وعيها لنفسها عن طريق الفن والدين والفلســـفة «أن تطور الوعى الدينى يبين لنا كيف كان الدين البدائى دينا طقسيا يتطلب الفن ضرورة وتختلط طقوسه بالتعبـــير الفنى . الا أن الدين متى بلغ مرحلة الايمان فان اعتماده على التعبير الفنى لا يصبح ضروريا بل ممكنا فقد تتدخل الاساليب الفنيـــة فى صياغة بعض الرموز الدينية لتقريبها للعـــامة ولكن متى بلغ الدين مرحلة التعقـــل أمكنـــه الاستغناء عن الاساليب الحسية والفنية بالتصورات الفلسفية والتأملات الفردية » .

بين الفن والدين والفلسفة

وأخيرا فان أهم ما يمكن أن ننتهى اليـــه من هـــذه الفلسفة الخصبة التى لا يمـــكن الاحاطة بكل ما انطوت عليه من أفكار وقضـــايا فى هذا المقام هو أن هيجل قد وضـــح لكل الاجيال التى تلته : **أن الفن والدين والفلسفة ليست بظواهر معزولة عن بعضـها ولا عن التــاريخ والحضارة التى تنشأ فيها** . فمثل الجمال ليست محـــددة بمعايير مطلقة ثابتة وانما هى مرتبطة كل الارتباط بالتصور التاريخى للمجتمعات التى تنشـــأ فى حضنها ولقد تأثر النقد الماركسى فى الفن والأدب بهـــذا المنهج الهيجلى حين ربط المعايير الجمالية بالعوامل المحركة للتطور التاريخى فى المجتمعات التاريخية وبين أن أشكال الفنـــون والاداب فى المجتمعات الاقطاعية والرأسمالية انما تســـتمد جذورها من التركيب الاجتماعى والاقتصادى لهذه



المجتمعات كما أنها ليست منفصلة عن المضمون الفكرى والايديولوجى السائد فى هذه المجتمعات.

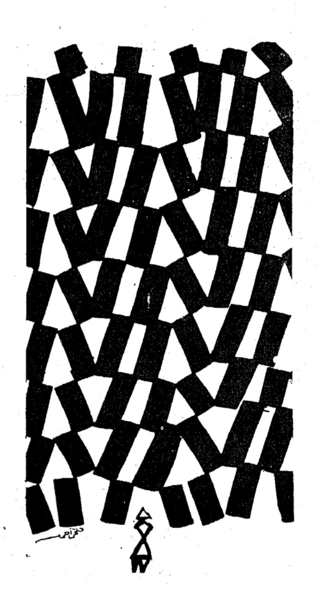
من جهة أخرى أتت فلسفة هيجل الجمالية الى النقد الفنى بمبدأ الاتصال الوثيق بين الشكل والمضمون وتأكيد الوحدة العضوية فى العمل الفنى.

فقد وضح هيجل كيف يتطور الشكل تبعا لتطور المضمون الفكرى ومن هنا تختلف الانماط الفنية التى تسود الفنون المختلفة فالعمارة التىهى فن رمزى قد تشكلت بأشكال أخرى فى المرحلة الكلاسيكية والرومانطيقية فقدمت المعابداليونانية والكتدرائيات القوطية. وفن التصوير الذى هو فن رومانطيقي مدين بازدهاره للعقيدة المسيحية التى استمد منها المضمون الذى يتناسب وامكانياته فى التعبير ولا يمكن لفن النحت أن يتساوى معه فى التعبير عن هذا المضمون وانما كان النحت أقدر الفنون على التعبير عن آلهة اليونان فى سكونها وصمتها. ويظهر أثر هذا المبدأ عند هيجل فى ملاحظاته على الموسيقى التى يعدها الكثيرون فنا شكليا بحتا ويكفى دليلا على هذه الفكرة قوله أنها ليست فنا خاليا من المضمون وانما لها مضمون خاص بها مختلف عن مضمون الفنون التشكيلية ومضمون الشعر، انه مضمون يطابق الشكل الموسيقى انها كما نلاحظ اليوم الفن الذى يتحول الشكل فيه الى مضمون والمضمون الى شكل.

لقد كان عصر هيجل وما تلاه من سنوات فى القرن التاسع عشر شاهدا على صراع المذاهب وتناقضاتها وكان رد الفعل المباشر بالنسبة للفلسفة الهيجلية عموما هو تلك الاتجاهات التى رفضت مثالية هيجل وعقلانيته ومالت الى تفسير النشاط الفنى على أسس تجريبية بحته.

غير أنه رغم تلك الاتجاهات ظل فى الفكر الالمانى بل حتى في الفكر الانجلو امريكى كثيرون لم يترددوا فى القول بأن للفن منزلة عالية من نشاط الروح الانسانية مثل سانتيانا وديوى وغيرهم ممن رأوا فى الفن تجسدا للقوى الميتافيزيقية كالمذاهب الارادية عند شوبنهور ونيتشه وأداة للتأمل الفلسفى ومدخلا لاكتشاف حقيقة الوجود على نحو ما ذكر فيلسوف الوجود هيدجر.

أميرة حلمى مطر



هجرة هيجل الى روسيا

د. مـــراد وهبـــه

هجرة هيجل تعنى هجـرة المطلق • ذلك أن فلسـفة هيجل تدور على الديالكتيك بين المطلق والنسبى •

فنقطة البـداية ، عنده ، الوجود بالاطلاق • والوجود بالاطلاق هو ما به كل موجود هو موجود• اذن ليس هو فى نفســـه شيئا • ومن ثم فهـو واللا وجود سيان •

والوجود المطلق واللا وجود نقيضان • ومعنى ذلك أن المطلق ينطوى على التناقض • والتناقض مبدأ الديالكتيك الهيجلى •

هجرة المطلق اذن تعنى فى ذات الوقت هجرة الديالكتيك ، والحياة الروسية فى النصف الثانى من القرن التـــاسع عشر كانت تموج بتيـارين أساسيين : أحدهما محافظ والآخر راديكالى •

التيار المحافظ يهدف الى الابقاء على الوضـع القائم ، وهو النظام الاقطاعى القيصرى •

والتيار الراديكالى يحاول جاهدا تغيير الوضع القائم ومجاوزته والغلبة لم تكن الا للتيـار الأول حتى اندلاع ثورة أكتوبر ١٩١٧ • ذلك أن نفرا من الفلاسفة حاول تبرير الوضع القيصرى متأثرا فى هذا التبرير بمذهب هيجل المطلق والديالكتيك •

من بين هذا النفر نذكر ، على سبيل المثال، ثلاثة فلاسفة :

بوريس نيقولايفتش شيشرين(١٨٢٨-١٩٠٣)

نيقولا جريجوريفتش ديبولسكى(١٨٤٢-١٩١٨)



بولس الكسندروفتش باكونين (١٨٢٠ - ١٩٠٠) ٠

●●●

يذهب شيشرين الى أن عقلنا قد خلق من أجل « معرفة المطلق » ٠ وتمركز العقل حـول المطلق ليس « وهما ميتافيزيقيا » كما يذهب الى ذلك كانط ، بدعوى أن قوة المنطق raison لا تصادف المطلق فى التجربة فتخترع معانى على أنها المبادىء القصوى ٠

ثم ان هذا التمركز ليس تعبيرا عن تقدم العقل العملى على العقل النظرى على حد قول كانط - ذلك أن كانط يعنى بهذا التقدم أننا نثبت باسم العمل ، وليس باسم النظر ، مايقتضيه العمل ٠

يقول شيشرين فى كتابه « العلم والدين » :

« ان الانسان محـكوم عليه بالانجذاب نحـو اللا مفهوم ٠٠٠ ذلك أن حد المعرفة الانسـانية بالتجربة يفضى الى القول بأنه لس ثمة أبأس من الانسان فى هذا الكون : انه محكوم عليه بالوقوع فى تنـاقض ، ليس له من حل ، بين تطلعـاته ومصادر معرفته » ٠

ويشهد على انجذاب الانسان نحو المطلق أن اللا متناهى هو موضوع المعرفة العقلية بدعوى أن تطبيق قوانين الفكر على معرفة الظواهر يؤدى الى العثور على اللا متناهى فى المتناهى ٠ وبذلك يضع شيشرين التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ٠

والدعوة الى معقولية المطلق ، عند شيشرين ، هى من تأثير هيجل ٠ بيد أنه ليس ثمة ، تماثل بين مطلق شيشرين ومطلق هيجل ٠

فمطلق هيجل يتميز بالصيرورة ، اذ هو فى حاجة اليهـا كى يعى ذاته ٠ أما مطلق شيشرين فهو مكتمل الوجود من البداية وليس فى النهاية٠

يقول فى (مذكراته) :

« اذا كانت الروح هى الشكل النهائى للمطلق فهى كذلك الشكل المبدئى ٠٠٠ وهى مصدر كل ما هو موجود » ٠

وهكذا يوحد شيشرين بين المفهوم الميتافيزيقى للمطلق والمفهوم الدينى للألوهة ٠ وبذلك يفترق شيشرين عن هيجل ٠ وسبب هذا الافتراق مردود الى رفض فكرة الصيرورة والتغير ٠ الأمر الذى يبرر قبول ما هو كائن دون أية محاولة لمجاوزته٠ بل ان شيشرين يذهب الى أبعد من ذلك فيدعو الى « شخصانية personalisme » لا تلزم الفرد

هيجل



بمتطلبات التغير الاجتماعى . فمن حيث أن العقل مخلوق من أجل معرفة المطلق يعنى أن ثمة مبدأ مطلقا فى الانسان ، وبالتالى فان ذات الانسان تنطوى على دلالة مطلقة .

ويبقى أن الحرية الانسانية تقوم فى قدرة الانسان على وعيه بماهيته اللا مشروطة ، أى على وعيه بأنه مستقل عن كل شىء فيما عدا ذاته . وبذلك يعجز المجتمع عن ابتلاع الفرد ، ويختفى « الديالكتيك » الذى يقوم على تداخل الأضداد ، رغم تبنى شيشرين للديالكتيك الهيجلى وقوله عنه انه « أعظم علم فلسفى » ذلك أن الديالكتيك ، عنده ، رباعى الحركة وليس ثلاثى الحركة . وهو على النحو التالى :

« وحدة مبدئية » تتحول الى « كثرة » على هيئة « علاقات » أو « تأليفات » بين العناصر .

والملاحظ على هذه القسمة الرباعية أنها قريبة الصلة بعلل أرسطو الأربع ، وليس بديالكتيك هيجل .

أما دبولسكى فقد مر فى تأسيس مذهبه بمراحل ثلاث :

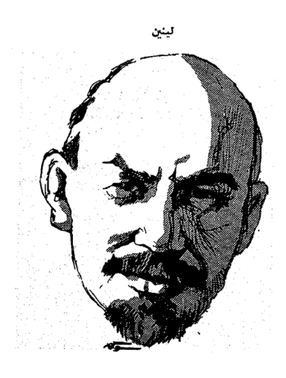
المرحلة الأولى يمزج فيها بين المادية والتجريبية على النمط السائد فى عصره . ثم يتخلص من المادية ويكتفى بالتجريبية الخالصة ثم ينكرها على نحو كانط فيؤلف كتابا بعنوان « مدخل الى نظرية المعرفة » يدلل فيه أن ثمة عنصرا صوريا ليس من الاحساس رغم أنه فى الاحساس . ذلك أنه يرد هذا العنصر الصورى الى «وحدة الذات المدركة» .

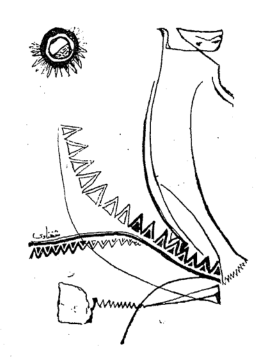
وفى المرحلة الثانية يتأثر دبولسكى بهيجل فيربط وحدة الادراك ب « الوعى الكلى » وليس بالوعى الفردى ، ويتبنى ديالكتيك هيجل فيؤلف كتابا بعنوان « المنهج الديالكتيكى » يقرر فيه أن التصور يتطور بفضل التناقض الداخلى الكامن فيه . وهذا التطور لا يخضع لقوانين المنطق الصورى ، اذ أن هذا المنطق يرفض التناقض بسبب انغلاق كل تصور على ذاته وانفصاله عن التصورات الأخرى ، فى حين أن التصورات الفلسفية تنطوى على تغيرات لا نهاية لها . ولهذا فان ديولسكى يؤثر لفظة ((فكرة)) على لفظة ((تصور)) ..

ومع ذلك فان دبولسكى لم يوفق فى تطبيق المنهج الديالكتيكى ، اذ هو يميز بين العقل المطلق والعقل الانسانى من حيث أن الأول قوة مبدعة فى حين ان الثانى قوة متأملة .

وخطأ هيجل ، بل تجديفه ، فى رأى دبولسكى،

لينين





قائم فى اقراره بأن ثمة هوية بين العقل الأسمى واللا متناهى والعقل المتناهى • بل ان دبولسكى يذهب الى حد القول بأن العقل اللا متناهى متجاوز للوعى ، ومن ثم فهو ينكر فكرة « الوعى الكلى » على النمط الهيجلى •

يبقى بعد باكونين ويقال عنه انه الممثل الآخير للهيجلية المحافظة • يتصور الله على أنه حى ومصدر كل موجود • فالطبيعة تصدر عن المطلق ومع ذلك تحده ، بمعنى أن المطلق ، رغم أنه مصدر كل موجود ، الا أنه لا يظهر الا بفضل « الموجود ـ الآخر » •

ولكن حين يتناول باكونين مسألة الانسان فانه ينحرف عن هيجل ويتجه نحو « الشخصانية » فيتصور الانسان على أنه نسيج وحده ، وعلى أنه كائن خالد ، ومن ثم فهو « صانع ومبدع » •

•••

نثنى بعد ذلك بالتيار الراديكالى المتأثر بالهيجلية ، وهو مايعرف بـ«الفلسفةالسوفيتية» •

يأتى فى المقدمة « لينين » بكتابة المعنون « المادية والنقدية التجريبية » يأخذ فيه بمنطق هيجل دون مذهبه بسبب أن المذهب تصورى idéalisme ثم يمزج لينين الديالكتيك بالمادية ويدلل على صدقهما بالنظريات العلمية المعاصرة فيخلص الى أن العقل الانسانى ديالكتيكى لأن الطبيعة ذاتها ديالكتيكية • ولهذا يعرف لينين الديالكتيك بأنه « دراسة المتناقضات فى جوهر الأشياء ذاتها • وهذه التناقضات الموضوعية التى تنعكس فى الفكر تتميز من التناقضات المنطقية التى تنشأ بسبب مخالفة قواعد المنطق الصورى •

ومعرفة التناقضات الموضوعية نسبية وليست مطلقة • ومع ذلك فان هذا الاقرار لا يعنى ، فى رأى لينين ، أن المعرفة المطلقة أمر محال • وبذلك يبقى الديالكتيك قائما بين المطلق والنسبى ، لأن ثمة تناقضا بين العقل الانسانى من حيث هو مطلق وبينه من حيث هو محدود فى تحققه فى كل انسان على حدة• ويرى لينين أن رفع هذا التناقض ليس ممكنا الا فى تقدم لا متناه للانسانية •

وميزة الحفاظ على هذا الديالكتيك بين المطلق والنسبى تكمن فى امكانية تلافى الدجماطيقية واللا أدرية •

فالدجماطيقية تعنى الوقوف عند حد المطلق، ومن ثم يتحول الديالكتيك من كونه منهجا الى كونه « دوجما dogma » واللا أدرية تعنى رفض امكانية الحقيقة •

•••

وحين كنت فى زيارة للاتحاد السوفيتى فى عامى ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ أدرت مناقشات الفلاسفة حول المنطق الديالكتيكى وعلاقته بالهيجلية تبلورت فى تيارات ثلاث :

تيار يتبنى الدفاع عن هيجل وعن تصوره للمنطق الديالكتيكى •

وتيار ينقد هيجل بعنف ، ويسخر من الدفاع عن هيجل •

وتيار ثالث يستبعد المنطق الديالكتيكى •

التيار الأول يتزعمه « الينكف » فى معهد الفلسفة ، صدر له كتاب بعنوان « عن الأصنام والمثل» عام١٩٦٨ يسخر فيه من أسطورة العقل الألكترونى فيفترض عقلا آلكترونيا يتصور ذاته على أنه أعقل من الانسان ، واذا بالانسان يذعن لهذا التصور فيطرح متناقضاته على هذا العقل الألكترونى • ثم هو بعد ذلك يفتح صندوقا أسود موضوعا بجوار هذا العقل ليلقى فيه حلوله لهذه المتناقضات • فاذا بالانسان يعثر على متناقضاته من غير حلول •

ويقصد الينكف من هذا الافتراض أن العدم المطلق هو مصير الانسان حين يحيل متناقضاته

الى العقل الألكترونى • وسبب ذلك مردود الى أن العقل الألكترونى يعمل طبقا لقوانين المنطق الصورى والسيبرنطيقا • والمنطق الصورى يقوم على مبدأ عدم التناقض •

والتيار الثانى بدأ فى الخمسينات ، اذ حاول نفر من الفلاسفة بقيادة « زنوفيف » دراسة منطق « رأس المال » فاذا بهذه الدراسة تنتهى الى التفرقة بين منطق هيجل ومنطق ماركس •

ثم بدأ النقد يوجه ضد هيجل مع صدور كتاب لـ « افسانكف » عام ١٩٥٩ ينقد فيه مفهوم هيجل عن المنطق الصورى •

ويتزعم هذا التيار الآن « نارسكى » فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو •

●●●

ينقد نارسكى هيجل بعنف ، وبالتالى ينقد الينكف • ويرى أن خطأ الينكف هو أنه يوحد بين الميتافيزيقا والمنطق الصورى متأثرا فى ذلك بهيجل • وحيث أن الماركسية لا تقر الميتافيزيقا فان الينكف يرتب على ذلك نتيجة محتومة هى استبعاد المنطق الصورى •

أما فارسكى فيقرر ، على الضد من الينكف وطبقا لمبادىء ماركس ، أن ليس ثمة تعارض بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، اذ أن المنطق الصورى هو أصل المنطق الديالكتيكى • ومن هذه الزاوية يفترق ماركس عن هيجل • ونارسكى يطرح هذه التفرقة فى كتاب له صدر عام ١٩٦٩ بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » •

فهيجل ، فى رأى نارسكى ، لا يفرق بين وصف المشكلة الخاصة بتناقض ما ، وبين وصف الحل • مثال ذلك : معضلة « السهم المتحرك » •

وازاء هذه المعضلة يطرح هيجل حكمين :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة •

وفى كل لحظة النقطة المادية متحركة •

ثم يخلص هيجل من هذين الحكمين الى النتيجة الآتية :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة فى ذات الوقت ، وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أى أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل ، وينتهى الى أن الحركة هى السكون •

وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى • والذى يدفعه الى هذا الفهم هو كونه تصوريا مطلقا •

ويصوب نارسكى خطأ هيجل مستندا فى هذا التصويب الى الماركسية الكلاسيكية، أى ماركسية ماركس وانجلز ولينين •

ان المنطق الديالكتيكى ينبغى أن يستعين بالمنطق الصورى •

كيف ؟

جواب نارسكى أنه فى حالة حل التناقض الديالكتيكى فى الفكر ينبغى استبعاد ، بادىء ذى بدء ، ما يتعارض مع قانون المنطق الصورى ، وبالأخص قانون عدم التناقض •

وثمة سؤال لابد أن يثار :

ما هو قانون عدم التناقض ؟ وما هو قانون التناقض الديالكتيكى ؟

جواب نارسكى أن هذين القانونين لايتناقضان• فقانون عدم التناقض ضد اقرار صدق حكم ما وكذبه فى ذات الوقت • بيد أن الصدق والكذب لهما معنى آخر فى المنطق الديالكتيكى• ذلك أن الحكم الذى يقر صدقه المنطق الصورى من الممكن أن يكون صادقا فى حالتى صدق وكذب المضمون ، لأن المنطق الديالكتيكى منطق المضمون وليس منطق الشكل •

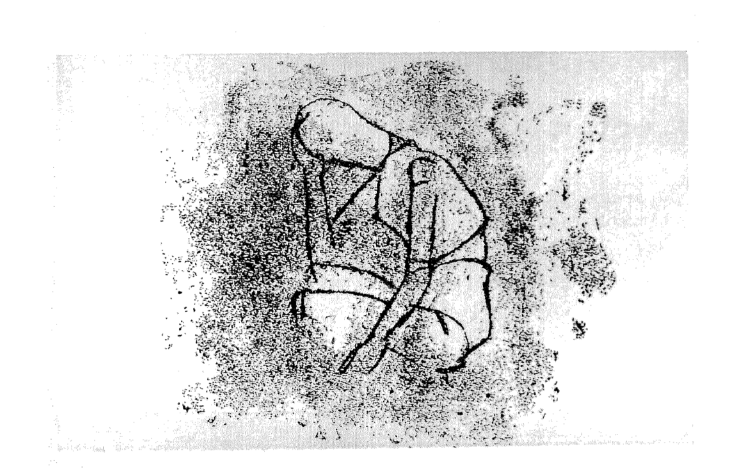
وقد شاع هذا المفهوم النارسكى عند فلاسفة السوفيت ، الأمر الذى من أجله ينظر الى التناقض على أنه ليس دافعا للتطور ، وانما حجر عثرة يعرقل التطور • وطبقا لهذا المفهوم فان ازالة التناقض هى التى تدفع الى التطور •

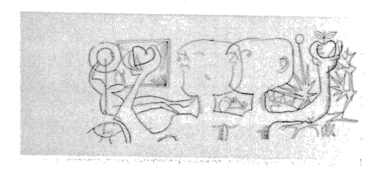
أما التيار الثالث والأخير فيتزعمه «ماماردشفيلى» نائب رئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » اذ هو لا يستهويه المنطق الديالكتيكى بل انه يرى أن قوانينه لا وجود لها • بيد أنه يحتفظ بالديالكتيك فى مجال الوعى وليس فى المنطق • وحجته فى ذلك أن المنطق يحلل التفكير بمعزل عن الوعى فى حين أن الوعى ينشأ عنه التفكير •

ويؤيد هذا التيار ، ولكن من زاوية أخرى ، « ماركوف » عالم الرياضيات فى كلية الرياضة بجامعة موسكو• فهو لايعترف بالمنطق الديالكتيكى بل يطالب بالغاء قسم المنطق فى كلية الفلسفة بدعوى أن الرياضيات هى المنطق •

مراد وهبه

إشعاعات هيجل :
في انجلترا وأمريكا





عبد الفتاح الديدى

فلسفة هيجل من الفلسفات العزيزة على كل مشتغل بالفلسفة لأنه يواجهها فى كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة فى تاريخها الحديث والمعاصر ويحس فيما بينه وبين نفسه بأنها المحور الذى تدور حوله كلمات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهى فضلا عن ذلك قوام أى فلسفة هيجلية كانت أو غير هيجلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة ومايتخللها من أصداء العمر الطويل الذى عاشته الفلسفة وانتهت اليه فى كل أفرع العلم والمعرفة أثناء القرن التاسع عشر وفى أوائله بالذات .

ولا يجد المرء بدا من أن ينظر الى هذه الفلسفة كأنها العتبة الاولى للفكر الفلسفى الأصيل سواء قابلها بالرفض أو بالقبول . فالهيجلية هى القوام الحقيقى لكل فكر لأنها اعتراض على كل توكيدية ورفض لكل مهادنة نظرية ومطابقة حتمية بين المعقول والمنظور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لا مثيل لها الى الموضوعية . ولذلك جعل هيجل من فلسفته نفسها دروسا فى الفلسفة يتعلمها الطالب فيتعلم الفلسفة .

وليس هناك ألزم من أن يتناول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يعكس فى كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب فى احدى النقاط الجانبية فى هذه الفلسفة فان عليه أن يعكس فى كلماته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن ينم فى سطوره عن فهم كامل لها حتى يكون لكلامه قيمة ووزن .

من الضرورى اذن ألا نتعرض لجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية بدون استحضار بقية جوانبها فى ذهن الكاتب وعلى قلمه ومن خلال كلماته وعباراته . هذه الضرورة تمليها طبيعة الفلسفة الهيجلية وظروفها . فمن الصعب التعرض لاحدى نقاطها بغير المام كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب احدى أفكارها بغير عروج على غيرها من الافكار . وهذا هو المصدر الرئيسى للصعوبات التى تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضا جزئيا فى بحث أو فى مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها الا فى اطار المنظور الهيجلى الكامل. ذلك أنها واحدة من الفلسفات ان لم تكن الفلسفة الوحيدة التى لا تقبل التجزئة

والانقسام • أعنى أنها فلسفة لا تقبل الانقسام الى أبعاض • كل ما يمكن بالنسبة اليها هو عرض أى موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب والموضوعات والنظرات التى تتألف منها •

ونحن لا نملك هنا الا أن نجعل أبعاد هذه الفلسفة الهيجلية قريبة تكاد تجرى على ألسنتنا عند ذكر المراحل والخطوات التى مرت بها فى كل من انجلترا وأمريكا • فهذه الفلسفة بظروفها وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محورا لمعظم التحولات التى جرت على أرض الفكر فى الجزيرة البريطانية وفى القارة الامريكية • ولا بد من الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والاصول التكوينية حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من أجل التعريف بالموضوع من أطرافه القريبة والنائية •

من الضرورى اذن أن تكون فلسفة هيجل حاضرة برمتها فى ذهن الكاتب عند عرضه لجانب من جوانبها • ولا يمكن التعرض لجانب من هذه الجوانب الفلسفية بغير استحضار صورة كاملة لها فى كل لحظة كأنها منظور كلى للرؤية البسيطة المعروضة فى غضون مقال أو فى ثنايا بحث خاص فى احدى نقاطها •

٢ – هيجل بعد وفاته :

بوفاة هيجل بدأت مشكلة هيجل • فقد مات مصابا بالكوليرا سنة ١٨٣١ • وبدأ الشغف والولع بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة فى ربوع ألمانيا •

وبدأ فى نفس الوقت اكتشاف هيجل كما بدأت محاولات ادراك كنه فلسفته وجوهر تفكيره • وكأى فلسفة جديدة اصطبغت فلسفته بالغموض واتسمت بطابع الابهام • ولكن هذا الطابع نفسه هو الذى دفع بالكثيرين الى الشغف بأركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشتى جوانبها والى ظهور رؤيات مختلفة لنظرياتها •

والواقع أن فلسفة هيجل تنزع أساسا نحو معارضة الكوجيتو الديكارتى الذى يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذى يقرر ديكارت عن طريقه عبارته المشهورة : أنا أفكر أنا اذن موجود • ويعارض هيجل أيضا الذات التى تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته بوصفها عامل العقل والارادة معا عنده • وتناهض فلسفة هيجل كذلك أخلاق الذات المعزولة الباطنة عند كانط •

لم يكن هيجل اذن راضيا عن كل هذه المواقف الأصلية التى نمت حولها فلسفات معاصريه وسابقيه • ولكنه التفت الى الحياة التاريخية ونظر الى جوهرها على أنه موضوعية التاريخ • واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق فى كل فلسفته على أساس ان الوعى الانسانى لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة بمعزل عن الخبرة والتجربة والتاريخ • واذا حجب الوعى الانسانى نفسه عن التاريخ حرم نفسه من الحركة التى تسوفر له كل أبعاده • وبدون اقتران الوعى بالتاريخ تتردى الفلسفات فى هاوية المثالية الذاتية السحيقة على نحو ما جرى فى تاريخ الفلسفة وفى فترة ما قبل هيجل مباشرة على وجه الخصوص • ولا ينقذ الوعى المثالى من اغترابه سوى اكتماله فى التاريخ الذى يحكمه الفكر Geist والذى تبزغ عن طريقه الفكرة فى هذا العالم • ويقول بولدوين فى هذا المعنى : ان العقل مأخوذا بوصفه فكرا thought يحيل نفسه الى موضوع أى أنه يموضع ذاته فى العالم ويظهر نفسه كذات أى بوصفه ذاتية فى العقل الفردى • وكل من العقل الموضوعى والعقل الذاتى والعقل المطلق عبارة عن صور وأشكال لمبدأ واحد يتخذها لنفسه فى مجرى تطوره •• وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الانسانى كتفسير التاريخ الطبيعى تماما بحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تحلان محل قوانين الطبيعة والعقل • (هذا كلام جيمس مارك بولدوين



ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثانى فى طبعة جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن عند الناشر واتس) ٠

ومعنى ذلك أن «نحن نفكر» تحل محل «أنا أفكر» ٠ ومن هنا نفكر فى غضون حركة التقدم من الحدس نحو التصور فى تجربتنا الانسانية عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وابراز مكنونهما ٠

ويلاحظ أن الانسان يلم بتجربته فى مؤلفات الشباب عند هيجل من خلال المدنية القديمة وهى التعبير الحقيقى عن الفكرة ٠ ففى الدولة وبالالمام بالفكرة وبالدولة فى آن معا تفلت الأواعى (جمع وعى) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن يمثل «الأنا» التى هى «نحن» أو هو هذه النفس التى هى أنفسنا جميعا ٠ والمدينة أيضا فى هذا هى «نحن» التى تمثل «الأنا» ٠

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين المواطن والمدينة أو فيما بين «الأنا» و «نحن» أو بين الأواعى المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وما هو حقيقى حتى يمكن تجاوزها كلها فى الشعب٠ وتقوم روح الشعب مقام حضور الفكرة ومثولها فى الفعل والعمل خلال التاريخ الذى يكتمل ويتحقق فى روح الشعب بالدولة ٠

ويوحى كشف النقاب عن التاريخ وبسطه فى صورة صراع بين الشعوب وبين أرواح الشعوب بفكرة العمل فى داخل حدود هذا العالم وفى صميم روح العالم ٠

ولم يكف هيجل فى لحظة من لحظات حياته عن تقديس العمل الانسانى ٠ ومن الجائز أن يقال انه كان فى أخريات حياته أكثر مثالية مما كان فى أوائل القرن (هيجل مولود سنة ١٧٧٠) التاسع عشر وفى حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه الخصوص ٠ وينظر عادة الى كتاب ظاهريات الفكر بوصفه تاريخا لكل مظاهر النشاط الفكرى الكامنة فى السلوك والمناقب والأبنية الاقتصادية والأنظمة الشاملة والقانونية تماما على نحو ماتكمن فى الأفكار والمبادىء والفلسفات٠ وبالتالى يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنة فى الجوهر الاجتماعى ذاته٠ ومن هنا تظل ظاهريات الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق العمل الانسانى ومحاربة كل العيوب القائمة فى أجهزة الادارة والحكم ٠ وصار هيجل بذلك رمزا لكل ثورة تنزع نحو تخليص أداة الحكم وأنظمة الادارة من براثن الاستبداد والانتهازية والفساد٠

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية أقرب شىء الى نفوس الشباب الألمانى الثائر فى جامعات ألمانيا فى الاربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر ٠ وصارت هذه الفلسفة فى نظر كل أبناء الجيل التالى لجيله فلسفة تحرر وانسانية فى آن معا ٠

وبدأت ترتسم فى العالم أجمع خريطة لانتشار الفلسفة الهيجلية وتوسعها وزاد الاقبال عليها بأشكال وصنوف عديدة تحير كل منيتأملها لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق بها ٠ واتخذت المواقف الهيجلية فى كل بلد شيئا من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئا من طبيعة البيئة والاقليم وشيئا من أسلوب الحياة وأوضاع الاقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية ٠

هيجل فى انجلترا :

وأدى اقتران الهيجلية باصلاح أداة الحكم ومحاربة الفساد الى اقترانها الدائم بمعنى الثورة سواء بمعناها الدينى الروحىأو بمعناها التاريخى الموضوعى أو بمعناها المثالى الفكرى ٠ فاستحالت فى يد رجال الدين الى دعوة عقلانية من أجل غربلة الافكار الدينية الزائفة وتحولت عند الالمان الى ثورة شعبية تحقق مآرب الطبقات الدنيا من أبناء الشعب فى محاسبة القائمين على أمورهم واستغلها الانجليز لتخليص الفكر البريطانى التقليدى من الجمود وضيق الأفق وعمد الامريكان الى الاستفادة منها فى تبرير الحصول على فوائد عملية من كل شىء وفى تحقيق أغراض الفلسفات الديناميكية والادواتية والذرائعية ٠

وجاء فى كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم برتراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية ظلت سائدة بانجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت الوضعية ذات المكانة الاولى بفرنسا الى وقت أسبق قليلا ٠ ثم غزا كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عنى بهما الاساتذة المتخصصون والفلاسفة الخلص ٠ ولم يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل من القليل بهذه الحركة التى لم يشايعها حتى ذلك الوقت سوى نفر من العاملين فى حقل الفكر والآداب ٠ ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل فى ذلك الموضع فى أن الكثيرين ممن تبنوا



التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الاولى .

وبدأت الفلسفة الهيجلية تتسرب الى بريطانيا على يد كولريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) وان كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط . ثم شاعت عقب ظهور مؤلفات بنيامين جوويت (١٨١٧ - ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف أن ينشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول فى أكسفورد . وعمد فيريار (١٨٠٨ - ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ - ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠-١٩٠٩) الى نشر هذه الفلسفة واذاعتها بشتى الطرق الى أن تخصص جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) فى تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية . واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الابحاث والدراسات فيما بين ١٨٥٦ - ١٨٦٦ متأثرا بهيجل تأثرا كبيرا وأضحا فضلا عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية وانتمائه الى هذه الفلسفات . ومن بين هؤلاء المشتغلين بالهيجلية أيضا الاخوان جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) وادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) .

وتألفت فى أكسفورد جمعيات لمناصرة الفكر الهيجلى كنزعة مثالية دينية . وسيطر على أعضائها فى الغالب شعور بالولاء للمسيحية واحساس بضرورة تطعيم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار الايمان بها . وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين .

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفا تاما عن مهنته كطبيب واعتزلها تحت تأثير فلسفة هيجل التى تخصص فيها وألف عنها كتابا انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماه «سر هيجل» . وسجل هاتشينسون استيرلينج فى هذا الكتاب الذى صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة فى تاريخ انتشار الفكر المثالى الهيجلى فى انجلترا وفى أمريكا على السواء لأنه كان مقروءا من الجميع . ومن أهم الشخصيات التى قرأت هذا الكتاب وأثنت عليه كارلايل وجوويت وجرين وايمرسون .

وخص ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب فى نهاية الامر تعد من أهم ما عرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية فى هذا الموضوع .

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفة حتى ذلك الوقت والى السنوات الاخيرة من القرن الماضى كانوا من رجال الدين . وكان منهم أيضا كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة . وقيل أن برادلى كان من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين . وينسحب هذا الحكم أيضا على بوزانكيه . واستطاعت كتب برادلى بالذات أن تكون شاغل المثقفين الأكبر فى كل من انجلترا وأمريكا فى

العشرين السنة الاخيرة من القرن الماضى وفي أوائل هذا القرن ٠

ومن المعاصرين ميور الذى وضع فى حياته برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل ٠ وهو ينتمي الى كلية ميرتون أيضا فى اكسفورد وهى الكلية التى قضى برادلى حياته كلها فى رحابها٠ وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما

مقدمة عامة لدراسته والثانى دراسة حول منطقه بأسلوب دقيق منظم الى أن عمد الى اصدار كتاب أخير ثالث عن فلسفة هيجل فى سنة ١٩٦٦ ٠ وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة هيجل ٠

ولا ينبغى أن يفوتنا أسماء كثيرين من الانجليز الذى مهدوا لدراسة هيجل من البداية من أمثال والاس الذى ترجم منطقه وألف كتابا آخر عنه ومن أمثال واتسون وأدامسون وسيت وهاريس محرر الصحيفة الامريكية التأملية ٠

ولكى ندرك مدى أهمية تأثير هيجل على الفكر البريطانى ينبغى أن نعرف مقدار ما أداه برادلى من الثورة والتمرد على الاسلوب الفلسفى التقليدى فى النظر والتأمل فى بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبع الا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره ٠ وأسست الهيجلية عند كل من برادلى وبوزانكيه ثورة نقدية عارمة ضد كل مظاهر ضيق الافق والانحصار فى تفكير الانجليز كما أنه مهد لادخال كل الافكار الكبيرة وكل النظرات الشمولية فى أرض الجزيرة البريطانية ٠ وكانت ثورة برادلى بالذات ثورة ضد التجريبية المقفلة وضد النفسانية المنطقية وضد الوضعية الرديئة ٠

ولا ينبغى أن يقال لهذا ان هيجل فهم فهما كاملا فى بريطانيا أو أخذ مأخذا كليا متكاملا لأن الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه فى التناقض وفى التغاير ولكنه لم يستطع قبول الجدل ٠ ومن هنا ظلت الهيجلية على يد الانجليز هيجلية كسيحة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها وغير قادرة على النماء فى خط تقدمها ٠

ولكن هذا لا يعفى من دراسة الفلسفة البريطانية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن على ضوء الهيجلية ٠ ولا ينبغى بحال من الاحوال الاقبال على دراسة برادلى بالذات بغير اعتبار واضح أكيد للهيجلية وبغير احتساب لهذه الفلسفة كمحور رئيسى لجوهرها الخالص ٠

وقد استطعت أن أتأكد بنفسى من تجربة دراسة برادلى بعيداً عن المنظور الهيجلى فى كتاب أعارنى اياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن برادلى بقلم باحث هندى يدعى ساكسينا ٠ واستطعت أن ألاحظ على هذا الكتاب الصادر سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كل ما جاء به من معلومات ثمينة كان ينقصه الروح والروح فى فلسفة برادلى هى هيجل ٠ ولم يشأ هذا الباحث أن يضع فى اعتباره على الاطلاق أية نظرة من نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف البريطانى الكبير برادلى ٠

هيجل فى أمريكا :

وصار برادلى من أكبر الفلاسفة المقروئين فى أواخر القرن الماضى فى أمريكا نفسها ٠ وصار هيجل بالتالى معروفا هنالك عن طريقه وعن طريق هاريس محرر الصحيفة الفلسفية الامريكية ٠ وبالاضافة الى هذا كله صار هيجل معروفا فى أمريكا معرفة واسعة فى أوائل هذا القرن بفضل الكتاب المشهور الرائع الذى وضعه آستيس عنه ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى أمريكا ٠

وقيل عن الفلسفة الامريكية انها كانت تعتمد على هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة ابتداء من ايمرسون (١٨٠٣ ــ ١٨٨٢) الى جوزيا رويس (١٨٥٥ ــ ١٩١٦) ٠ ولكن قيل أيضا فى نفس الوقت انها كانت على وجه الخصوص رد فعل عنيف ضد المثالية الالمانية وضد فلسفة العقل الالمانية ٠

والواقع انها كانت هذا وذاك فى آن معا ٠ ولكن لا يفوتنا على الاطلاق أن نكتشف كالعادة تلك الروابط الوثيقة التى تدفع بالفكر الفلسفى الى الاقتران بالهيجلية والاستناد اليها فى كل مكان انتقلت اليه الهيجلية ٠ ولذلك لا نلبث أن نجد أن هيجل لعب دورا هاما على الصعيد السياسى فى أمريكا ٠ فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل فى خدمة الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب ٠ واستعان الاحرار بفلسفة هيجل من أجل توكيد المشاعر فى تلك

السنوات ازاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين اعادة تأسيس الوحدة فى تؤدة واتزان ·

ويتأيد هذا مما جاء بالعدد الاول من صحيفة التأمل الفلسفي التى دأبت على تعريف الامريكان بالمثالية الالمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقـديمها فى أعدادها · فقد نشرت هذه الصحيفة فى عددها الاول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور السياسى الذى ينبغى أن يسود فى الدولة الجديدة ·

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السـياسى وحسب وانما تحققت أيضاً على الصعيد الفلسفى بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ ـ ١٨٤١) الفيلسوف الالمـانى الذى تتلمذ على هيجل نفسه حتى قبـل آخر سنة عاشها ثم انتقل بعدها الى أمريكا · فشرع عند وصوله الى أمريكا فى ايجاد تقارب فيما بين الفلسفتين الالمانية والامريكية · وبدأت بشائر الهيجلية فى أمريكا فى البزوغ فى مدرسة سانت لويس عاصمة المقاطعة التى هاجر اليها غالبية الالمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة الضخمة لكل ماينتمى الى عالم الغرب· وفى هذه المنطقة ترجم هنرى كونراد بروكماير (١٨٢٦ ـ ١٩٠٦) كتاب المنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلا على أبناء هذا الاقليم · ولكنه كان صديقا لهاريس الذى أسس الصحيفة الفلسفية التى أشرنا اليها منذ قليل · ولم يلبث الاهتـمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الامريكان ·

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعا كبيرا الى ما بعد منتصف القرن الماضى بقليـل · وفى ذلك الوقت بدأ الموقف ازاء هيجل ينقسم فعـلا الى جانبى التأييد من ناحية والمعارضة من ناحية أخرى · وكان ايمرسون أميل الى الترنسندنتالية وإن كان قد أبدى الكثير من الاعجـاب بهيجل · وكذلك أبدى جوزياورويس حماساكبيراً للفلسفات الالمانية وبجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على اظهـار قلقـه وتحفظه ازاء بعض موضـوعاتها وان كانت من أقرب الفلسفات الى فلسفته · أما بيرس فكان أقرب الى ليبنتس منه الى أى فيلسوف آخر وان كان لم يغفـل أهمية هيـجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفة وتفلسفا وبوصفه صـاحب الفضـل فى ايجـاد المنطق الموضوعى · ومع ذلك فانه كان يرى دائمـا أن هيجل ربيب المعاهد الدينية ·

واشتدت حملة البرجماتية عند وليم جيمس



ضد الهيجلية • ولكن هذا لم يمنع جون ديوى من أن يرى فى هيجل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث المعاصر لهذه الكلمة • ولايستطيع المرء الا أن يشهد بمدى تأثر فلسفة الأدواتية والممارسة بالهيجلية وبمدى خضوع منطق ديوى لمنطق هيجل •

أما هيربرت ماركيوز فهو مؤلف كتاب علم الوجود عند هيجل وأسس نظريته فى التاريخ الذى أخرجه فى فرانكفورت بالالمانية سنة ١٩٣٢ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة فى فلسفة هيجل الذى نشره سنة ١٩٤١ بأمريكا• وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضا فى كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية • وعلى الرغم من محاولة ماركيوز الظهور بمظهر الفيلسوف الثورى فهو يلغى الشعب من تقديره ويبتعد أيما ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت فى الهيجلية وينفر من كل مافيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ •

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو فى أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية والسيما نطيقية بوصفهما أقوى الفلسفات التى حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم الى الولايات المتحدة • واستحالت هذه الفلسفات الى فلسفات شبه رسمية فى الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل •

ولاشك فى أن الاختلاف الجوهرى بين مطالب الحياة فى العالم الامريكى الجديد وبين أوضاع الحياة فى عالم الغرب الاوروبى دفعت بالناس الى التطلع الى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسعف فى قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجدلى • ولم تعد الحياة الامريكية تسمح بترديد التساؤلات التى تتميز فى جوهرها بالشمول وصارت تلح فى ضرورة توفير الاجابات السريعة الفعالة وفى لزوم تدبير الردود العاجلة ازاء كل مطلب من المطالب •

وكان من الطبيعى أن تتسم التساؤلات بالشمول فى حين تتميز الاجابات العملية بالجزئية والمباشرة والوجوب • ولهذا ظل الفارق كبيرا بين ما تتطلبه الفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية أى بين الهيجلية والبرجماتية • على أن ذلك لم يمنع أن تكون الهيجلية بجوانبها النقدية الفعالة وبعقلانيتها الثائرة مصدر ايحاء بكل ما ظهر من متطلبات الروح النفعية والعملية •

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم فى رأى هيجل لان نابليون صرف جانبا كبيرا من اهتمامه نحو الادارة العاقلة الحكيمة لكل الاجهزة والهيئات الحكومية• وعندما شهد هيجل نابليون لأول مرة قال «ها أنا ذا أشهد العقل ممتطيا جوادا ! » ولا يعنى هذا أكثر من أن نابليون الذى صرف اهتمامه الى التنظيم الادارى لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل احتمالات الحياة الصعبة وكل مشاكل الحرب كان فى نظر هيجل مثلا يحتذى ونمطا يجب تقليده ومحاكاته •

ولا يغيب عن بالنا أن الايام الاخيرة شهدت اهتماما لا مثيل له بفلسفة هيجل • ومصدر هذا الاهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة الخصبة التى أنجبت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة فى امكانها لو خضعت من جديد للدراسة والبحث أن تخرج الى العالم بموجات أخرى من الفكر وبألوان جديدة من النظر العقلى لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر نتيجة لتأثيرها فيما مضى من الايام •

ليس هذا كل ما فى الأمر • بل عادت الحاجة أيضا ماسة الى هيجل بعد أن صارت فكرة «الممارسة» موضع نظر وتساؤل فى حين بزغت « البنيوية » على أرض الفكر لتنازع الفكرة الاولى سلطانها فى السياسة والاجتماع • وقد جاءت البنيوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهرى والتدبير النظرى المتماسك لايقل خطورة ان لم يكن يزيد ويعلو فى أهميته على فكرة التجربة والخطأ•

وكأننا بهذا أمام ثورة هيجلية جديدة **من اصلاح أجهزة الدولة** عن طريق التدبير والاعداد البنيوى قبل التردى فى أخطار التجربة والخطأ • فالثورة الهيجلية **تريد أن تجعل للتنظيم والاعداد والترتيب فى كل أبنية الهيئات والجماعات وفى كل الاجهزة وأفرع الحكومة** أساسا للتكوين الأصلى الدقيق الذى لا مانع بعده من الاصطدام بتجارب الواقع مع الثبات والحيطة والاستعداد • وهذا يعنى أن تصميم الهيكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد فى الاهمية عن التجربة والخطأ •

هيجل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير نذير لما نعيشه من تجارب الحياة ولما نشيده من خطوات المستقبل • **وثورة هيجل ثورة تنظيم وادارة على حد التعبير الجارى فى لغتنا هذه الايام** ولا بد أن تجد صداها فى كل الأذهان •

عبد الفتاح الديدى



إمام عبد الفتاح إمام

أنا يا هيجل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا أظهر غير ما أبطنه، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن عزائي أن أحدًا لن يستطيع بعد وفاتي أن يجد بين أوراقي تفسيرًا واحدًا لما كان يملأ حياتي كلها، لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء».

س. كيركجورد

يوشك الباحثون أن يكونوا على اجماع بأن الثورة الفلسفية التى قادها **كيركجور** فى منتصف القرن الماضى كانت تستهدف اساسا معارضة هيجل ، فهو يجعل شعاره : « **ابتعدوا عن المذهب ، ابتعدوا عن الفكر النظرى ، أعنى ابتعدوا — قبل كل شىء — عن هيجل ..** » . ويقول جان فال فى هذا المعنى : « ان كيركجور لم يستطع تشكيل فلسفته الا بمعارضته لهيجل أولا وقبل كل شىء فقد اعتبره نهاية التراث الفلسفى الذى بدأه أفلاطون وربما فيثاغورس » (**فلسفات الوجود** ص ١٤ من الترجمة الانجليزية) ومعنى ذلك أن « فلسفة كيركجور الذاتية لم تكن الا ثورة على الفلسفة الهيجلية التى ألقت ضوءا جديدا على النزعة العقلية وجعلتها تستغرق جميع الموضوعات ، وتشيع فى كافة الأوساط الفلسفية » (د . فوزية ميخائيل : كيركجور ص ٥٩) . واذا تساءلنا لماذا عارض كيركجور هيجل بهذا العنف ، ولماذا كل هذه الثورة على الفيلسوف الألمانى ، أجاب كيركجور « **الخلط الذى احدثته الفلسفة الهيجلية فى الحياة الشخصية أمر لا يصدق ، وهو نتيجة تعسة لفيلسوف رغم كونه بطلا فانه من وجهة نظر شخصية علمانى متحذلق** » ! (**اليوميات** — ترجمة درو ص ١٧٥) . لكن ما هو هذا الخلط الذى يشير اليه كيركجور .. ؟

من المعقول .. الى اللامعقول

لم يكن هناك حد لطموح هيجل ، كما انه لم يكن ثمة حد لايمانه بالعقل ،ولهذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيرا عقليا بحيث يبدو كل شىء واضحا ومعقولا ، كل شىء يرتبط بغيره من الأشياء ، أو بلغة هيجل كل شىء متوسط ولا يقوم بذاته ، فليس ثمة شىء مباشر ، أو قل ان المباشر لابد أن يكون متوسطا أيضا من الوقائع البسيطة الى الحقائق العليا ، خذ مثلا هذه الواقعة البسيطة « القول بأنى مقيم فى مدينة برلين — وهذا هو وجودى المباشر — تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التى قمت بها الى أن وصلت الى هذه المدينة» (موسوعة فقرة ٦٦) ، بل انه ليذهب الى القول بأنه ليس ثمة شىء لافى الأرض ولا فى السماء ولا فى الروح ،ولا فى أى مكان آخر ، لا يتضمن المباشرة والمتوسط معا .. (راجع فى هذا كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٥٠ — ١٥١) .

لقد أراد هيجل أن يشيد صرحا نصفه دينى ونصفه فلسفى — على حد تعبير كيركجور — فماذا كانت النتيجة .. ؟ كانت النتيجة ادخال الخلط والاضطراب فى الفلسفة واللاهوت فى آن معا ، فلا هو استطاع تفسير الدين ، ولا هو استطاع تفسير الانسان ، خذ مثلا نبل عواطفنا ومشاعرنا تجده يفسرها بأنها جزء من كل ، فهى لا يمكن أن توجد الا من حيث أنها جزء من كل : وهذا الكل هو حياتى ، لكن حياتى نفسها لاتوجد الا بمقدار ما ترتبط بالأرضية الثقافية التى أنتمى اليها ، والوطن الذى أنا مواطن فيه، فأنا اذن أرتبط ارتباطا عميقا بالدولة التى أنا عضو فيها ، لكن هذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة ، ونحن بهذا الشكل نصل الى فكرة الكل العينى الذىيحتوى الأشياء جميعا ويفسرها (جان فال — فلسفات الوجود ص ١٤) مع أن هذا الكل العينى لايفسر شيئا قط ، فهو بشهادة هيجل نفسه عقلى وموضوعى ، فكيف يمكن أن يفسر تلك العواطف والمشاعر الذاتية التى لا هى عقلية ولا هى موضوعية .. ؟ كيف يمكن ان يفسر هذا الانسان الجزئى الذى يعيش فى مجتمع معين ويحمل عواطف وأسرارا وانفعالات ، وخبايا قد لا يعرفها احد سواه ؟ وان قيل لنا ان هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : « فأى فائدة يمكن أن تعود على اذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية .. ؟ أى فائدة ترجى اذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما فى كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق . ؟ أى فائدة تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة ورتبت جميع التفصيلات فى كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالما لن أعيش فيه .. ؟ » . (اليوميات ترجمة درو ص ١٥).

الم يقل السيد المسيح : ((**ماذا ينتفع الانسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفســـه ..**)) ؟ (مرقس : ٨ : ٣٦) فكيف يمكن اذن أن أتجه الى معرفة العــالم .. ؟ : « ان ما ينقصنى فى الحقيقة هو أن أرى نفسى بوضوح : ان أعرف ما يجب على أن أعمـــــله ـ لا ما ينبغى على أن أعرفه الا بمقدار ما تسبق المعرفة العمـــــل بالضرورة . ان المهم هو أن أفهم مهمتى فى هذه الدنيا ، وأدرك تماما ما يريد منى الله أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة ، حقيقة تكون لى أنا : أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى.. » (اليوميات ترجمة درو ص ١٥) .

فهـل تستطيع الفلسفة الهيجلية أن تكون عونا لى فى الوصول الى هذه الغاية .. ؟ كلا ، ان الفكرة الأساســـية فى هــذه الفلسفة هى التوسط ، مع ان الفكرة الأساسية فى المسيحية هى المفارقة (يوميات ترجمــة درو ص ٨٩) وما التوسط ؟ هو ارتباط كل شىء بفـــسيره وتفسيره فى ضوء النسق بحيث يبدو كل شىء واضحا ومعقولا ، أى أن التوســـــط يرتبط بالتفسير العقلى ، أما المفارقة فهى هزيمـــــة العقل ، هى ما لا يمكن للعقل تفسيره لأنهــــا موضوع ايمان لا موضوع معـرفة : والا فكيف يمكن للعقل ـ مثلا ـ أن يفسر ظهور الأبدى فى الزمان ؟ اعنى كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله فى التاريخ .. ؟ . وكيف يمكن للعقل ـ مثلا ثانيا ـ أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول : ان هذا الرجل البسيط المتواضع الذى يبـدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله ؟ . (اليوميات ترجمة درو ص ١١١ ــ ١١٢) . وكيف يمكن للعقل ـ مثلا ثالثا ـ أن يقبـــل الحقيقة الدينية التى تقول ان مريم العذراء هى أم الاله ، أى عقل هـذا الذى يمكن أن يفسر هذه المفارقة .. ؟

كلا ، لا يستطيع العقل ان يفسر شــيئا ، ولهذا « يجب اغلاق فم العقل بالقوة ، بالخضوع للنظام ، وبالتهديد بالعقـــوبات الأبدية ، فكل اســـتفهام تمرد .. » (جان فال دراســـات كيركجوردية ص ١٨٢) فالعقل انحاول التدخل فى الدين كان ذلك بمثابة القضاء عليه : « وأول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هــو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون الدين بقبلة » . انه يقوض أركانه فى الوقت الذى يدعى فيه تأييده والدفاع عنه ، ليس فى الدين مجـال لدفاع ، ولا مجال لأدلة أو براهين عقلية « وما طلبــه اليهود من المسيح ـ وكثيرون غيرهم فيما بعد ـ من انه ينبغى عليه أن يبرهن لهم على الوهيته هو مطلب لا يقبله عاقل ، لأنه ان كان ابن الله حقا فان البرهان فى هذه الحالة سيغدو أمرا يدعو الى السخرية ، مثله مثـل انسان يحـاول أن يبرهن على وجوده الخاص ، طالما أن وجود المسيح فى هذه الحالة هو عين ألوهيته (اليوميات ترجمة درو ص ٤) ثم « لمصلحة من نبحث عن البرهان .. ؟ الايمان .. ؟ الايمان ليس فى حاجة اليه ، أجل ، بل انه لينظر الى البرهان على أنه عـــدوه .. » (الحاشية ص ٣١ من الترجمة الانجليزية) . ان كل محـاولة لعقلنة الايمان تنتهى باقتلاع المسيحية من جذورها ، ولهذا كان الايمان ملازما للمفارقة . انه « قفزة فى اللامعقول » عليك أن تؤمن بلا عقل ، بل ان الايمان يزداد كمـــالا وسموا كلمـــا ازدادت معارضته للعقـل . وهـكذا أعاد كيركجور الى الأذهان من جديد عبارة « ترتليان » الشهيرة. « أومن لأنه لا معقول » . والانسان الذى يريد ان يبرهن على الايمـــان انما يريد ـ فى راى كيركجور ـ أن يتعلم شيئا أبعـد هـو أنه ليس مؤمنا .

واذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلى هو كمال العقل البشرى وتتويج له فان الدين عند كيركجور هو ـ على العكس ـ عثرة أمام هــذا العقــل ، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفى بجعل الدين فوق العقل كمـــا هو الحال عند بسكال ، لكنه يذهب الى أنه مضاد للعقــل ، وطريق الايمان يعلن هزيمة العقـــل « والحياة التى تعطى أملا للروح هى ضد أمل العقل ». والانسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبى والمطلق ، بين المتناهى واللامتناهى بين الانسان والله ، فنحن لا نجد بينهما ذلك التجانس الذى تحدث عنه هيجل ، لكنا نجد تنافرا ومفارقة ، فهناك هوة تحفر بدون انقطاع بين الله والانسان ، ويمكن للانسان أن يعبرها بواسطة النعمـــة لكنــه لا يستطيع أن يقضى عليها .

واذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « ان علينـــا أن نلاحظ أن قسطا كبيرا من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور الذى يلعبه الايمان فى الاقتراب من المسيحية ، والطـــابع العفوى ، واللامعقول للايمان واشكالاته مع هيجل مستمدة أســاســا من هذه القضية » (مدخل لكيركجور ص ٥٢) فان علينا فضلا عن ذلك أن نضع فى اعتبـارنا أن جانبا آخر من اشكاله مع هيجـل مستمد

من حياته الشخصية ، وبصفة خاصةمعارضته لفكرة هيجل فى التوحيد بين الجوانى والبرانى أو بين الداخل والخارج أو الماهية والظاهر . فقد وجد كيركجور أنه يخفى أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ، ومن ثم لا يمكن أن يتحد ظاهره وباطنه فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية الداخل والخارج ، ولعل هذا مادعا جان فال الى القول « بأن مايفسر معارضــة كيركجور لهيجل هو قبــل كل شيء شعوره بالسر .. » (دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) ومعنى ذلك « أن نفوره من الفلسفة العقلية الهيجليــة لم يكن الا تعبيرا عما خبره فى نفسه وفى حيــاته مما لا يمكن تعقله ولا تعريفــه » (د . فوزية ميخائيل سيرن كيركجورد ص ٣٤) . ولا ينفى ذلك أن هناك جوانب دينية معينــة دفعت كيركجور الى رفض التفسير العقلى الهيجلى ، لكنا نريد أن نضيف أن هنــاك جوانب أخرى فى شخصية كيركجور نفسه جعلته لا يستطيع قبول الطموح الهيجلى لتفسير كل شيء تفسيرا عقليا بحيث تختفى الجوانب الخفيه وتتلاشى الأسرار ، وكيف يمكن لكيركجور ان يقبل هده الفكـرة وهو يعلم أن بداخله أمورا لا يستطيع أن يكشف عنها أو يبوح بها : « ألم يعش والده طوال حياته مغلقا على سرهالرهيب ، على ذكرى تلك اللعنة التى أطلقها ذات يوم ضد الله .. ؟ وهـو نفســه ألم يمر بذلك : ألم يعط لنفســه منذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه .. ؟ ألم يكن قد رأى سر أبيــه وسره الخاص الذى حرم عليه الخطوبة من روجينا أو لسن ، وسرا ثالثا ولد من السجن بين الآخرين ، ووضــع بينهما حاجزا لا يمكن عبوره .. ؟ وحيــاته نفسها ألا تظل أمامنا هى الأخرى كشيء لا يمكن تفســيره .. ؟ » (جان فال : دراســات كيركجوردية ص ١٦٢) . لقــد كان كيركجور يشعر شعورا قويا بأن وجوده نفسه هو المعول الذى سينهال على الهيجلية فيجعلهــا رمادا : **أنا يا هيجل الدليــل الحى على دحض فكرتك عن هـوية الداخــل والخــارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن ابوح بها ، بل ان « عزائى : أن أحدا لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيرا واحدا لما كان يملأ حياتى كلها لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شيء .. »** (اليوميات ترجمــة درو ص ١١٥) .

ويعتقد كيركجور أن كل انســان يحمــل بدوره أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ومن ثم





شيلنج

فكل انسان دليل جديد على خطأ الفكرة الهيجلية : ((**لقد حدث لك بلا شك ـ ياعزيزى القارىء ـ أن سألت نفسك عما اذا كانت القضية الفلسفية المشهورة التى تقول ان الداخلى هو الخارجى ـ قضية صحيحة.وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك ـ بغير شك ـ سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنقله للآخرين • وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم منطوون على سر لا تستطيع النفاذ اليه**)) (اقتبسه جان فال فى كتابه دراسات كيركجوردية ص ١١١) .

لم تستطع الفلسفة الهيجلية اذن تفسير الدين لايمانها بالعقل مع أنه لا يمكن تفسير الدين تفسيرا عقليا . فليس فى الدين معرفة وانما عاطفة وحب وايمان ومن هنا قال السيد المسيح « الذى يحبنى يحبه أبى ، وأنا أحبه وأظهر له ذاتى » يوحنا ١٤ : ٢١) وذلك يصدق على كل شىء آخر فما يحبه المرء يظهر له نفسه ، والحقيقة تظهر نفسها لكل من يحبها .. (يوميات ص ٢٧٤) . ولهذا قال المسيح من يحبنى ولم يقل من يعرفنى ، بالحب وحده نؤمن لا بالمعرفة ، بالقلب لا بالعقل .

واذا كانت الهيجلية قد فشلت فى فهم الدين فقد فشلت كذلك فى فهم الانسان ولا أدل على اخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج . فضلا عما تذهب اليه باستمرار من توفيق ومصالحات بين المتناقضات ، مع أن الانسان يعيش بين هذه المتناقضات فى توتر دائم . ومع ذلك كله فقد انتشرت الهيجلية انتشارا واسعا حتى سيطرت على الكنيسة اللوثرية التى ينتمى اليها كيركجور نفسه ، واندفع العصر الى الاعتزاز بالعقل والايمان به حتى بدا أمام كيركجور وكأنه مغروز « فى طين العقل » على حد تعبيره . يقول : ((**هل حدث لك أن رأيت قاربا جانحا فى الطين .. ؟ انه يستحيل عليك فى الغالب أن تجعله يعوم من جديد ـ يستحيل عليك أن تدفعه اذ لا توجد مدراة يمكن أن تصل الى العمق بحيث تستطيع دفعه من جديد .. تلك هى حال الجيل كله ، ذلك الجيل الملتصق بطين العقل ، ولا أحد يحزن عليه ، وان تجد فيه الا غرورا ورضا ينبعان دائما من خطايا العقل ..**)) (اليوميات ص ٤٦١) .

من المجرد .. الى العينى

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفسيرا عقليا ، وهى محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية لأنها تهدف الى اخضاع الواقع للمنطق صارمة أما الأفراد الموجودين وجودا حقيقيا وهذا محال ، لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه ينظر الى الأشياء من وجهة نظر أبدية كما يقول اسبنوزا ، فى حين أن الواقع « زمانى » متحرك، وفضلا عن ذلك فان المنطق يخضع لضرورة فوجودهم عابر زائل وليس ضروريا ولا منطقيا. وما هى النتيجة التى انتهت اليها الهيجلية فى محاولتها تفسير الواقع تفسيرا عقليا ..؟ النتيجة هى أن هيجل حول فى النهاية هذا الواقع العينى الحى الى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة ، وياليت الأمر وقف عند هذا الحد ، لكنه لم يحترم هذه التصورات نفسها فقد تركها تتلاشى وتفقد نفسها بنفسها . فكل تصور عنده يتحول الى تصور آخر ، ولا شىء يبقى قائما أمام ألعابه السحرية ، بل كل شىء يتبخر بين أصابعه . وهكذا أدت محاولته ترجمة الوجود الى لغة عقلية الى الغاء الوجود ، مثله مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضا ! أجل « لقد أدت محاولته الى الغاء الانسان تماما لأنه ليس ثمة انسان يمكن أن يوجد وجودا ميتافيزيقيا ، ولا أحد يمكن أن يوجد وجودا عقليا ضروريا ،

لكن الانسان يوجد وجودا عارضا ، تلك حقيقة أساسية فى حياة الوجود الفرد ، وتاريخ حياته عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث اى شىء لأى شخص ، ومعنى ذلك ان تاريخ الحياة ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة .

وفضلا عن ذلك فان الفيلسوف الهيجلى نتيجة لتفكيره العقلى المستمر فى الوجود نسى أن يعيش ، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ونسى أن يدعو نفسه ! ولن تجد فى هذه الفلسفة الكائن الحى الذى يخاطب الكائن الحى لكنك ستجد الميت الذى يحاول فهم الميت ، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد ، تجريد الوجود فيفقد بذلك وجوده: مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله ، أن تخبره لا ن تفكر فيه : « ما المقصود بالفكر المجرد .. ؟ انه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شىء ما عدا الفكر ، فالفكر وحده هو الموجود وهو الموجود فى وسطه الخاص .. وما المقصود بالفكر العينى .. ؟ انه الفكر فى علاقته بمفكر ما، فى علاقته بشىء جزئى معين هو الذى يفكر .. » (الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الانجليزية) . هكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع العينى الحى حين أرادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من أن تعيشه وتخبره ، « ان شيئا واحدا كان يفلت من هيجل باستمرار ، وهو : ما الذى يعاش ، أو ما الذى ينبغى علينا أن نعيشه » . (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥) . ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث عن أفكار لم يعشها قط ، وعن موضوعات لم يخبرها على الاطلاق ، وانه لمن عجب أن نجد المفكرين والكتاب يسيرون فى ركابه حتى لقد « أصبح تأليف الكتب فى عصرنا هذا عملا بائسا ، فالمؤلفون يكتبون عن أشياء لم يفكروا فيها قط ، ولم يخبروها على الاطلاق ومن هنا فقد قررت أن أقرأ فحسب مؤلفات أولئك الذين قتلوا أو كانوا فى خطر بطريقة ما..» اى مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم بدمائهم « ولو أن هيجل كتب منطقه كله ثم قال بعد ذلك فى التصدير : « ان ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر ، وأنه قد سلم فى أماكن كثيرة بأمور قبل أن يبرهن عليها ، لكان فى هذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الاطلاق ، اما بوضعه الراهن فهو ليس الا ملهاة .. » (اليوميات ترجمة درو ص ١٣٤) .

بناء المذهب ..

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع



هيجل

التصورات التى شكلها عن الانسان والتاريخ والدين والواقع فى نسق متكامل يطلق عليه اسم: المذهب ، اى أن يحاول اقامة مذهب فى الوجود عن طريق التصورات المجردة ، مع أنه يستحيل اقامة مذهب فى الوجود على الاطلاق : « **أن الفكرة المذهبية هى هوية الذات والموضوع ، هوية الفكر والوجود ، مع ان الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما** » (الحاشية ص ١١٢) المذهب مغلق والموجود متفتح ، المذهب متصل والوجود منفصل فكيف يلتقيان !

والحق أنه لا يستحيل فحسب قيام مذهب الوجود ، بل انه يستحيل قيام مذهب أيا كان نوعه . اذ تعترض سبيل هذه المحاولة عدة عقبات .

أولا : كيف يمكن أن يبدأ المذهب .. ؟

ثانيا : كيف يمكن لمثل هذا المذهب أن ينتهى .. ؟

كيف يمكن للمذهب أن يبدأ .. ؟ تلك فى الواقع احدى المشكلات التى واجهت هيجل ، لكنه أخذ يدور حولها ثم انتهى بالغائها تماما زاعما أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة لكنه يبدأ بداية مطلقة ، بداية موضوعية خالصة هى ما أطلق عليه اسم «الوجود الخالص» . لكن اذا كان هيجل



سبينوزا

نفسه يعترف بأن الفكر حركة لامتناهية فكيف استطاع هو أن يوقف هــذه الحركة لكى يبدأ مذهبه ٠٠؟ ومن ثم فالمذهب لايمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لاضرورة فيهما ولامنطق لهما، والقرار الذى يتخذه هو قرار ذاتى ، وهو لأنه ذاتى ، فهو شيء . فكيف يتسنى لهيجل بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة .. ؟ كيف يمكن له بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون أفتراضات سابقة .. ؟ كلا ، « ليس ثمة شيء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة ، لأنه حتى اذا لم نفترض شيئــا آخــر على الاطلاق ، فان الفعــل الذى أجرد فيه هــذه البـداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض .. » . (اليوميات درو ص ١٣٤) . تلك هى مشـكلة البداية ، وهى فى رأى كيركجور كعب أخيل فى الفلسفة الهيجلية . (انظر فى مشكلة البـداية الهيجلية كتابنا النهج الجدلى عند هيجل ص ١٥٦ وما بعدها) .

واذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيجل أن يتغلب عليهــا وانتهى الى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص ، فان النهاية لا تقل عن ذلك تعسفا . فأين يمكن أن نجد نهاية هذا المذهب..؟ أما هيجل فهو يذهب الى أن النهاية هى وصول الروح المطلق الى الشعور بذاته ، وأين يمكن أن يتم له الشعور بذاته ٠٠ ؟ فى فلسفة هيجل ٠٠ !

ان نهاية المذهب كان يمكن أن توجــد فى الأخلاق التى أهملها هيجل ، لكن الهيجلية تتجه بالضرورة الى الماضى ، انها نكوص وتقهقر ، وهى لهذا تلغى الأخلاق وهى كذلك تلغى المعرفة الحقة، لأن المعرفة الحقة هى معرفة دينية أخلاقية .

واذا كانت البداية والنهاية ممتنعتين بهــذا الشكل فما الذى نجده فى الوسط ٠٠ ؟ فى وسط المذهب لن تجد شيئا سوى أفكار الانتقــال أو العبــور ، والسلب والتوسط ، وهى أفكار تزعم أنها تفسر كل شيء لكنها فى الحقيقــة لا تفسر شيئا قط . كل شيء عند المذهب الهيجلى يجب أن يكون واضحا لكنه فى الحقيقة يترك كل شيء غامضا : ثم اذا لم تكن أفكار مثل العبور والانتقال والسلب والتوسط افتراضات سابقة فمـــاذا عساها أن تكون ٠٠ ؟

انظر الآن خلف هذا الركام الهـــائل الذى يطلقون عليه اسم المذهب فماذا تجد ؟ تجد فردا يكافح من أجل اقامة مذهب ، أعنى أنك ستجد وراء الصرح الهيجلى هيجل نفسه ، هيجــل الانسان ، هيجل الفرد ، الذى بوجــوده ذاته وتوقه الى تشييد مذهب يقــدم الدليل على كذب المذهب كله ، أعنى أن هيجل كان يعيش فى مقولات تختلف أتم الاختــلاف عن تلك المقولات التى يفكر فيها .

ثم هب أننا سلمنا ــ رغم ذلك كله ــ بأننا استطعنــا أن نبنى مذهبا لبنــاته الأفكار المنطقيــة والتصورات العقلية ، فأى قيمة يمكن أن تعود علينا من تشييد مثل هذا المذهب .. ؟ لا شيء على الاطلاق لأن الوجود فى صميمه انفصـــال ، انفصال الموجودات بعضها عن بعض ، وانفصال الموجود عن اللامتناهى ، كما انه انفصال داخل لحظاته الذاتية ، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة ، بل ينتقل الموجود بين فترة وأخــرى بقفزات وانقلابات وثورات تحمـله على اعتناق موقف كان يعتنق نقيضــه من قبل ٠ ومن هـنا نجد الفيلسوف الهيجلى بحياته الخاصة وبوجوده الحقيقى ينفصل أتم الانفصــال عن المذهب الذى شيده : **« ان أغلب بنــاة المذاهب ، من حيث علاقتهم بمذاهبهم ــ أشبه ما يكونون برجــل ابتنى قلعة هائلة ، ثم عاش فى كوخ مجاور ، فهم لا يعيشون فى أبنية مذاهبهم الهائلة ٠٠ »** .

(اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦) .

شلنج يقدم البداية ..

واذا كان التعارض واضحا بهذا الشكل بين كيركجور وهيجل : « فلا يقل عن ذلك حقيقة أن نقول ان كيركجور وهيجل يتفقان فى نقاط أساسية ، وهذا الاتفاق يدل فى معظم الأحيان على الاثر القوى العميق الذى تركه هيجل على فكر كيركجور » (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٢٦ ـ ١٣٧) . لكن اذا كان هناك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية ـ كما سنبين فى الجزء الأخير من المقال ـ فكيف نفسر الحملة العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل .. ؟

لا شك أن جانبا من هذه الحملة يرجع الى فهمه للديانة المسيحية من ناحية والى حياته الشخصية ومزاجه السوداوى من ناحية أخرى، غير أن هناك جانبا آخر « فاذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف أحيانا ، فان ذلك يرجع الى أنه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته ، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان يلقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلأ حقدا بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه » (ف . كوفمان « هيجل » ص٢٨٨ـ٢٨٩ وانظر كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٥) . فقد استمع كيركجور الى محاضرات شلنج عام ١٨٤١ وبهره حديثه فكتب فى يومياته (٢٢ فبراير عام ١٨٤١) يصف حالته آنذاك : « أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية ! حتى أننى تنهدت طويلا بما فيه الكفاية ، وتنهدت الأفكار بداخلى ، فهو حين نطق بكلمة « الواقع » ـ وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع ـ قفز جنين الفكر بداخلى فى فرح كما قفز الجنين من قبل فى«بطن اليصابات» وفى استطاعتى أن اتذكر تقريبا كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة .. » (اليوميات ترجمة درو ص ١٠٢) . صحيح أن اعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلا ، اذ سرعان ما خاب أمله فيه فكتب يقول : « **ان شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والاتساع فى آن معا ..** » ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماما من أثر الانتقادات التى كان يوجهها الى مذهب هيجل . ولو أننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لاتضح لنا فى الحال أن كيركجور احتفظ بها جميعا ، فالفلسفة الهيجلية ـ على ما يقول شلنج ـ تتحرك فى مجال تصورى خالص حتى انك لن تجد فيها الا السكون المطبق ولو أنك كشفت عن حركة فيها ، فان مردها فى



نيتشه

النهاية الى الفكر ، ويرى شلنج أن العكس هو الصحيح : ففكرة الصيرورة ليست فكرة عقلية خالصة لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس ، ولهذا فان التجربة تأتى أولا ثم تأتى الفكرة بعد ذلك .

وفضلا عن ذلك فان شلنج هو الذى انتقد فكرة امكان قيام مذهب بغير افتراضات سابقة، وهو يذهب أيضا الى أن الفلسفة العقلية ليست الا فلسفة سلبية خالصة أما الواقع الذى تدعى استخلاصه فهو ليس الا الواقع المجرد ، أعنى بعد أن تحول الى مجموعة من التصورات ، بل أن الله نفسه يصبح عند هذه الفلسفة مجرد تصور ، وهكذا كان الله عند شلنج هو الصخرة التى يتحطم عليها كل فكر عقلى . أضف الى ذلك كله أن هناك كثيرا من الأفكار التى يتفق فيها كيركجور وشلنج كفكرة الوجود ، وأهمية الاختيار والعلاقة بين الله والفرد .. الخ (راجع جان فال دراسات كيركجوردية حاشية ص ١٣٦) .

معقولية اللامعقول ..

لقد تمرد كيركجور ضد هيجل الذى كان يطمح الى عقلنة كل شيء ، وأراد على العكس أن يبدأ من اللامعقول والمحال والمفارقة ، لكن هل استطاع كيركجور حقا أن يتخلص تماما من المعقولية الهيجلية التى كان يحار بها .. ؟

لا شك أنه اذا كان الايمان المطلق بالعقل عند الهيجلية ، كان هو نفسه عملا لا معقولا

« فإن دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصرا عقليا بارزا « ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول ان لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا ، والواقع أن كل لا معقولية طبقا للجدل الطبيعى للروح البشرى تخفى بطريقة ما ضدها ، وما يضاد التصورية هو فى أغالب تصورى فى صراع مع نفسه .. » (جان فال دراسات ص ١٤) . وليس من شك فى أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى التحليلى الدقيق دقة مذهلة والذى كان يسعى رغم ذلك الى القاء مجموعة من الأسرار الغامضة فى صورة «المفارقة» و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة فى اخضاع العقل للايمان « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور . وهذا الصراع يمكن رؤيته فى المصطلحات التى نجدها أحيانا عنده » (جوليفيه : : مدخل لكيركجور ص ٥٣) .

واذا كان كيركجور « قد وجد موضوعا ممتازا للسخرية فى محاولة هيجل فهم ما لا يفهم .. » (د . فوزية ميخائيل ص ٧٣) ألا يحق لنا أن نتساءل : ألم يحاول كيركجور نفسه فهم ما لها فيهم وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعا ممتازا للسخرية من هيجل وحده ؟ لقد كان هو نفسه على وعى بالمنزلق الذى ينحدر اليه رغما عنه حين يقول: « لقد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة .. » لكن اذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة .. ؟ انها تظل مفارقة ذاتية طالما ننا نجهل أنها ضرورية لكن اذا عرفنا انها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة .. ؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولة .. ؟ ثم أليس تحديد المفارقة هو نفسه محاولة لتفسيرها ، والا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هى كذلك .. ؟ وفضلا عن ذلك : « ألم يستسلم كيركجور لشغف تفسير ما لا يمكن تفسيره على حد تعبير ليون شستوف Léon Chestov .. ؟ كما هى الحال مثلا فى عقلنة الخطيئة الأصلية ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب اعطاء معنى واضح للألفاظ التى يصاغ فيها ما لا يمكن تفسيره ، وما هو محال ولا معقول .. ؟ » (جوليفيه : مدخل ص ٢٢٠- ٢٢١) .

ان كيركجور يعارض بعنف التفسير الهيجلى للدين والانسان ، أما بالنسبة الى الدين فاننا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطابع اللا معقول للايمان ، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقل كما ذهب بسكال لكنها ضد هذا العقل ، ولقد انبهر بعض الباحثين بهذه الفكرة فاعتقدوا أنه « بفضل هذا التطور استطاع كيركجور أن يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة احدى مشكلاتنا الأساسية — وهى المشكلة التى يواجهها الانسان الحديث حين يريد ان يقبل الايمان الدينى بالمسيحية بصفة خاصة » (روبتشك « الوجودية ما لها وما عليها » ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع ذلك لأن كيركجور وقع فى خطأ أساسى هو الذى جعله يضع المشكلة بأسرها وضعا زائفا : « أما هذا الخطأ فهو أنه وحد فى هوية واحدة بين عمليتين مختلفتين أتم الاختلاف :

الأولى : البرهنة العقلية على شىء يجاوز العقل .

الثانية : البرهنة العقلية على مبررات الايمان بشىء ما يجاوز العقل . وخلط كيركجور ينكشف تماما فى النصوص التى يعارض فيها أية محاولة « للبرهنة على المسيحية » وادانته المستمرة لكل دفاع عنها .. » (جوليفيه ص ٥٦) »

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية ، فيقول : « لا أستطيع أن أمنع نفسى من الضحك كلما فكرت فى تصور هيجل للمسيحية » (اليوميات ترجمة درو ، ص ٣٧٢) فكيف تصورها هو .. ؟ : « المسيحية عند كيركجور هى دين لا انسانى لأنها تعارض الغريزة الطبيعية عند الناس،كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة فى هذه الدنيا ، وتطلب العكس تماما : موت العالم والتركيز على الحياة بعد الموت .. ؟! (ف. برانت « كيركجور » ص ٦٩) .

أما القول بأن هيجل أخطأ فى فهمه للانسان لأن كل انسان يحمل فى داخله سرا لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل فى هوية الداخل والخارج .. الخ فلسنا نريد أن نقف طويلا عند التساؤل عما اذا كان كيركجور يحمل سرا بداخله لم يكشف عنه قط (يقال انه مضاجعة والده لخادمته بعد وفاة زوجته بقليل — وهو بذلك لا يصبح سرا) فسواء أكان كيركجور قد كشف رغما عنه عن أسراره جميعا كما يعتقد بعض الباحثين ، أم أنه حمل معه سره الى القبر كما يقول جان فال (دراسات ص ١٦٢) — أقول

سواء صح رأى هذا الفريق أو ذاك ، فاننا سنكتفى بطرح هذا السؤال : **ألا يستطيع الباحث من خلال قراءاته لمؤلفات كيركجور أن يكشف عن الجانب الداخلي في شخصيته ؟ وبمعنى آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلي ؟ ألا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية في التوحيد بين الظاهر والباطن ؟**

واذا سلمنا جدلا بأن كيركجور كان يحمل في داخله سرا لم يكشف عنه فهل يعد ذلك دليلا على خطأ الفكرة الهيجلية .. ؟ وما المقصود باتحاد الجوانى والبرانى ؟ المقصود هو أن الجانب الداخلي أو الماهوى لا بد أن يظهر . ولا يعنى ذلك أن كل العناصر الداخلية لا بد أن تتجلى فى السلوك الخارجي بل المقصود هو أن العناصر الماهوية أو الجوانب **الجوهرية** هى التى تظهر وتنكشف فى أنماط السلوك الخارجي ، ومالا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له فى هذه الحالة أية قيمة . فما يظهر هو الماهية ، والظاهر ينم عن الماهية كما يقول هيجل . وفى اعتقادى أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته . بل ان الحاحه على أن يحمل سرا لن يبوح به هو فى حد ذاته كشف عن هذا السر . وهو ايحاء للباحثين بالتنقيب عنه ، وهذا ما قاموا به فعلا حتى عرفوا قصة والده مع خادمته .

أما سر أبيه فقد أصبح ذائعا مشهورا (حين لعن الله من فوق ربوة وهو طفل صغير) ، وقد كشف عنه الرجل العجوز لابنه . ولست أدرى كيف يمكن أن يعد ذلك سرا وهناك اجماع على أن هذه الواقعة كانت تتحكم فى سلوكه كله ؟!

المجرد .. والعينى

وكيركجور يعيب على الفكر الهيجلى أنه يعيش فى عزلة بين الناس لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئا ، لكنه يحيا فى عالم خيالى يصنعه هو ، وهو مفكر لو اطلعت عليه لملئت منه رعبا : « **شخص ذاهل ذو وجه حزين ، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات ، ناسيا مطالب الوجود عليه» ، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما يحتفظ المرء بعصاه** » . (ف . برانت كيركجور ص ٦٣) .

أهذا هو حقا المفكر الهيجلى أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه .. ؟ أصحيح أن المفكر الهيجلى لم يكن يهتم بمشاكل الوجود . وانما انصب اهتمامه على مشكلاته وهمية يختلقها بفكره المجرد؟ ولو سلمنا بذلك جدلا ، فأين كان يعيش هو؟ « لم أعش قط بالمعنى الانسانى لهذه الكلمة .. لكنى كنت فكرا من البداية الى النهاية » (كتابه وجهة نظر . ترجمة لورى ص ٨٠) .

والواقع أن شخصية كيركجور – رغم ظاهرها الذى يوحى بالعكس – كانت مثلها مثل شخصية « نيتشه » ضحلة التجارب ، صلتها بالواقع الحسى هزيلة ، وخبرتها بالحياة سطحية ، غير أن الافتقار الى التجارب الحية يعوضه عندهما تجسيم للمشكلات الفكرية واضفاء الحياة عليها ، فكل ما فى هذه التجارب من عنف كان راجعا الى أنها هى وحدها مدار حياته ، والى أنه قد وجه اليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق (د . فؤاد زكريا «نيتشه» ص ١٥ ، ص ٣٨ من الطبعة الاولى) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تعد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة .. ؟ يقول جان فال فى هذا المعنى : « لقد كان روتنبك على حق تماما حين كتب يقول « ان هذه الحياة (أى حياة كيركجور) فى مجموعها فقيرة الاحداث الخارجية ، لكنها مغلقة على ثروة فى الافكار لا نظير لها .. » (دراسات كيركجوردية ص ٤٦)

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه انما جاءت عن طريق اثراء الفكر وبعث الحياة فيه لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها فنحن نجده يتقوقع على مشكلاته الخاصة يجترها صباح مساء . والنتيجة الطبيعية هى الفرار من الحياة ، والابتعاد عن واقع الناس الحى ليجد ملاذه فى الدين : « سوف أبتعد عنهم ، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما اذا كان المرء قد ارتكب نقيصة بطريقة ما ، سوف أذهب اليه وحده : الى « السيد » الذى يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسع وتسعين حكيما ليسوا بحاجة الى التوبة » . (اليوميات ترجمة درو ص ٤٣) .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل الفيلسوف الانعزالى الضال

في عالم المجردات والذى لا يدرى عن عالم الواقع شيئا ! في الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الالماني يعيش في قلب عصره وما فيه من أحداث ومشكلات ، ولم ينعزل قط عن تيارات العصر بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسيه والاجتماعية والاقتصاديه التى تساهم في تشكيل الأوضاع الاجتماعية ، وكيف يمكن أن يكون فيلسوفا منعزلا ذلك الذى يخبرنا أن قراءة الصحف هى صلاة الصباح بالنسبة للانسان الحديث ٠٠ ؟

وأين كان يعيش كيركجور ٠٠ ؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة وتفردا ٠٠ ؟ ألم يكن هو «الاوحد» و « الفريد » و « المستثنى » و « الخارق للعادة »؟ ألم يشعر أنه شهيد يبصق الشعب على وجهه لأنه لم يهبط الى مستواه ؟ ألم يتحدث عن« الرعاع» و « السوقة » و « الدهماء » و « البهائم البشرية » ٠٠ أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب ٠٠ ؟ » (اليوميات درو ص ٢١٢) ألم يسهب في الحديث عن نفسه كعبقرية فريدة » لانظير لها وبين المعاصرين » وكشهيد للحق ؟ ألم يجد العزاء في أنه كان « ذبيحة للآخرين » وأنهضحى بنفسه لكى يتقدم الفكر ٠٠ ؟

« من الناس من تكون مهمتهم أن يكونوا ذبيحة للآخرين بطريقة أو بأخرى حتى يجعلوا الفكر يتقدم ، وأنا بصليبى الخاص أحد هؤلاء الناس» (اليوميات ترجمة درو ص ٤٩٠) ٠

فلسفة كيركجور اذن فلسفة انعزالية تنشد « الاوحد » و « المستثنى » ـ وليس ذلك مما يهمنا في ذاته ، لكن الذى يهمنا منه هو أن نتساءل هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقا عن طبيعة الانسان الفرد؟ ان «ماتلح عليه وجودية كيركجور هو الحرص على التفرد ، **كيما يكون الفرد موجودا بمعنى الكلمة ، ولهذا فهى تدعو الى العزلة تلك العزلة التى يشعر فيها الانسان بفرديته واتصاله مع المطلق،وتأبى أنصاف الحلول والمجتمع اذ أن المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية ، بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها ٠٠٠** » (د ٠ فوزية ميخائيل ص ٨٣) ٠ والسؤال الآن هو : هل هذا الفرد الذى يعتزل الناس ويكتفى بالخلوة مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى ، أم أنه الفرد المجرد الذى صنعه الخيال ؟ صحيح أن الدعوة الى اذابة الفرد في المجتمع دعوة باطلة لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية ، لكن ذلك

واذا كان كيركجور تحت وطأة الهجلية يجعلمن الافكار العامة موضوع تفكيره ، فانه لا يقف عند هذا الحد لكنه يحاول أيضا الربط بينها ٠ بمعنى أننا نجد لديه ميلا مستمرا الى فكرة الاتصال لا يعنى أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل والمتصل بالمطلق ٠

ان هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ ، فليس هناك مثل هذا الانسان « الأوحد » أو « الفريد » الذى يستطيع أن يقطع علاقاته بالناس وبالمجتمع ليكشف عن « طبيعته الحقيقية » في خلوة مع المطلق ، بل انه فرد من نسج الخيال ٠ واذا كان كيركجور « لا يعبأ بكل المشكلات ومجالات البحث التى تعالج الانسان بوصفه فردا في جماعة ٠٠ ! (نفس المرجع ص ٧٥) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك انه اهتم بمشكلات الانسان ؟ وهل يمكن للانسان الا أن يكون فردا في جماعة ؟ وهل الفرد الذى عالجه هيجل في « فلسفة الحق » بوصفه مواطنا في دولة له حقوق وعليه واجبات ، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات ـ هل هذا الانسان انسان مجرد صنعه هيجل بخياله ، أم أن الانسان المجرد هو « الاوحد » و « الخارق للعادة » والمستثنى ؟ ألم تكن الآنسة « كاتى نادلر » اذن على حق في مقارنتها بين الذاتية الخصبة عند هيجل والذاتية الفاسدة عند كيركجور؟ ألم تكن على حق في قولها ان كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية في الوقت الذى استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود لأنه يراها في طابعها العينى ؟ ألم تكن على حق أخيرا ، في مقارنتها بين الهجلية كمذهب للخلق ، والكيركجور كمذهب للسقوط ؟ ان المرء ليجد في حديثها « نظرات فيها الكثير من النفاذ » (جان فال ـ دراسات ص ١٦٧)

مذهب مسيحى ٠٠٠

لا شك أن كيركجور كان لديه ميل خفى لاقامة مذهب مسيحى ، رغم معارضته الشديدة للمذهب وللنسق الفلسفى بصفة عامة ، فقد استهوته « المذهبية الهجلية » رغما عنه ، ولهذا نجده في كثير من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها ، يقول:

« سوء حظى ٠٠ اننى حيثما أوجد لا أنشغل بالجزئى لكنى أنشغل باستمرار بمبدأ وبفكرة ٠ان

الغالبية العظمى من الناس ــ على أحسن الفروض يفكرون في الفتاة التي ينبغي عليهم أن يتزوجوا منها ، أما أنا فقد كتب على التفكير في الزواج من حيث هو زواج ، وهكذا في بقية الاشياء ... »
(اليوميات ص ٣١٤) .

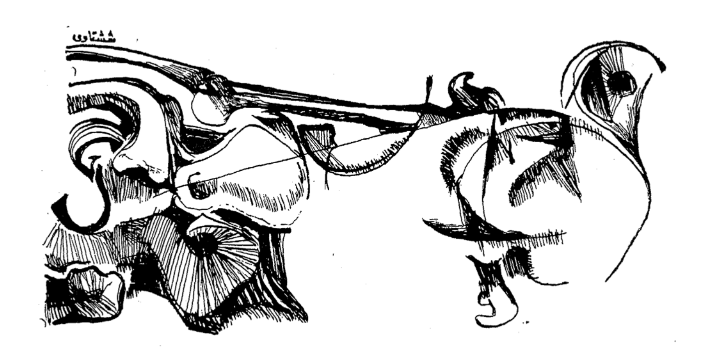
التي يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات في معارضة فكرة الاتصال
التي يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات في معارضة فكرة الاتصال
المذهبي ، فالفرد ــ مثلا ــ لكي ينتقل في مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية فانه يقوم بوثبة ، وقل مثل ذلك في الانتقال من المرحلة الأخلاقية الى المرحلة الدينية لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل : فمقولة التهكم هي حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم في كثير من الأحيان لجاذبية النظام التام بين التصورات والنسق المحكم بينها (جوليفيه مدخل لبركجور ، ص ٦٠) .

وهذا الاتصال ، أو على الاقل هذا الميل الخفي الى فكرة الاتصال (وهي فكرة لا تستقيم كما يقول كيركجور نفسه الا مع المذهب الفلسفي النسقي) موجود حتى في قلب عملية الايمان التي يقول عنها انها قفزة أو وثبة في اللامعقول ففكرة « الاستسلام اللا متناهي » التي عرضها في كتابه « الخوف والقشعريرة » ليست الا مقدمة للايمان « فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الايمان ــ والايمان لا يمكن أن يمنحه أحد للانسان غير الله ــ يمكن القيام بخطوة أولى نحو الايمان عن طريق حركة الاستسلام اللا متناهي » ــ وهو يضيف قائلا : صحيح ان فارس الاستسلام اللا متناهي ليس هو فارس الايمان ، لكن تبقى حقيقة هامة رغم ذلك هي أنه يستطيع بواسطة المبادأة التي يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلا في غرفة انتظار الايمان . وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور الى التبرير العقلي للايمان .. » (جوليفيه مدخل ص ٥٦) .



قبضة هيجل ...

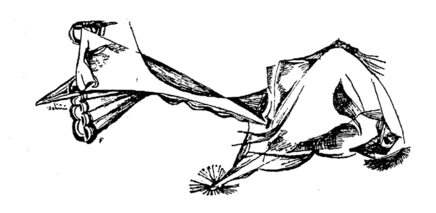
غير أن الاثر الهيجلي لا يقف عند هذا الحد ، بل ان المرء ليتساءل في الأحيان عما اذا لم تكن نظرية المراحل كلها التي عرضها كيركجور كتفسير لطرق الحياة البشرية ــ هي ــ في جانب



كبير منها على الاقل ـ الهاما هيجليا · ولقــــد ألقى « رويتر » ضوءا قويا على ذلك فذهب الى أن الطريقة التي يعتبر بها الندم فى آن معا اتماما وهدما للمرحلة الاخلاقية هي طريقة هيجليـــة تماما · ويعتقد « فيتر Vetter » أن تقسيم كيركجور للمراحل الى ثلاث مراحل قد تم تحت تأثير هيجل · وانه لمن المؤكد ان المرحلة الدينية تحمل في جوفها خصائص المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ، أو هى مركب المرحلتين السابقتين ، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلبا للمرحلتين السابقتين ، وهى تتكون عن طريـــق تعليق هاتين المرحلتين (جان فال · دراسات كيركجوردية ص ١٣٩ ـ ١٤٠) ·

ويقول « لورى » عن مقولة العام عند كيركجور « لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجـــل بوصفه خاصية للأخلاق ، ولقد قبله فى مؤلفاتـــه المبكرة بغير نقد ، رغم أن هذا المصطلح يدينـــه شخصيا لأنه لم يستطع « تحقيق العام » لا سيما فى موضوع الزواج ، ولهذا فقد اضطر الى التفكير فى حقوق الفرد ، وأيضا فى واجباته تجـــــاه المدرك العام · غير ان هذه التأملات لم تؤد به الى نبذ النظرية الأخلاقية أو حتى الى نبذ هذا التعريف للأخـلاق لكنهـا أدت به فحسب الى الدفاع عن حق الفـرد فى تعليق الأخـلاق فى حالات خاصة » . (ولتر لورى ، كيركجـور ، الجزء الثانى ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢) . ويرى جان فال « أن المرحلة الأخلاقية عنـــــد كيركجور قد وصفت بألفاظ هيجليـــة فى الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى انه يفتقر الى الجانب الأخــــلاقى » (دراسات حاشية . ص ١٦٥) .

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجـــودة فى فكرة التكرار عند كيركجور ، فالتكرار يعنى رغبته فى أن ينال ما فقده مضاعفا ، وأن يحـــول اللحظـــة الفانية الى لحظة أبدية ، وأن يعيش حبه من جديد فى آن أبدى ، لقد انقطعت خطوبتـــــه (أو رفعت بلغة هيجل) من النـــاحية الزمنية ، لكنها موجودة ، وسوف تبقى قائمة من الناحية الابدية ، فالغاء الخطوبة كان يعنى اذن الابقاء عليها



« أملى أن يفهم بعضنا بعضا فى الأبدية ، وأن تسامحنى هناك ٠٠ » ألا نجد فى هذا التكرار شكلا من أشكال الرفع الهيجلى ٠٠ ؟

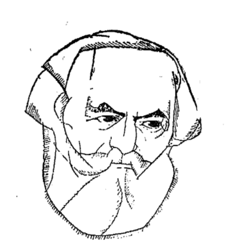
بل ان من الباحثين من يذهب الى أن فكـــرة المفارقة نفسها مستوحاة من هيجل ، يقول جان فال : « نحن مضطرون الى أن نعزو الى الاثــر الهيجلى تشكيل كيركجور للتصور الدينى للمفارقة نفسها » • « ولقد كتب « رويتر » يقول : « لقد أخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعهــا وخاصيتها من وضــع المشكلات داخل الفلســفة الهيجلية » • وهو يشير الى النظرة الهيجلية الى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة • وهـــــذه القضية هى التى طورها « بوهلين » ببراعة ،ومن هنا فان طابع المفارقة عند كيركجور لن يكون فى رأى هؤلاء الباحثين طابعا أصيلا عند كيركجور • (جان فال دراسات ص ١٤٩) •

والحق ان هناك كثيرا من الأفكار التى يأخذها كيركجور عن هيجل ـ ربما عن غير وعى أحيانا ـ فضلا عن استخدام المصطلحات والألفاظ الهيجلية بحرية تامة ، وهو ـ مثلا ـ يأخذ من هيجــل فكرة أن الذات مركب من المتناهى واللا متناهى، وقوله ان فكرة التناقض أكثر غنى وأكثر عينية من فكرة الهوية • وليست الوثبة الكيركجوردية الا فكرة أوحت بها الهيجلية حين أراد هيجل أن يبــدأ مذهبه دون افتراض سابق ، والنتيجــة ـ كما يقول كيركجور ـ هى أنه لا يمكن البدء دون افتراضات سابقة الا اذا قمنا بوثبة • وهو يستمد من هيجل أيضا تعريف المسيحية بأنهــا ذاتية ، وكذلك فكرة العلاقة بين المتنــــاهى والله ٠٠ الخ الخ •

خلاصة القول أن كيركجور ـ رغم مهاجمتــه العنيفة لهيجل لم يستطع أن يتخلص من قبضته القوية ، ويمكن أن نقول مع « فرنو » ان فلسفة كيركجور هي : « خيبة رجاء فيلسوف من أتباع هيجل لا تزال تلح عليه فكرة المعرفة المطلقة ، ويحمل فى قلبه الحنين الى المعرفة فى صــــورة مذهب ٠٠ » •

امام عبد الفتاح امام

محاولة لرسم صورة لهيجل ماركسي



مجاهد عبد المنعم مجاهد

« ان السيد قد بعث بجون
وقال له أن يقطع الحشائش ،
غير ان جون لم يقطع الحشائش
ولم يعد ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالكلب
وقال له أن يعض جون ،

غير ان الكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهما لم يعودا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالعصا
وقال لها ان تضرب الكلب ،
غير أن العصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالنار
وقال لها ان تحرق العصا ،
غير أن النار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالماء
وقال له ان يخمد النار ،
غير ان الماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالثور
وقال له أن يشرب الماء ،
غير ان الثور ، لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالقصاب
وقال له ان يذبح الثور ،
غير أن القصاب لم يذبح الثور ،
والثور لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،

والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالجلاد
وقال له ان يشنق القصاب ،
وبالفعل شنق الجلاد القصاب

والقصاب ذبح الثور ،
والثور شرب الماء ،
والماء اخمد النار ،
والنار احرقت العصا ،
والعصا ضربت الكلب ،
والكلب عض جون ،
وجون قطع الحشائش ،
وهم جميعا قد عادوا ثانية الى المنزل »
((١٢ : ص ١٣٩ – ١٤٠) (*)

هكذا سخر فريدريك انجلز وكارل ماركس من فكر القديس ماكس ، اى من المفكر ماكس شترنر .. فماذا لو افترضنا نحن – دون ان تكون السخرية فى بطانة فكرنا تجاه مفكرين استطاعا أن يغيرا من رقعة الفكر وبالتالى من رقعة العالم – انهما قاما بشنق ((هيجل ما)) a Hegel لكنهما لم يشنقا فريدريك هيجل ؟ اى انهما قاما باختراع هيجل ونسبا اليه أقوالا – لا لم يقلها فريدريك هيجل اصلا بل قالها فعلا – لكن جرداها من محتواها الحقيقى والبساها دلالات لم يكن يقصدها فريدريك هيجل . ثم قاما بمواجهة هذا الـ ((هيجل)) . قال انجلز نفسه فى ((دحض دورنج)) : ((ان محاولة البرهنة على واقع أى نتاج للفكر عن طريق التوحيد بين الفكر والوجود كان فى الواقع واحدا من الخيالات المليئة بالهاترة والعبث لهيجل ما)) (٣ ص ٦٤) .

ولكن .. ما الذى يدعونا الى طرح مثل هذا الافتراض ؟ الا تمتلىء الآداب الماركسية بان هيجل كان فى نظر منشئى الماركسية فيلسوفا مثاليا وهل الهدف من افتراضنا هو اظهار مادية هيجل ؟ لا ننفى أن هذا جزء من هدفنا ، لكنه مجرد جزء ، ذلك لاننا نهدف اساسا الى طرح القضية التى اثارها انجلز والتى لم ترد عند ماركس على حد علمى من أن الفكر الفلسفى ينقسم الى عالمين : العالم المثالى المنطلق من الفكر وهو بالتالى رجعى ، والعالم المادى المنطلق من الواقع وهو بالتالى تقدمى ، فنتساءل : مثل هذه القسمة هى لصالح الانسان والفكر والتقدم ؟ نطرحها لا فى المطلق ، بل من خلال النظرة التى اطل بها كل من انجلز وماركس الى هيجل ..

وهل هناك مبررات تجعلنا نطرح هذا الافتراض ؟ وهل هذه الافتراضات نطرحها من خارج الفكر الماركسى ام من داخله ؟ ان مبررات طرح هذا الافتراض موجودة أساسا لا فى الآداب الماركسية المدرسية ، بل فى كتابات انجلز وماركس ، مما يجعلنا نتساءل هل الصورة التى رسماها لهيجل صورة صحيحة ؟ واذا لم تكن صحيحة فمن أين اتى عدم صحتها ؟

يقول انجلز فى « جدل الطبيعة » : « وهذا يشبه الصعوبة التى ذكرها هيجل : اننا نستطيع ان نأكل الكرز والبرتوق ، لكننا لا نستطيع ان نأكل (الفاكهة) لانه لم يحدث لاحد ان اكل فاكهة بما هى كذلك . » (٤ ص٣١٣) . فاذا كان انجلز هو نفسه يتنبه الى ان هيجل لم يبلغ به طغيان الفكرة جدا جعله ينسى العالم الخارجى وتجريبية العالم الخارجى وتلبس الفكرة فى الواقع عيانيا ، فلماذا اذن هذه الصورة المثالية التى رسماها لهيجل ؟

ان الصورة المعهودة عند انجلز وماركس أن هيجل فيلسوف ميتافيزيقى ، ولكن هناك نصا لانجلز يدرك فيه ان هيجل كان ضد التفكير الميتافيزيقى . يقول فى ((لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية النهجية)) : « المنهج القديم للبحث والتفكير الذى يسميه هيجل بالتفكير (الميتافيزيقى) والذى يفضل ان يبحث (الاشياء) باعتبارها معطاة وثابتة وجامدة ، وهو منهج بقاياه لا تزال تخيم بشدة على عقول الناس ، كان له قدر كبير من التبرير التاريخى فى ايامه » (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٨٧) بل يقول انجلز ايضا فى ((الاشتراكية : خيالية وعلمية)) : « لقد حرر هيجل التاريخ من الميتافيزيقا وجعله جدليا ، لكن تصوره للتاريخ كان فى جوهره مثاليا » (١٦ الثانى : ص ١٢٥) ويقول فى «ماركس ونقد الاقتصاد السياسى » : « ان ما يميز نمط تفكير هيجل عن جميع تفكير الفلاسفة الآخرين هو الحس الهائل بالعنصر التاريخى الذى يقوم عليه » (١٦ : الجزء الاول : ص ٣٧٢) فاذا كان هيجل قد حرر التاريخ من الميتافيزيقا فكيف تصبح عملية التحرير مثالية بعد هذا ؟ واذا كان لدى هيجل حس هائل بالتاريخ فكيف يصور على انه مثالى ؟ الا يرجع الامر الى أن الذى يخيم فوق انجلز هو قسمته للعالم الى مثالى ومادى حتى يمكن أن يحكم وبالتالى يدين ؟

ان الكتب الماركسية تكثر من ترديد قول ماركس عن جدل هيجل أنه مثالى وأن جدله هو على النقيض لأنه قلب الجدل الهيجلى رأسا على عقب .. جاء فى «رأس المال» : ليس منهجى الجدلى مختلفا فحسب عن المنهج الجدلى

* أوردنا أسماء المراجع فى آخر المقال وأعطينا لكل كتاب رقما ، وكل فقرة نقتبسها سنثبت أمامها رقمين الأول خاص باسم الكتاب والثانى خاص برقم الصفحة (م ، ع ، م) .



الهيجلى ، بل هو عكسه المباشر . فعند هيجل نجد أن عملية حياة الذهن الانسانى ، أى عملية التفكير التى تندرج تحت اسم « الفكرة » قد حولها الى ذات مستقلة ، هى صانعة العالم الواقعى ، وليس العالم الواقعى سوى الشكل الخارجى الظاهرى لد (فكرة) . أما عندى فالأمر على العكس ــ ليست أفكارى شيئا آخر غير العالم المادى وقد عكسه الذهن الانسانى وترجمه الى أشكال الفكر » (٩ : الجزء الأول : ص ١٩) فهل كان هذا مفهوم ماركس طوال حياته عن الجدل الهيجلى ؟ ان ماركس يقول فى الكتاب عينه : « الجانب الصوفى فى الجدل الهيجلى كنت قد نقدته منذ حوالى ثلاثين عاما فى الوقت الذى كان لا يزال هو الموضة السائدة » (٩ « الجزء الأول » ص ١٩) « فلنتذكر أن ماركس قد كتب الجزء الاول من « **رأس المال** » عام ١٨٦٧ أى أن نقده للجانب الصوفى كان فى حوالى ١٨٤٠ فى **نقد فلسفة الحق لهيجل** » عام ١٨٤١ وفى « **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤** » .. لكنه فى الكتاب الأخير يقول عن كتاب علم المنطق لهيجل .. «ان (المنطق) بتمامه هو اظهـــار أن الفكر المجرد ليس شيئا فى ذاته ، وأن الفكرة **المطلقة** ليست شيئا فى ذاتها ، وأن الطبيعة وحدها هى شىء ما» (١٠ : ص ١٥٤) .. **اذن لم تكن نظرة ماركس لهيجل منذ حوالى ثلاثين عاما على اساس نقد الجانب الصوفى وحده فحسب، بل كان المنهج الهيجلى يبدو عند ماركس ذا طبيعة مادية.** فما علة هذا التناقض عند ماركس ؟ يبدو أنه قد تضافر عاملان فى هــذا : الاول أن ماركس لم يكن يعرف كتابات الشباب لهيجل على نحو مايقوله لنا هربرت ماركوزة فى كتابه «العقل والثورة» : «لم يكن ماركس ملما بمراحـل فلسفة هيجل قبــل الفينومينولوجيا » (٨ : ص ١١٥) والثانى أن ماركس كان قد وقع أسير فكر انجلز المغرم بتقعيد الامور واضفاء طابع قطعى وأحكام جــزمية تدين الفكر والاشــخاص .. وســوف نتبين هــذا مع تقــدم الدراسة ..

يقول ماركس عن هيجل فى المراحل الاولى من تأثراته بانجلز فى كتابه « **بؤس الفلسفة** » (١٨٤٧) : « ليس لدى هيجل مشكلات يصوغها . ليس لديه الا الجدل » (١١ : ص ١٢٥) فاذا تذكرنا الجملة التى قالها هيجل والتى أبرزها هيبوليت فى كتابه « مدخل الى فلســفة التاريخ عند هيجل » : **التفكير فى الحياة ، هذه هى المسألة**» (٦ : ص ١٤) أفلا يعد التفكير فى الحياة قمة المشكلات أو مشكلة المشكلات وأن الجدل ليس مقصودا لذاته بل **للتفكير من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم** ، (٦ : ص ٣٤) .

ولنــدقق (كثيرا) فى هــــذه الجمــلة الواردة فى « الايديولوجيا الالمانية » الذى كتب فى ١٨٤٥ ــ ١٨٤٦ : **«لم يكن هيجل قانعا باعتبار الفكر هو الاشياء ، فقد بحث أيضا عن وصف فعل الخلق» (١٢ : ص ٢٤) ان هذه الجملة واردة فى تذييل الصفحة ، ولكن جرى شطبها .. أى أنها كانت واردة ثم تم العدول عنها .. لماذا ؟ أليس لانها ستقلب الصورة التى سيتمسك بها انجلز بعد هــذا لهيجل والتى سيجر اليها ماركس ؟ وبهذا لاتبقى سوى مجرد تعليقات على جمل هيجل : ان هذه الجملة مادية وتلك مثــالية وذلك تمشيا مع منطق انجلز فى التفكير ..**

غير اننــا نلاحظ أيضا أنه أينما نضرب فى كتــابات انجلز وماركس فاننا نجد اضطرابا فى الرؤية ازاء هيجل ، والسبب فى هذا على نحو ماعبر عنه انجلز نفسه : «لقــد عبرنا عن أنفسنا فى مواضع مختلفة فيمــا يتعلق بعــلاقاتنا بهيجل ، ولكن لم يحدث ذلك أبدا بشكل استيعابى مترابط» (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٥٧) فلماذا لم توجه العناية الكاملة لهيجل بشكل منهجى متكامل مع أن انجلز يقول فى «الحرب الفلاحية فى المانيا» (١٨٥٠) : «بــدون الفلســـفة الالمانية .. وخاصة فلسفة هيجل ، فانه ماكان يمكن أن تظهر الى الوجود الاشتراكية الالمانيــة العلمية ، الوحيــدة التى

وجدت – فبدون حس النظرية بين العمال ما كان يمكن لهذه الاشتراكية العلمية ان تنفذ الى اللحم والدم » (١٦ :الجزء الاول : ص ٦٥١) ..

والغريب فى الامر أن انجلز نفسه يقدم لنا السبب الذى لم يجعلها – ماركس وهو – يتبينان هيجل فى حقيقته وبشكل متكامل ، ذلك أنهما نظرا الى هيجل بعد أن (تكلس) فكره بين أتباع هيجل وخصومه عندما مات عام ١٨٣١ (يلاحظ أن ماركس كان ساعتها فى الثالثة عشرة من عمره وكان انجلز أصغر منه بعامين ، ومن ثم يمكن ان يكونا قد توصلا الى هيجل من خلال الهيجلية بعد تكلسها) .. يقول انجلز : «لقد سادت (الهيجلية) تماما فى الفترة من ١٨٣٠ الى ١٨٤٠ بشكل مطلق ولقد أثرت بشكل تقريبى حتى فى خصومها» (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٤ – ٣٦٥) .

هذا من جهة ، وربما كان هناك سبب شخصى عند انجلز على نحو مايقوله لنا فى رسالته المؤرخة فى ١٨٩١/١١/١ والتى بعث بها الى شميت .. فهو يرى ان الجدل الهيجلى قائم على عدم فصل الهوية عن الاختلاف ، وهو ربط جاء جديدا فى الفكر الانسانى .. ويعلق انجلز : «**اننى أتذكر كيف أن عدم الانفصالية الخالص هذا الهوية والاختلاف قد جعلنى أضطرب فى البداية ، بالرغم من أننا لا نستطيع أن نخطو بدون ان نعثر عليه** » (١٥ : ص ٥١٩)

وهكذا تضافرت عدة عوامل ساعدت على اساءة فهم هيجل : عدم الحديث المتناسق لعرضه ، اضطراب الرؤية، سيادة الهيجلية بعد وفاة صاحبها بصورة بعدت بشكل أو بآخر عما كان يريده ، عدم الاطلاع على مؤلفات الشباب ، عدم النظر الى هيجل فى تطوره ، عدم الاحتياط فى أن هيجل قد يكون عبر بالرمز .. ثم فوق كل شىء : التنظير لهيجل من خلال التقعيد الجامد الخاص بقسمة الفكر الى معسكرين: المثالية والمادية .

والآن ننتقل الى توضيح الصورة التى رسمها انجلز لهيجل ، ثم الصورة التى رسمها له ماركس .. اذن فنحن نقول بأن هناك صورتين لا صورة واحدة ؟ نعم ، وان لم تكونا متعارضتين تماما الا انهما مختلفتان نوعا ما .. حسنا ، لكن لماذا البدء بانجلز لا بماركس ؟ الا تنسب الماركسية الى الاخير اساسا ؟ هذا حق ، لكن نظرا لان هناك ماركسيتين الاولى ماركسية ماركس الشاب والثانية ماركسية ماركس الناضج التى تكونت فى كنف انجلز وكانت هى السائدة ، وكان حديث انجلز عن هيجل أكثر من حديث ماركس عنه، فاننا بدأنا بانجلز .. يضاف الى هذا أن برونوباور كان يشير الى مؤسسى الماركسية على أنهما انجلز وماركس على نحو ماورد نص له فى «الايديولوجيا الالمانية» : «هذه هى **سلسلة العقبات والعداء** الذى خلفه انجلز وماركس للمعركة» (عن : ١٢ ص : ١١٦) ثم تكرر الامر عنده مرة أخرى فى قوله : « ان ما لم يستطع انجلز وماركس أن يفعلاه بعد ، قد انجزه م.هس» (عن : ١٢ ص : ١١٧) (بطبيعة الحال هذه النقطة محتاجة لبحث تاريخى من خلال الحركة الفكرية الالمانية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر) .. وعلى هذا جاء البدء برسم صورة انجلز لهيجل ..

فى ١٨٦٥/٣/٢٩ كتب انجلز الى ف.أ. لانج : «لايمكن أن أتجاوز عن ملاحظة أدليت بها عن هيجل العجوز الذى تقول عنه انه ينقصه النوع العميق المتزايد للتدريب الرياضى والعلمى الطبيعى .. ان هيجل يعرف الكثير من الرياضة حتى أنه لم يكن هناك تلميذ من تلامذته استطاع أن يأخذ على عاتقه مهمة الاشراف على طبع المخطوطات الرياضية العديدة التى خلفها وراءه » (١٥ : ص ٢١٠) .

وفى عام ١٨٦٦ كتب فى « لودفيج فيورباخ » : « فى (فينومينولوجيا العقل) .. والمنطق والفلسفة الطبيعية وفلسفة العقل والاخيرة توجد فى أقسام فرعية تاريخية منفصلة : فلسفة التاريخ والحق والدين وتاريخ الفلسفة وعلم الجمال الخ .. فى كل هذه المجالات التاريخية المختلفة عمل هيجل على اكتشاف وعرض الخيط الشامل للتطور» (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٦٣ – ٣٦٤) .

لكنه فى «جدل الطبيعة» الذى كتب عام ١٨٧٨ يقول: «لقد أقام هيجل نظرية الضوء واللون من الفكر المحض ، وبهذا وقع فى التجريبية ، بل أشد أنواعها فظاظة وفجاجة، أعنى تلك الخاصة بالتجربة المادية الفجة الجاهزة» (٤ : ص ٣٧٩) .

ومن هنا نتبين أن هيجل كما يراه انجلز مفكر يهتم بالتفاصيل الواقعية التجريبية ، ولايغفل عن التطور ، لكن العيب هو أن هذه التجريبية فجة .. فكيف يمكن للتجريبية الفجة أن توصل الى مثل هذا القول لانجلز ؟ « كان هيجل أول من قرر سلامة العلاقة بين الحرية والضرورة ، فالحرية عنده هى تقدير الضرورة (الضرورة عمياء طالما أنها لم تفهم) لا تقوم الحرية فى حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل فى معرفة هذه القوانين وفى امكانية جعلها بشكل منهجى تعمل نحو غايات محددة » (٣ : ص ١٥٨) .

فاذا كان الشىء المحورى فى فلسفة هيجل مقولة الحرية وانها لحنه السارى فى جميع المؤلفات الهيجلية ، وكان فهمه لها – فى رأى انجلز – سليما ، فكيف يمكن أن يترتب على هذا ان هيجل مثالى ! بل كيف يمكن لهيجل أن يكون قد انطلق من الذهن وانجلز يقول فى ((**جدل الطبيعة** » « عندما جعل هيجل التحول من الحياة الى

الادراك عن طريق التكاثر (الانتاج من جديد) فانه توجد في هذا بذرة نظرية التطور ، من أن الحياة العضوية ما ان تظهر فانها لابد ان ترتقي عن طريق تطور الاجيال الى جنس من الكائنات المفكرة » ؟ (٤ : ص ٤٠٦) .. « **التحول من الحياة الى الادراك** » .. **غاية مثالية اذن هنا ؟** قد يكون هناك حكم خاطىء حول جزئية من جزئيات الواقع على نحو ما ذكر انجلز : «كلاهما (هيجل وفاراداى) يعارض الفكرة القائلة ان الكهرباء ليست حالة من المادة، بل هي ضرب خاص متميز لها » (٤ : ص ١٥٤ — ١٥٥)، لكن الموقف بحذافيره موقف مادى حتى بالنسبة للمنهج الجدلى وقوانية ان جاز وصف قوانين الجدل بالمادية او المثالية ، والالما أمكن لانجلز نفسه ان يقول : « ان القانون الهيجلى صحيح لا بالنسبة للعناصر المركبة فحسب، بل بالنسبة للعناصر الكيماوية نفسها ايضا » (٤ : ص ٩) كيف يكون القانون صحيحا ان لم يكن مستمدا من الواقع؟ كيف يمكن أن يكون صحيحا ثم يكون مثاليا مفروضا على الواقع بقول انجلز : « يقوم الخطأ في أن هـذه القوانين تفرض على الطبيعة والتاريخ كقوانين للفكر وانهـا ليست مستمدة منهما » ؟ (٤ : ص ٨٣) .

لقد دخل انجلز على الفكر الهيجلى بمنظور القسمة الصارمة للمعسكرين ، ومن هنا جاء عنده أن « علاقة الجدل الهيجلى بالجدل العقلانى هى العلاقة نفسها التى بين النظرية الحرارية والنظرية الميكانيكية للحرارة ، وكالعلاقة بين نظرية مادة الفلوجستون ونظرية لافوازييه » (٤ : ص ٦٧) .

فاذا كان المنهج ينضح بأنه قام على أسس مادية ، واذا كانت النظرية الفلسفية غارقة فى أرض الواقع ، فكيف يجيز انجلز لنفسه ان يقول : « اذا كان هيجل يعتبر الطبيعة (تجليا) لل (فكرة) الخالدة فى اغترابها، واذا كان هـذا جريمة خطيرة فماذا نحن قائلون عن المورفولوجي ريتشارد أوين ؟ » (٤ : ص ٢٧٤ — ٢٧٥) بل ماذا نحن قائلون عن (المادى) انجلز ؟ اذن أفما كان الاوفق له أن يوفر هذا الجهد لنزع القشرة الصوفية عن المنهج الجدلى وهو يتحدث عن قوانين الجدل باعتبارها « القوانين التى كان هيجل أول من طورها بشكل شامل ، ولكن على نحو صوفي والتى جعلناها واحدا من اهدافنا ان ننزع عنها هذا الشكل الصوفى وأن نضعها بجلاء أمام العقل فى بساطتها وكليتها الكاملتين » ؟ (٣ : ص ١٨) .. واذا كان انجلز ينقد دورنج قائلا : « عندما يقول الهردورنج عن نفسه : نحن الذين لا نتفلسف (من خارج قفص) فانه يبدو انه يعنى انه يتفلسف (من داخل قفص) ، الا وهو قفص الخطاطية الهيجلية للمقولات » (٣ : ص ٦٨) أفليس انجلز اذن هو الذى يتحدث من داخل قفص القطعية الصارمة ؟ فاذا تحدث من خارج القفص اعتدل التناقض فى أقواله على نحو مانجد فى قوله : « ان المتحول من الجاذبية الى الطرد والعكس ذو طابع صوفى عند هيجل ، لكنه فى الجوهر سبق به الاكتشاف العلمى الذى تم بعد ذلك » (: ص ٣٢٤) وكان هيجل سيظهر ماديا على طول الخط لا جزئيا من مثل قوله : « ان هيجل ... هنا أكثر مادية بشكل صارم من العلماء الطبيعيين المحدثين » (٤ : ص ٣٢١) **كيف يكون (أكثر) مادية وهو اصلا مادى منهجا واتجاها ؟**

والغريب فى الامر أن انجلز يعد واحدا ممن التفتوا الى المعنى الدقيق الوارد فى العبارة الشهيرة لهيجل : « ان كل ما هو وقائعى عقلانى وكل ماهو عقلانى وقائعى » فقد علق قائلا : « من المؤكد انه عند هيجل ليس كل شىء يوجد يكون واقعيا ايضا بدون توصيف ابعد من هـذا . فعند هيجل لاتمت صفة الواقعية الا لما هو فى الوقت نفسه ضرورى » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٥٩) والامر هنا كما أوضح ماركوزة : « التفسير الجدلى للوقائعية يطيح بالتعارض التقليدى بين العرضية والامكانية والضرورة ويتكامل بها جميعا كلحظات لعملية شاملة واحدة » (٨ : ١٥٣) ... ويبدو أن انجلز أدرك بعد تعمق طويل من جديد لهيجل فى اخريات حياته حقيقة الامر عندما كتب عام ١٨٨٨ فى « **لودفيج فيورباخ** » : الحقيقة والتى مهمة الفلسفة هى معرفتها ، لم تكن فى أيدى هيجل مبالغة من العبارات القطعية النهائية التى اذا ما اكتشفت مرة فان المطلوب هو مجرد معرفتها بالقلب . ان الحقيقة تقوم الآن فى عملية المعرفة نفسهـا ، فى التطور التاريخى الطويل للعلم ، والذى يتصاعد من المستويات الادنى للمعرفة الى مستوياتها الاعلى » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦١) . لكن شبح القسمة الثنائية يخيم عليه ولا يترك نفسه لتلقائية التفهم الموضوعى للنصوص الهيجلية فيقول بعد هـذا ببضعة أسطر عن الفكرة المطلقة انها .. لا تكون مطلقة الا فى انه لا شىء لديه اطلاقا يمكن أن يقوله عنها » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) .

ان انجلز فى الواقع يسلم بالمسائل تسليما ولايورد حججا ، انه لا يطرح أسئلة من نوع : كيف يمكن للمنهج ان يكون ماديا والنتائج المترتبة عليه مثالية ؟ انه يفترض مقدماته افتراضا .. يقول : « ان المحتوى القطعى الكلى للمذهب الهيجلى الذى يعلن على انه الحقيقة المطلقة فى تناقض مع منهجه الجدلى الذى يحل كل قطعية. وهكذا فان الجانب الثورى يتناعم تحت نمو الجانب المحافظ » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) وخطأ هيجل كله فى نظر انجلز : « ان كلا منهما (هيجل وجوته) كان الاله زيوس رب الأولب فى مجاله ، ومع ذلك لم يتمكن أى منهما من تحرير نفسه من النزعة المادية الفجة الالمانية » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) .

وبطبيعة الحال أن الفلسفة لا تنفصل عن السياسة، وكان هيجل نفسه واعيا بهذا ، وقد كتب سيدنى هوك فى

كتابه « **من هيجل الى ماركس** » : « أن ماركس كهيجلي شاب حتى قبل ان يتبنى قضية الاصلاح الاجتماعي كتب فى نقد لم ينشر لفلسفة الحق عند هيجل أن كلا من فلسفة القانون ووحدة الوجود الفلسفية الدينية عند هيجل كانت (لاهوتا) سياسيا» (٥ : ص ١٩) **غير ان الفلسفة في الوقت نفسه ليست سياسة ، ومن ثم كان الاوفق الا يستغل هيجل سياسيا كما فعل انجلز ، وكما نبهنا هو نفسه الى أن الآخرين يفعلون هكذا بهيجل «ان مذهب هيجل اذا مأخذ ككل ، يتيح كثيرا للآراء الحزبية العملية المختلفة أن تجد لها مأوى فيه»** (١٦ : ص ٣٦٥) .

واذا كان انجلز نفسه يقدر ثورية الهيجلية وماقدمته من جديد فى عصرها أفما كان الأوفق أن تقاس عظمة الفلسفة **بما تقدمه** من عطاء يدفع بالانسان الى التقدم بدل التحصن داخل التقسيمات الارسطية والخانات الجزمية من أن هذا مادى فهو تقدمى وذلك مثالى وبالتالى رجعى .. ومن ثم كان يمكن قياس تقدم المفكر ورجعيته بعطائه للبشرية .. الا يكفى هيجل ماصنعه بمثل ماقاله انجلز عنه في «**الاشتراكية خيالية وعلمية**» ؟ : «هذه الفلسفة الالمانية الجديدة تجمعت فى المذهب الهيجلى ، وفى هذا المذهب ـ وهنا تقوم جدارته ـ نجد أن العالم الكلى الطبيعى والتاريخى والثقافى يعرض لاول مرة على أنه عملية ، على أنه فى حركة وتغير وتبدل وتطور مستمرين» ؟ (١٦ : الجزء الثانى : ص ١٣٢)

لقد حاول هيجل أن يحل كل مشكلة يطرحها فى حدود دفع الفكر لا فى اطار عصره فحسب ، بل لكل العصور بادراكه أن التناقض في الوحدة هو جوهر حركة تطور العالم والفكر على السواء .. ومن ثم لا معنى لقول انجلز : «ان كون المذهب الهيجلى لم يحل المشكلة التى طرحها قائم فى أنه هنا غير مادى . لقد كانت جدارته فى حقيقته قائمة فى طرحه للمشكلة . وهذه المشكلة لن يتمكن فرد واحد من حلها . وعلى الرغم من أن هيجل ـ مع سان سيمون ـ كان أكثر العقول فى عصره موسوعية الا أنه كان محدودا أولا بالمدى المحدود بالضرورة لمعرفته ، وثانيا بالمحتوى المحدود والعمق المحدود لمعرفة وتصورات عصره . ويضاف الى هذه القيود قيد ثالث ذلك ان هيجل كان مثاليا» (١٦ : الجزء الثانى : ص ١٣٢ ـ ١٣٣) **وهكذا يصل انجلز الى هدفيته الجوهرية ان يظهر هيجل على أنه مثالى برغم بعض الانفجارات الثورية . «ان هيجل نفسه» برغم الانفجارات العديدة للغضب الثورى فى أعماله يلوح ككل انه أكثر نزوعا نحو الجانب المحافظ »** (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٥) **وهكذا يعلن الحكم ويستحيل مفكر الحرية الى مفكر الرجعية ، مع ملاحظة أن هذه الاحكام الصادرة من انجلز غير مصاحبة ببراهين سوى استقطاع عبارات لهيجل معزولة عن سياقها وروحها العام .**

فماذا عن الصورة التى رسمها ماركس لهيجل ؟ وهل كانت هى الاخرى صورة مزدوجة ؟ وما نوعية هذا الازدواج؟ يقول لنا روبرت تكر فى كتابه « **الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس** » «لقد كان ماركس من البداية يعتقد فى الهيجلية لا على أنها تقدير سليم للواقع ، بل على أنها مجرد برنامج ، ولقد كان هيجليا بهذا المعنى وحده ، وهو فى هذا المعنى ظل دائما واحدا» (١٧ : ص ٧٩) .

وبالرغم من أن ماركس فى بدايات حياته قد بدأ بنقد فلسفة الحق لهيجل ثم أفرد فصلا له فى «**مخطوطاته**» **الا أنه لم يوجه عناية كافية** له فى مؤلفاته التى انفرد بكتابتها بعيدا عن انجلز ، **فهو مشغول بموضوعات أخرى** ليس هيجل من ضمنها .. يقول فى رسالة له فى ١٨٥٨/١/١١ موجهة الى انجلز حول بعض كتب هيجل واعادة قراءتها : «لو كان هناك وقت لمثل هذا العمل ثانية فانني كنت أفضل كثيرا أن أتيح للعقل الانسانى العادى .. ماهو (عقلانى) فى المنهج الذى اكتشفه هيجل ، لكنه في الوقت نفسه مغلف بالصوفية» (١٥ : ص ١٢١) وفى هذه الرسالة نفسها يقر ماركس بفضل هيجل عليه . «ان كونى بالصدفة قد ألقيت نظرة ثانية عبر منطق هيجل انما كان ذا فائدة كبرى بالنسبة لى ـ فقد وجد فريلجراث بعض مجلدات هيجل التى تخص باكونين اصلا وأرسلها الى كهدية» (١٥ : ص ١٢١) .

لقد ركز ماركس فى «**نقد فلسفة الحق عند هيجل**» على ابراز آرائه هو الخاصة فى بعض القضايا حيث جعل من هيجل مجرد مناسبة لقول هذه الآراء ، لم تكن اذن القضية التى تشغله أبراز ان هيجل رجعى بقدر مايود ابراز ثورية آرائه هو .. والغريب فى المسألة ان معظم آراء ماركس هنا آراء هيجلية من ذلك قوله من **مهمة الفلسفة** : «مهمة الفلسفة المباشرة التى هى فى خدمة التاريخ ، بمجرد أن يزاح النقاب عن **الشكل المقدس** للاغتراب الانسانى هى ازاحة النقاب عن اغتراب الذات في أشكاله اللامقدسة» (١٤ : ص ٤٢) **أليس هذا هو نفسه كل مافعله هيجل طوال حياته حيث جعل التفلسف رحلة عقلية لاقامة مملكة الحرية على الارض ؟** وفى قضية الدين عند لوثر يقول ماركس : «لم تعد القضية هى كفاح الانسان العادى ضد الكاهن القائم خارجا عنه بل أصبحت كفاحه ضد كاهنه الخاص ، داخل **نفسه ، ضد طبيعته الكهنوتية** » (١٤ : ص ٥١) **أليس هذا** هو نفسه سعى الانسان عند هيجل لكى يتحرر بالعقل من كل **الاوهام ويتجاوز ذاته حتى يمكن لله أن يتحقق فى نهاية المطاف ، فالله عند هيجل ليس هو صانع العالم ، بل هو شوقنا للكمال الذى ستحقق فى نهاية البشرية عندما تسقط جميع اشكال العبودية ؟ بل أليس الله هنا بالمعنى نفسه الذى جعله ماركس من خصائص الشيوعية ؟** ان تكر يوضح المسألة فيقول : « يذهب ماركس الى ان هيجل لم تكن لديه

فحسب وجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث ، بل أيضا ـ بكمون ـ وجهة نظر الشيوعية * فلم تكن ميتافيزيقا الروح هي بكل بساطة اقتصادا خفيا ، بل كانت شيوعية خفية . فصورة هيجل للروح التي تمتلك العالم في الفكر كانت استباقا صوفيا للفعل البروليتاري لتملك العالم » (١٧ : ص ١٥٣) .. **بل ألم يكرس هيجل حياته كلها حتى يعلم البشرية أن الفكر مهم أساسا لعملية تحرر الانسان وانه المقدمة للتغيير وهو عين ماقاله ماركس :** «ان سلاح النقد لايقدر بالطبع أن يحل محل نقد السلاح ، فالقوة المادية يجب ان يطح بها قوة مادية .. لكن النظرية أيضا تصبح قوة مادية بمجرد أن تخلب الجماهير» ؟ (١٤ : ص ٥٠) .

واذا كان ماركس يهاجم كتاب هيجل **«فلسفة الحق»** فذلك على أساس ان الكتاب قائم في خدمة الدولة البروسية، وقد نسى ماركس ثلاثة اشياء : أولا : ان هيجل في فترة شبابه كان يقول أقواله في الحرية والسياسة بشكل صريح من ذلك ما أورده لنا جان هيبوليت من أن « هيجل يكيل حملة للبرالية عند فيشته لانها تفضى في النهاية الى دولة يكون فيها الشيء الانموذجي بالنسبة للبوليس هو معرفة ما يفعله كل مواطن في كل لحظة من لحظات اليوم » (٦ : ص ٨٦) على حين أن هيجل مع تزايد قوة السلطة الروسية أخذ يقنع أفكاره .. ثانيا : ان حديث هيجل عن الدولة جاء لا بالمعنى الذى هى قائمة عليه ، بل بالمعنى الذى يجب أن تكون عليه وذلك على أساس خطاطيته العامة من ان تعريفاته دائما للاشياء تسير وفق مقتضى العقل الكلى أو اللوجوس ، وفق مقتضى الضرورة ، فان « الدولة التي في ذهن هيجل هى الدولة التي تحكم بمعايير العقل النقدى وبالقوانين الصادنة المطلقة » (٨ : ص ١٨٠) .. بل ان كامنكا في كتابه « الاسس الاخلاقية للماركسية » ينبهنا الى أن ماركس نفسه في فترة شبابه كان متنبها لضرورة قهر الصراع بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون .. يقول : « ان الوضع النقدى الذى يشتغل عليه ماركس خلال كتاباته الاولى هو بصراحة .. هيجلي . ففهم العالم يعنى رؤية مبدئه المنشط والاستحواذ على المفهوم الذى يعمل جديا خلال الاشياء نحو تناغم أقصى والذى يمثل ما هو حقيقى حقا وهو يأتى الى الوجود التجريبى . وحتى يمكن رؤية هذا ، فانه ـ عند ماركس كما هو عند هيجل ـ هو قهر الصراع الظاهرى بين ماهو قائم وما ينبغى أن يكون ورؤيتهما وهما يتصالحان في العقلانى الذى سيأتى الى الوجود ، العقلانى الذى سيشيد كلا من الحرية الحقة والتناغم الابدى » (٧ : ص ٢٢ ـ ٢٣) ومن هنا اذا جاء لهيجل حديث عن الحرية الفردية في الدولة ، فهى الاختيار الحر من قبل الفرد أن يتحد مع أهداف الدولة « لم تكن الحرية بالنسبة لهيجل الشاب هى الحرية المتعسفة لدى الفرد ، بل كانت علاقة التناغم بين الفرد والمدينة » (٦ : ص ٣٥) .

بل حتى على فرض أن هيجل غير رأيه في معنى الدولة فانه كان على ماركس أن يربط فهم هيجل الاخير للدولة مع ما قاله هيجل عام ١٧٩٦ : **« سوف أبين تماما كما انه لا توجد فكرة للآلة فانه لا توجد فكرة للدولة ، لان الدولة شيء آلى * ولهذا يجب أن نتجاوز الدولة ونرفعها ، لان كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الاحرار كتروس في آلة . وهذا بالضبط ما يجب الا تفعله ، ومن ثم فالدولة يجب أن تزول »** (٨ : ص ١٢) .

ثالثا : يجب أن نفرق بين ما يذهب اليه المفكر ومدى استغلال الدولة لاقوال هذا المفكر فلا ندينه بما تستخلصه الدولة من آرائه لصالحها ..

والغريب أن ماركس نفسه سار في فترة شبابه في الاطار الهيجلي وذلك على نحو ما يبين كامنكا : « لقد هتف ماركس (لقد أعطانا هيجل دستور المفهوم ، بدل أن يعطينا مفهوم الدستور) (المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص ٤٢٠) **لكن مفهوم الدستور هو ما** يهم ماركس نفسه في هذه المرحلة لا الشيء الموجود بالفعل . كما ان (المفهوم) بالنسبة لماركس ليس (مجرد) ادراك للملامح المشتركة لاشياء موجودة بعينها .. فعنده، كما عند هيجل ، المفهوم هو مبدأ الاشياء الباطنى ، المساهمة المنطقية التي تحدد تطورها ، والتي قد لا تكون في الواقع قد نفذت بعد الى الوجود التجريبى » (٧ : ص ٢٠) .

كذلك ينصب نقد ماركس لهيجل على فهمه للملكية.. ونكرر فنقول ان هيجل كان يقنع آرائه في تطوره والا فما معنى قوله في فترة الشباب عام ١٧٩٧ ؟ حيث أننا **« نجد شذرة من شذراته التاريخية .. تبدأ بالبيان المكتسح من ان « ضمان الملكية هو المحور الذى يدور حوله كل التشريع الحديث) وهو في المسودة الاولى من (تكوين ألمانيا) (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩) يقرر ان الشكل التاريخي (للملكية البورجوازية) مسئول عن التفكك السياسي السائد »** (٨ : ص ٢٤) .. ويسير هيجل في هذا الاتجاه قائلا : **« ان الصراع بين الثروة الطائلة والفقر المدقع يضطرد وهو فقر عاجز عن تحسين ظرفه ، والثروة تصبح .. قوة مهيمنة وان تراكمها يحدث في جانب منه بالصدفة وفي جانب آخر عن طريق النمط العام لتوزيع الثروات .. وعدم المساواة في الثروة والفقر والحاجة والضرورة تستحيل الى تجزئة شاملة للارادة والى تمرد وكراهية باطنين »** (عن ٨ : ص ٨٠ ـ ٨١) ، بل ان هيجل يقول المسألة صريحة حتى في عام ١٨١٥ في الفترة التي قيل فيها ان الدولة البروسية قد أخذت تحتضنه : **« ان ملاكى العقارات وكذلك التجار وغيرهم الذين يجدون أنفسهم مالكين لممتلكات أو حرفة مشغوفون بالمحافظة على النظام البورجوازى ، لكن هدفهم المباشر في هذا الاحتفاظ بملكيتهم الخاصة »** (عن ٨ : ص ١٧٥) ...

ومن ثم يتبين تنديد هيجل بالملكية الخاصة منذ أوائل فترة الشباب ، وهذا ما كان يجب أن يأخذه ماركس فى اعتباره وذلك لان « **هيجل ، خلافا للاقتصاديين الاول ومنذ عام ١٨٠٥ ، يبين قساوة هذا العالم ، عالم الثروة ، ويعرض لتناقضاته الباطنة ، وكاد يكون فى هذا نبيا** » (٦ : ص ١١٨) .

فاذا انتقلنا الى المخطوطات فاننا نجد التركيز فى نقد ماركس لهيجل منصبا على مسألتين : **الاغتراب والمنطق**. لقد كان ماركس الشاب هيجليا ، أو كان ماركسيا حقا ، يختلف مع هيجل نعم ، لكن دون التنديد والتشهير به .. ولم يجعل الواقع الفج يسيطر عليه بل كان يدخل على الواقع برؤية كما يطالبنا هيجل نفسه وعلى عكس انجلز الذى يستسلم أولا للحس التجريبى والواقع العملى المباشر ومن ثم فان « لدى ماركس فى الواقع احتقارا شديدا كما هو الحال عند هيجل (لما هو تجريبى فحسب) ولتناول الاشياء كما هى أو كما (تبدو) وهذا - وقد آمن ماركس بهذا مع هيجل - يعنى الا نرى سوى المظهر الخارجى ورؤيته احادى الجانب مع نتيجة حتمية هى : الوقوع فى شرك التناقضات المستعصية كما تبدو » (٧ : ص ٢٠) .

ان ماركس يختلف مع هيجل حول معنى الاغتراب ، لكن ماركس قد أدرك فى الوقت نفسه المعنى الحقيقى للاغتراب عند هيجل .. ان هيجل يعتبر أن كل تخارج أو تموضع اغتراب ، لان تموضع الانسان فى أفعاله فيه جانب الابداعية من جهة ، لكن فيه أيضا جانب ابتلاع أنتاج الانسان للانسان .. أما ماركس فانه يفرق تفرقة شديدة بين التموضع والاغتراب ويعتبر الاخير ظاهرة اجتماعية لا انطولوجية ومن ثم يجب قهر الاغتراب لا التموضع عن طريق الثورة البروليتارية .. ان الاغتراب عند هيجل أبعد مدى من مجرد كونه اغترابا اجتماعيا فعنده أن كل فعل هو اغتراب ، ومن ثم يجب تجاوزه ورفعه ولن ينقضى الاغتراب الا اذا أصبح الانسان هو الله فى نهاية رحلة المعرفة فى خاتمة البشرية مع سقوط كل قيد ، أما عند ماركس فالاغتراب جزئى اجتماعى ويدعو الى قهر هذا الجانب فقط فى الاطار الاجتماعى . غير أن الملاحظ أن غربة الانسان فى العالم الحديث ، حتى فى المجتمعات الاشتراكية فى أوربا ، دليل على صحة ما ذهب اليه هيجل ، ولما كان هناك اذن حاجة الى قوله ماركس : « عند هيجل ، الموضوعية هى التى يجب تقويضها لانها ليست الطبيعة المحددة للشىء ، بل هى بالاحرى طبيعتها الموضوعية ، هى العدوانية ، وهى التى تشكل الغربة للوعى الذاتى » (١٠ : ص ١٤٧) علما بأنه فى موضع آخر من المقال عينه تبين المعنى الحقيقى للاغتراب بمعناه الهيجلى : « ان الشىء البارز فى (فينومينولوجيا) هيجل ونتيجته النهائية - أى حد السالبية باعتباره المبدأ المحرك والمولد - هو أولا أن هيجل يتصور التولد الذاتى للانسان على أنه عملية ، ويتصور التموضع على انه فقدان الشىء كاغتراب وتجاوز لهذا الاغتراب ، وبأنه هكذا يستحوذ على ماهية العمل ويستوعب الانسان الموضوعى - وهذا حق لانه الانسان الحقيقى - على أنه نتاج العمل الخالص للانسان » (١٠ ص ١٤٠) مع ملاحظة أن خواص العمل عند هيجل هى نفس خواص العمل عند ماركس .. ان هيجل « يواصل .. رحلته ليحلل الطبيعة ودون تأثيرات العمل .. وخواص العمل الجوهرية هى خواص النظام الرأسمالى فى الانتاج ، ويمكن تلخيصها فيما يلى : التغير المتقدم للعالم بالنشاط الانسانى الذى يصبغه قدما بصبغة انسانية تكيفه مع احتياجاته ، الترابط الاوثق المتزايد للافراد فى نمط الانتاج الذى يتخذ طابعا جميعا ويثير مشاعر التضامن بين الناس ، التناقض بين نمط جمعى للانتاج ونمط فردانى للتملك ينصب كل فرد ضد الآخر ويعوق اندماج الناس فى المجتمع ويعوق تطور هذا الشعور بالتضامن » (١ : ص ٤٧) .

ويرتبط بهذا أن ماركس سبق له أن فهم معنى التاريخ حقا عند هيجل وان كل ما هو واقعى هو مجرد لحظة عابرة فى المجرى العظيم للحياة .. « عند هيجل فى (فلسفة الحق) الخاص منفيا يساوى الاخلاقية ، والاخلاقية منفية تساوى الاسرة ، والاسرة منفية تساوى المجتمع المدنى ، والمجتمع المدنى منفيا يساوى الدولة ، والدولة منفية تساوى تاريخ العالم .. فى **العالم الواقعى** نجد أن الحق الخاص والاخلاقية والاسرة والمجتمع المدنى والدولة الخ ، تظل موجودة ، وكل ما هنالك انها صارت لحظات للانسان - صارت حالة لوجوده وكينونته - وليس لها صدق فى عزلة ، بل هى تحل وتولد كل منها الاخرى » (١٠ : ص ١٤٩) .. وهنا نتبين مدى فهمه لمقولة السالبية عند هيجل ، والدور الذى يلعبه النقيض ، لكنه سرعان ما يهدم فهمه هذا بقوله عن هيجل : « انه يستحوذ على العمل باعتباره ماهية الانسان - باعتباره ماهية الانسان فى فعل البرهنة على هذه الماهية .. انه لا يرى سوى الجانب الايجابى لا الجانب السلبى للعمل. ان العمل هو **بروز وجوده لنفسه** فى داخل الاغتراب أو كانسان **مغترب** . ان العمل الوحيد الذى يعرضه هيجل ويدركه هو العمل الذهنى التجريدى» (١٠ : ص ١٤٠ - ١٤١) فبدل أن يفهم دور السالبية حقا فى أنها تنفى الماهية الزائفة كخطوة نحو الماهية الحقة نجد ماركس يقلب الامر دون برهنة بقوله « عند هيجل .. نفى النفى ليس هو تأكيد الماهية الحقة التى تنتج بشكل دقيق عن طريق نفى الماهية الزائفة .. نفى النفى عنده هو تأكيد الماهية الزائفة أو الماهية المغتربة الذات فى نفيها » (١٠: ص ١٤٩) غير انه عاد وقيم الامر تقييما سليما بعد اربع صفحات فقال : « ان الانجاز الايجابى لهيجل هنا ، فى منطقه التأملى ، هو أن **مفاهيم التحدد** ، أى **أشكال الفكر الثابتة** المطلقة فى استقلالها عن الطبيعة والعقل ، **هى** نتاج ضرورى للاغتراب العام للماهية الانسانية وكذلك للفكر

الانسانى وأن هيجل لهـذا قد أبرز هـذا ملتحمـا وبينـه كلحظات من عملية التحديد » (١٠ : ص ١٥٣ – ١٥٤) ، **بل لقد فهم ماركس المنطق الهيجلي على انه منطق مادى على نحو العبارة التى سبق لنـا أن أوردناها له وهى : « ان (المنطق) بتمامه هو اظهـار ان الفـكر المجرد ليس شيئا فى ذاته ، وان الفكرة المطلقة ليست شيئا فى ذاتها ، وان الطبيعة وحدها هى شيء ما » (١٠ : ص ١٥٤) .**

والى هنا ندرك مدى الاختلاف بين ماركس وانجلز فى النظر الى هيجل . ان ماركس يختلف أحيانا مع هيجل ، ولكن لا بهدف اظهار انه مثالى ورجعى ، بل على انه مختلف وأنه يريد أن يعـدل بعض آرائه ، أما انجلز فانه مهتم اساسا باظهار تناقضه التام معه ، ومن ثم فان روحه العام ضده لمحوه ، مع وجود بعض جمل تقدر هيجل . كما ان ماركس ظل في كنف الفـكر الهيجلى وخاصـة فى اهتمـامه بمشـكلة الاغتراب والتموضـع والحق والملكيـة والمناقشة الموضوعية للمنطق ، ولم يأت حديث عن ضرورة قلب المنهج الهيجلى . أما ان منطق هيجل مقلوب رأسا على عقب فقد جاء عند ماركس بعـد ذلك بعـد وقوعه فى اطار التـأثرات الانجلزية على نحو ما عبر فى الجزء الاول من **«رأس المال»** : « الجدل عند هيجل قائم على رأسه ، ولهذا يجب قلبـه رأسا على عقب اذا أردت أن تكتشف النواة العقلية داخـل القوقعـة الصـوفية » (الجزء الاول : ص ٢١٠) وأصبح التقييم أيضا مثاليا أو ماديا عقب اتصاله بانجلز كما نجد فى بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) ، فقد رتب علي المنهج الهيجلى ان .. « جميع الاشياء انما ترتد الى مقولة منطقية : وكل حركة وكل فعل للانتاج ترتد الى المنهج ، ويترتب على هذا بشكل طبيعى ان كل اجمال للمنتجات والانتـاج والاشـياء والحركة يمكن أن يرتد الى شكل من الميتافيزيقا التطبيقية» (١١ : ١١٠) .

فاذا كانت هـذه هى ايقاعات انجلز وتلك ايقـاعات ماركس فماذا يحدث اذا تداخلت الايقاعات ؟ هـل تحـدث وحدة متناغمة أم ان ايقاعا ما بعينه سيكون أكثر رنينا ؟ اننا نجد فى « العائلة المقدسة » (١٨٤٥) و « الايدلوجيـا الالمانية » (١٨٤٥ – ١٨٤٦) بصفة خاصـة ارتفـاع رنين انجلز .. فى الكتاب الاول نجد أن « هيجل غير متماسـك من ناحيتين : الاولى لانه بينما يعلن أن الفلسـفة تشـكل وجود الروح المطلقة فانه يرفض أن يدرك **الفرد الفلسـفى** الحقيقى على انه الروح المطلقة ، والثانية لان الروح المطلقة عنده لا تجعل من التاريخ سوى مظهر » (١٣ : ص ١١٥) وبدل أن يكون هيجل قد تنبه الى ما يحدثه التموضع من اغتراب نرى أنه « فى مينومينولوجيا هيجل ، الاسس المادية الادراكية الموضوعية لاشكال اغتراب الوعى الذاتى الانسانى المختلفة ، **قد تركت كما هى** ، ومن ثم يترتب على هذا العمل التدميرى الكلى **أشد الفلسفات محافظة** ، لانه ظن أنه قد قهر العالم الموضوعى ، أى العالم الواقعى الحسى بأن حوله مجرد تحويل الى (شيء للتفكير) ، **مجرد تحديد للوعى الذاتى** ، ومن ثم يستطيع أن يذوب مناوئه الذى أصبح أثيريا فى (أثير الفكر المحض) » (١٣ : ٢٥٣ – ٢٥٤) **وهكذا ترتفع نغمة قسـمة العالم الى معسـكرين : المـادية والمثالية بعد عام واحد فحسب من المخطوطات الاقتصـادية أى بعد حوالى عام من لقائه بانجلز حيث التقى به فى باريس فى عام ١٨٤٤ .. فاذا وضعنا فى اعتبارنا ما جاء فى «القاموس الفلسفى» السوفيتى . «كتب انجلز نقده العميق والبارع لآراء شلنج الرجعية الصوفية فى عام ١٨٤٢ وفى ذلك الوقت أيضا نقد هيجل على نتائجه المحافظة وتناقضاته فى جدله (القاموس : ص ١٤٠) فانه يتبين لنا أن انجلز كان هـو السباق فى تقييم هيجـل كمفكر رجعى وأنه باسلوبه فى قسمة العالم الفكرى الى مادى ومثالى قد أثر فى طريقة ماركس فى صياغة أفكاره ، وكان هو الطاغية فى الـكتب المشـتركة بينهما** ، وعلى هذا فانهما فى كتابهما **«الايديولوجيا الالمانية»** يرسمان صورة مثالية لهيجل ، مع التحفظ بالنسبة لبعض عبارات هيجل على أنها مادية على نحو : « ان هيجل مثلا يدخل كثيرا في اعتباره العالم التجريبى » (١٢ : ص ١٣٣) وتنبهما الى أن الجدل الهيجلى أحيانا ما يأتى رباعيـا لا ثلاثيا لان هيجل فى الحقيقة مفـكر واقعى : « ان هيجـل يقيم بشـكل سريع مجموعات أربع للعصـور الانسـانية لان السـلب فى العـالم الواقعى يوضـع مرتين .. ومن ثم فان الرباعية تحل هنا محل الثلاثية » (١٢ : ص ١٣٣) .

وحتى من زاوية انقسام العالم الى مثـالية ومادية فاننا نجد أن « هيجل لم يكن ماديا فى نظرته للعالم فحسب، بل كان ماديا فى نظرته للواقع الاجتماعى أيضا .. وعندما قال ان الانسان بأدواته انما يملك السـيطرة على الطبيعة الخارجية بالرغم من انه بالنسـبة لغـاياته كثيرا ما يكون خاضعا لها ، علق لينين فقال (المادية التاريخية ، باعتبارها تطبيقا وتطورا من تطبيقـات أفكار الالمعيـة ، كانت بذورا جنينية عند هيجل) .. حتى ان الانسان لا يملك الا ان يتساءل : هل كان هيجل ماركسيا قبـل الماركسـية ؟ » (٢ : ص ١٣٩) .

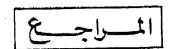
وهكذا حدثت عملية شنق ، لكنها عملية شنق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل فيلسوف الحرية الذى كانت كتاباته دفعا الى الامام لا للفكر الالمانى فحسب ، بل للفكر الانسانى عامة ، لا فى عصره فحسب ، بل لكل العصور ، لان جدله قائم على أن العالم فى حالة « عملية » فان « هيجل يسعى الى أن يبين أن العملية أكثر أساسية من جوهر أو كيان الموضوع فى أية لحظة » (٥ : ص ٥٤) ، كما أن المقولة الاساسية للعالم عنده هى « التاريخ » وأن المحرك الحقيقى للتغيير انما هو العقل المتمشى منطقيـا مع حركة التـاريخ وان « جدله قبل أن يصبح منطقيا ، كان أولا جهدا للتفكير

من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم » (٦ : ص ٢٤) **وكل هذا من أجل أن تتحقق الحرية الحقة التى هى عدم وجود القسر والارغام ، تلك الحرية المتمشية مع العقل الذى لا يتحقق الا مع الحرية على نحو ما قال : « ليس الا فى شعب حر يمكن للعقل أن يتحقق »** (عن ٦ : ص ٨٣) .

ان كل ما حدث على أيدى انجلز بصفة خاصة هو عين ما وجهه انجلز وماركس لبعض المفكرين الالمان من أن « كلا منهم يستخرج جانبا من المذهب الهيجلى ويوجهه ضد المذهب الشامل وكذلك ضد الجوانب التى استخرجها الآخرون » (١٢ : ص ٦٣) ومن ثم يشنق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل الذى يظل وجها مشرقا من وجوه التاريخ، وكل ما حدث ان الدولة البروسية شوهته فى أخريات حياته ثم شوه مرة أخرى بعد وفاته وانطبق عليه بهذا قول ماركس فى « **الثامن عشر من برومير لويس بونابارت** » : « **يلاحظ هيجل فى موضع ما ان جميع الوقائع والشخصيات** ذات الاهمية العظمى فى تاريخ العالم تحدث مرتين كما هو الحادث . وهو قد نسى أن يضيف : المرة الاولى كمأساة ، والمرة الثانية كمهزلة » (١٦ : الجزء الاول : ص ٢٤٧) ولم يحدث لهيجل على أيدى انجلز الا ما قاله هيجل نفسه فى احدى فقراته الشهيرة فى « موسوعة العلوم الفلسفية » : « **العقل مكار تماما كما انه قوى . يمكن ان يقال ان المكر كامن فى الفعل التاملى الوسيط الذى بينما يسمح للأشياء أن تسير فى المنحنى الخاص بها وتوتر كل منها فى الاخر الى أن تزول ولا يتدخل هو نفسه بشكل مباشر فى هذه العملية، فانه مع هذا لا يعمل الا على تنفيذ أغراضه** » (عن ٧ : ص ١٦١) .

لكن هيجل يظل فى طريقه فى رحلة المعرفة وتحرر النفس قبل الانخراط فى العمل ، « **ولقد تحدث عن المشروع المعرفى بتشبيه حى عجيب باعتباره (تلك الرحلة الى الانفتاح ، حيث لا شىء تحتنا ، او فوقنا ، ونحن نقف فى وحدة مع أنفسنا وحيدين)** » (١٧ : ص ٥٤) انه يمشى مع تيار التاريخ لا ضده و « **يصبح التاريخ نوعا من الصعود الروحى الى قمة ايفرست والذى على المتسابقين ــ فيما عدا واحدا ــ أن يتساقطوا فى الطريق وذلك حتى يمكن لذلك الواحد ، الاخير فى الزمن ، أن يصعد الى القمة القصوى ويغرس هناك علم النصر الذى كتب عليه : (النفس هى الله)** » (١٧ : ص ٦٨) .. **ومن ثم فاننا يجب أن نرتفع فوق المادية والمثالية ونعيد غلغلة الهيجلية فى عصرنا، حتى نعثر بذلك الواحد ، الجرىء فى خطوته ، المواصل لرحلته، المكمل لهيجل ورسالته، أن يصعد فوق الايفرست، حيث الابد ، معلقا علم الحرية من أن النفس بعد كل تحررها تكون قد أصبحت فى كمالها هى الله .**

واذا كان هيجل قد تعرض للنقد فانه مع هذا علينا أن نردد قوله انجلز نفسه الذى كان أحد الذين كالوا لهيجل النقد : « علينا الا ننسى الآتى : لقد تحللت المدرسة الهيجلية ، لكن الفلسفة الهيجلية لم يجر قهرها بالنقد » (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٦٧) .

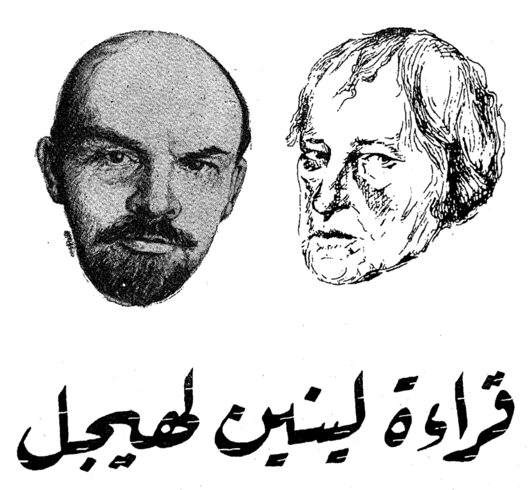


المراجع

١ ــ كورنو (أوغست) : أصول الفكر الماركسى، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ــ الآداب ــ بيروت ــ ١٩٦٨ .

٢ ــ مجاهد عبد المنعم مجاهد : ثورة الجدل الهيجلى . مجلة الهلال ــ أكتوبر ١٩٦٨ .

3 — Engels, F. : Anti-Duhring.
4 — Engels, F. : Dialectics of Nature.
5 — Hooke, S. : From Hegel to Marx.
6 — Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.
7 — Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxism.
8 — Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.
9 — Marx, K. : Capital (II vols.).
10 — Marx, K. : Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.
11 — Marx, K. : The Poverty of Philosophy.
12 — Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology.
13 — Marx, K. and Engels, F. : The Holy Family.
14 — Marx, K. and Engels, F. : On Religion.
15 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence.
16 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Works.
17 — Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx.



قراءة لينين لهيجل

أديب ديمتري

عبقـــرية لينين كمنظر ومنظم وقائد للثورة الاشتراكية الكبرى تكمن فى تملك المنهج والتمرس المبدع فى تطبيق الجـــدل ٠٠ القدرة الفذة على تحويل المنهج الجـــدلى ، الى نظر ورؤية وتطبيق وممارسة يومية ٠ النظرية المادية الجدلية عنـــد لينين ، وفى مفهومه هى المنهـــج ، لا عقيـــدة ولا تلقين ، تقع عنده بمثابة الاورجانون الأرسطى ، والأورجانون الجديد عند بيكون: الآلة والأداة الى اصطناع الحقيقة ٠٠ بشرط أن تفهم الحقيقـة فى التحامها بالحياة ٠٠ النظر بالعـــمل ٠٠ الفلسفة بالثورة ٠٠ فكلها أوجه لحركة واحدة ٠

واذا كانت هذه هى منزلة المنهج عنـد لينين ، فقد عثرنا منذ البداية على الحبل السرى الذى يربط مابين هيجل ولينين ٠ حقيقة لقد تعرف لينين على هيجل والفلسفة الألمانية من خلال ماركس وانجلز ومن بعـدهما كل كتابات الثوريين والمـاركسيين الروس وبالأخص بليخـــانوف .. وكان الأمر طبيعيا ، فقد أعطى ماركس وانجـلز هذا المعـلم الكبير هيجل كل حقه ٠٠ وردا اليه كل الفضل فى المنهج الذى اصطنعاه للتغيير والثورة : الجدل ٠٠ ولـكن لينين عاد الى هيجل نفســه ، وعايش بعمق كتبه ومنطقه وفلسفته فى التـاريخ ، فى فترة من أحرج فتـرات حيـاته ، فى السـنوات العاصفة بين سنة ١٩١٤ و ١٩١٦ عندما انفجرت الحرب الامبريالية العالمية الأولى ٠

عاد لينين فى هذه الفترة بالذات الى الفلسفة، والى القراءة بعمق فى هيجل وأرسطو وفويرباخ٠٠

وغيرهم ٠٠ تدل على ذلك كراساته أو مفكراته التى لم تكن معدة فى الأصل للنشر ، والتى حوت قراءاته واقتباساته وملاحظاته والتى نشرت فيما بعد تحت اسم « مفكرات فلسفية » ٠ كان هذا الاهتمام الفلسفى الواضح له ما يبرره ، بعد أن تفجرت تناقضات الامبريالية لتصنع المأساة البشرية فى الحرب العالمية ، وبعد أن تكشفت خيانة اشتراكية الدولية الثانية ، وانتهازية قادتها الشوفينيين ٠٠ كان البحث عن الطريق فى دياجير الظلمة ٠

تقييم لينين لهيجل :

طبيعى أن يكون تقييم لينين لفلسفة هيجل مستمدا مباشرة من كتابات ماركس وانجلز ، وحكمهما على هذه الفلسفة ، التى تتلمذا عليها ، وعاشا كل معركتها بين الهيجليين الشباب ٠٠ كانت فلسفة هيجل مسيطرة ونفاذة خلال القرن التاسع‌عشر ، وحماس الشباب لها كبيرا ، ولذلك تحتل مناقشتها وتقييمها ، والاعتراف‌لها بالفضل ومحاولات التخلص من نفوذها وتأثيرها ، يحتل ذلك كله حيزا كبيرا فى كل كتابات ماركس وانجلز الفلسفية وغير الفلسفية ٠

ولينين فى مقالاته المباشرة عن كارل‌ماركس(١) وفردريك انجلز (٢) وعن مصادر الماركسية الثلاثة(٣) وعن الجدل(٤) ، فى هذه الكتابات المباشرة وغيرها يتابع بدقة النقاط الرئيسية التى سبق أن أبرزها ماركس وانجلز فى كل كتاباتهما فى تقييم مذهب هيجل والمثالية الالمانية ٠ لقد كانت الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر الماركسية ٠

كان ماركس ماديا منذ سنة ١٨٤٤ ــ ٤٥ من أتباع فيورباخ، وماركس‌يرى أن القيمة‌التاريخية لفيورباخ هى فى مقاطعته النهائية لمثالية هيجل وتوكيده للمادية ٠ ولينين فى مقاله عن ماركس ينقل قول ماركس فى راس المال : يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التى يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة ، هى الاله (الخالق ، الصانع)٠ أما أنا فانى أرى العكس : أن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتجولة فيه ٠

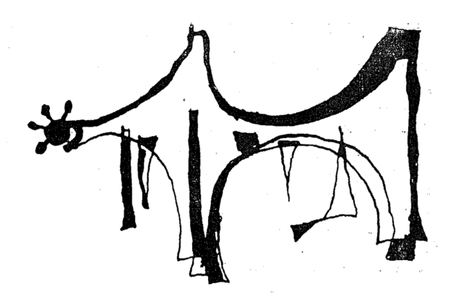
وكذلك ينقل تقييم انجلز لهيجل فى « ضد دوهرنج » وفى « لودفيج فويرباخ » : لقد كان هيجل مثاليا ، أى أن أفكار دماغنا لم‌تكن فى‌نظره انعكاسات أو صورا ونسخا مجردة ، الى هذا الحد أو ذاك ، عن الأشياء والتطورات الواقعية ٠٠ بل على العكس من ذلك فالأشياء وتطورها لم تكن فى نظر هيجل الا صورا تعكس الفكرة التى كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم٠ (٥)

واذا كان هذا موقف ماركس وانجلز الذى يتابعه لينين من مثالية هيجل ، فان ماركس وانجلز قد رفضا بقوة ، وقاتلا قتالا شديدا ضد المادية الآلية أيضا وكافة المذاهب الوضعية ٠٠ والمادية المبتذلة ٠

ان العيب الأساسى فى المادية « القديمة » كما يقول لينين(٦) وفى‌جملتها مادية فويرباخ والمادية المبتذلة هو فى نظر ماركس وانجلز : أولا أن هذه المادية كانت « فى أساسها ميكانيكية » ولم تكن لتأخذ بعين الاعتبار آخر ما وصلت اليه الكيمياء والبيولوجيا ٠٠ ثانيا : ان المادية القديمة لم‌تكن تاريخيه ولا دياليكتيكية (كانت‌ميتافيزيقية بمعنى أنها ضد الديالكتيكية)، ولم تكن تطبق وجهه نظر التطور من جميع نواحيها على نحو منسجم محكم الحلقات الى النهاية ٠ ثالثا : انها تفهم « جوهر الانسان » على نحو تجريدى لا بمثابة « مجموعة العلاقات الاجتماعية كافة» التى‌يحددها التاريخ على نحو ملموس ٠ وهكذا لم تقم الا « بتفسير » العالم مع المقصود كان « تغييره » وبتعبير آخر ، أن المادية القديمة لم تكن تدرك أهميه النشاط العملى الثورى ٠

والواقع أن لينين عندما يلخص وجهة نظر ماركس وانجلز فى المادية القديمه الميكانيكية والمبتذله ، وعندما يبرز بالتحديد استبعادها للديالكتيك ، وللنظرة التاريخية ، وانخراطها فى التجريد ، وغياب العلاقات ، فهو يقوم فى الحقيقة بالدور الخطير الذى قام به هيجل ومنهجه فى بناء الماركسية ، كمصدر اساسى من مصادرها الثلاثة فهذا الجانب المنهجى الجدلى التاريخى ، منهج‌الحركة والعلاقات والمعالجة التاريخية ، هو بالتحديد‌ماتعلمه ماركس وانجلز عن هيجل وطبقاه ، بعبقريه فى التحليل والتفسير والتعبير ٠٠ وفى بناء النظريه الماركسيه كلها .

وعلى حد قول لينين(٧) : لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور وأوفرها مضمونا واشدها عمقا وأثمن اكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ٠ وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لهما وحيدة الجانب ، فقيرة المضمون ، تشوه وتفسد السير الواقعى للتطور فى الطبيعة والمجتمع والذى يتميز أحيانا بقفزات وكوارث وثورات ٠



وينقل لينين عن انجلز قوله : اننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها ، وذلك بادخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة . ان الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك .

ان الفكرة الأساسية الكبرى التى تقول بأن العالم لا يتألف من أشياء تامة الصنع بل هو مجموعة من العمليات يطرأ فيها على الأشياء التى تبدو فى الظاهر ثابتة ، وكذلك على انعكاساتها الذهنية فى دماغنا ، أى الأفكار ، تغير مستمر من الصيرورة والفناء ، هذه الفكرة الأساسية الكبرى قد نفذت على نحو عميق ، منذ هيجل ، فى الادراك العام .. ليس هناك من أمر نهائى مطلق ، مقدس أمام الفلسفة الجدلية ، فهى ترى على كل شىء ، وفى كل شىء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شىء قادر على الصمود فى وجهها غير الحركة التى لا تنقطع ، حركة الصيرورة والفناء ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى ..

هذا المظهر الثورى لفلسفة هيجل على حد تعبير لينين ، هو ما تبناه ماركس وطوره . والمادية الديالكتيكية ، « لم تعد بحاجة الى فلسفة فوق العلوم الأخرى » وما يتبقى من الفلسفة القديمة هو « نظرية الفكر وقوانينه - المنطق الشكلى والديالكتيك » والديالكتيك حسب مفهوم ماركس كما هو حسب مفهوم هيجل ، يشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة التىيجب أن يعالج موضوعها من وجهة نظر تاريخية أيضا ، وذلك بأن تدرس وتعمم منشأ المعرفة وتطورها ؛ أى الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة(٨) .

انالتطور التاريخى الجدلى ، الذى صاغهماركس وانجلز بالاستناد الى هيجل ، أوسع جدا فى محتواه من الفكرة الشائعة عن التطور . انه تطور يبدو وكأنه يستنسخ مراحل سابقة ، ولكن على نحو آخر وعلى وجه أرفع (نفى النفى) ، تطور لولبى ، اذا صح هذا التعبير ، لا على نحو خط مستقيم - تطور بقفزات وكوارث وثورات - أى انقطاعات فى التدرج ، تحول الكمية الى كيفية - اندفاعات داخلية نحو التطور يثيرها التضاد والتصادم فى القوى والاتجاهات المتمايزة التى تعمل فى جسم معين ، أو فى حدود ظاهرة معينة أو فى قلب مجتمع معين - تبعية متبادلة وصلة وثيقة لا يمكن فصمها ، بين جميع جوانب كل ظاهرة ، صلة تحدد مجرى الحركة الوحيدة للمشروع الكلى . (٩)

وفى مرثيته لانجلز التى كتبها سنة ١٨٩٥ غداة وفاته(١٠) يقول ان انجلز كان من اتباع هيجل عندما كان هذا المذهب مسيطرا فىالفلسفة الالمانية ، ومع أن هيجل نفسه كان معجبا بالدولة البروسية الأوتوقراطية التى كان يخدمها بوصفه أستاذا فى جامعة برلين ، فقد كان مذهبه مع ذلك ثوريا . ان ايمان هيجل بالعقل البشرى وحقوقه، ومبدأ الفلسفة الهيجلية الاساسى الذى يعتبر العالم فى حركة تفاعل دائمة من التحول والتطور،

قد قادا تلامذة الفيلسوف البرليني الذين كانوا لا يريدون قبول الواقع الى التفكير بأن النضال نفسه ضد هذا الواقع ، وضد الظلم القائم والشر السائد ، هو من صلب القانون العام للتطور الدائم • فاذا كان كل شيء يتطور ، واذا كانت مؤسسات تقوم مقام الأخرى ، فلماذا تدوم الى الأبد أوتوقواطية ملك بروسيا أو قيصر روسيا ، ولماذا يدوم ثراء أقلية ضئيلة جدا على حساب الاكثريه الساحقة ، ولماذا تدوم سيطرة البرجوازية على الشعب •

ولينين فى مقاله الشهير « مصادر الماركسية الثلاثة » يبرز الماركسية باعتبارها مذهبا يرفض الانعزالية ، ولا يدعى أنه فكرة طرأت فى عقل عباقرة بعيدين عن مجرى تطور البشرية كلها ، بل على النقيض الماركسية جاءت متممة لمجرى هذا التاريخ، وعلى قمة انجازاته الفكرية العظمى.

ان عبقرية ماركس كلها تقوم بالضبط فى كونه أجاب على الأسئلة التى طرحها الفكر الانسانى التقدمى • وقد ولد مذهبه بوصفه التتمة المباشرة لمذاهب أعظم ممثلى الفلسفة والاقتصاد السياسى والاشتراكية •

فمذهب ماركس هو الوريث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر ، الفلسفة الالمانية ، والاقتصاد السياسى الانجليزى والاشتراكية الفرنسية •

ان المادية هى فلسفة الماركسية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر عندما كان يجرى نضال حاسم ضد كل نفايات القرون الوسطى ، ضد الاقطاعية فى المؤسسات وفى الأفكار ، كانت المادية الفلسفية هى الوحيدة المنسجمة الى النهاية ، والأمينة لجميع تعاليم العلوم الطبيعية ، والمعادية للأوهام •• ولذا بذل أعداء الديموقراطية كل قواهم «لدحض المادية» وللافتراء عليها وتقويضها، ودافعوا عن شتى أشكال المثالية الفلسفية •

وقد دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات الى الأمام •• فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيجل ، وأهمها الديالكتيك ، أى نظرية التطور بأكمل مظاهرها وأشدها عمقا(١١) •

مفكرات لينين :

عاد لينين الى هيجل نفسه ، كما ذكرنا ليعايشه وليعايش منطقه وجدله بالذات فى السنوات العاصفة من سنة ١٩١٤ ـ ١٩١٦ ، سنوات الظلام والتخبط فى الحركة الاشتراكية العالمية ، وتحسس السبل ، والبحث عن الطريق الى الثورة •

ومجرد الاطلاع على ثبت القراءات ، والاقتباسات والتعليقات فى الكراسات يكشف عن مدى الالتحام بين الفكر والثورة لدى المناضل الثورى • ويكفى أن نسرد هنا قراءات لينين فى هيجل وعنه والحيز الذى شغلته هذه القراءات فى مجموع كراساته ومفكراته الخاصة ، لنتبين الأهمية العظمى التى يعطيها لينين لهذا الفيلسوف :

هذه هى قراءات لينين واقتباساته عن هيجل بين سنة ١٩١٤ ـ ١٩١٦(١٢) •

ـ ملخص كتاب هيجل علم المنطق : المقدمة ـ مفهوم المنطق ـ نظرية الوجود ـ الماهية ـ المنطق الذاتى أو نظرية المفهوم ـ ملخص كتاب هيجل محاضرات فى تاريخ الفلسفة : المجلد الأول : مقدمة فى تاريخ الفلسفة ـ تاريخ الفلسفة الاغريقية ـ الفلسفة الأيونية ـ فيثاغورس والفيثاغوريون ـ المدرسة الايلية ـ فلسفة هيراقليطس ـ ليوقبوس ـ ديموقريطس ـ فلسفة أنكساغوراس ـ المجلد الثانى : فلسفة السوفسطائيين ـ فلسفة سقراط ـ السقراطيون ـ فلسفة افلاطون ـ ارسطو ـ الرواقيون ـ الابيقوريون ـ الشكاك • المجلد الثالث : نهاية الفلسفة الاغريقية ـ الفلسفة الوسيطة والحديثة حتى شلنج ـ الافلاطونية الحديثة ـ هيجل عن محاورات أفلاطون •

ـ ملخص كتاب هيجل محاضرات فى فلسفة التاريخ •

ـ المنطق الصغير لهيجل (الانسيكلوبيديا) •

ـ جورج نويل : منطق هيجل ـ باريس سنة ١٨٩٧

ـ ملاحظة حول الأعمال الكاملة لفويرباخ وهيجل •

ـ دكتور جوهان بلنج : ماركس وهيجل •

ويكفى أن نذكر أن هذه القراءات والاقتباسات تشغل من المفكرات أكثر من مائتى صفحة • وقد أوردنا هذه التفاصيل حتى نعطى صورة لمدى الاهتمام الذى يوليه لينين لفلسفة هيجل ، وبالتحديد لمنطقه وجدله ، ففى كل هذه الاقتباسات والتعليقات يحتل الجدل المكانة الأولى • ويبدو أن

لينين كان يعد كتابا عن الجدل المادى لم يتح لـه انجازه(١٣) ٠

وكمايلاحظ مقدمو المفكرات(١٤) بحق أن كل أعمال لينين الهامة فى هذه الفترة: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ـ الاشتراكية والحرب ـ شعار الولايات المتحدة الأوربية ـ الثورة الاشتراكية وحق الأمم فى تقرير المصير وغيرها ، كلها لا تنفصل عن المفكرات الفلسفية للينين وبالأخص الجدل الماركسى ، وبتأثير مباشر من قراءاته فى هذه السنوات يكتب مقاله الرائع عن « الجدل » سنة ١٩١٥(١٥) على صغره يلخص كل مبادىء الجدل ببساطة ووضوح ويشير الى عبقرية هيجل عندما يوحد بين المفرد والمتعدد ، العام والخاص ٠٠الخ فى جدل واحد ٠

ولا يكتفى لينين بدراسة جدل هيجل مباشرة بل يتتبع جذوره فيلخص كتاب لاسال « فلسفة هيراقليطس وميتافيزيقا أرسطو» وكتاب فيورباخ فى عرض وتحليل ونقد فلسفة ليبنتز ، وكلها تتتبع الجذور التاريخية للجدل المادى ، كما أنه يتابع ويفحص تاريخ الفلسفة من هيراقليطس وديموقريطس حتى ماركس وانجلز ويقدم تقييما ماركسيا عميقا لأعمال هؤلاء الفلاسفة الكبار(١٦) (لينين : الأعمال الكاملة مجلد ٣٨) ٠

ولينين ينقد مثالية هيجل وأفكاره الغيبية ، ولكنه يؤكد دلالة جدل هيجل ويدعو الى ضرورة تقييمه على أساس مادى وعلى حد قوله « ان منطق هيجل لا يمكن أن يطبق على علاته ، بل على المرء أن يستخلص عناصره المنطقية (الابستمولوجية) بعد تنقيته من أفكاره الغيبية ٠(١٧)

ومن تعليقات لينين والنصوص والاقتباسات يخرج لينين بتعريف عام للجدل باعتباره العلم الذى يضع ويعالج أعم وأشمل قوانين الحركة والتطور ومعرفة العالم الموضوعى ٠

ومما له أهمية خاصة توحيده بين الجدل والمنطق ونظرية المعرفة وقد أبرز أن فشل الفلسفات المادية الميتافيزيقية يكمن فى عجزها عن تطبيق الجدل على نظرية المعرفة ٠ هذه النظرية التى تتمثل عنده فى معرفة الحقيقة بالارتفاع من الادراك الحسى الى التجريد ومنه الى العمل والممارسة ٠(١٨)

وفى معالجته للمادية الجدلية يركز بوجه خاص على التناقض باعتبار أن وحدة وصراع الأضداد هو جوهر الجدل ، فالصراع هو منبع الحركة والتطور ، كما أن فض الكل الواحد والتعرف على أجزائه المتناقضة سمه أساسية فى الجدل ٠ (١٩)

ان المذهبية الضيقة والجمود غريبان عن الجدل فى رأى لينين ، وبينما يعبر الجدل عن أكثر القوانين شمولا وتجريدا لعملية التطور والتقدم ، فانه يتطلب أيضا تحليلا مقوما ومعينا للحقيقة ، وللصور والأشكال العديدة التى تنكشف عنها الحقيقة وتتبدى فيها ٠

ان تحليل لينين لقوانين ومقولات الجدل المادى يتميز بالعمق والروح القتالية النضالية العالية ، وهو يربطها ربطا وثيقا بسياسة حزب البروليتاريا لقد استمد بصيرة وقوة نضالية هائلة من دراسته العميقة للجدل الهيجلى ٠ وقد اعتنى الجدل الماركسى بتحليلاته لتناقضات المرحلة الجديدة ، مرحلة الامبريالية ، كما فضح بلا رحمة محاولات قادة الدولية الثانية الانتهازيين فى طمس معالم الصراع والتناقضات داخل المجتمعات الامبريالية ٠ لقد أبرز لينين ، من خلال دراساته ونضاله أن المحور الأساسى للجدل هو التقدم والتطور الدائم من خلال صراع القوى والاتجاهات المتضادة ، ومن خلال الصراع ما بين القديم والجديد ، ومن هنا استخلص لينين نتيجة الجدل الحتمية ، وهى أن الجديد والنامى والتقدمى لا يقهر ، وان الغلبة والنصر على القديم البالى والرجعى لايمكن تجنبها٠

واذا كانت اقتباسات لينين ، وتعليقاته على الفلسفة الهيجلية تشغل أكثر من مائتى صفحة كما ذكرنا ، فسنكتفى ببعض النماذج القليلة من تعليقاته اللماحة وطريقة فهم المناضل الثورى للفيلسوف الكبير وقراءته له ٠

ونعتذر بادىء ذى بدء ، فما ننقله هو مجرد شذرات ، ينقصها حتى الترابط لاستحالة تلخيص العمل فى هذا الحيز ، ولينين يكاد يستعرض القسم الأكبر من مؤلفات هيجل ٠

علم المنطق : (٢٠)

ينقل لينين عن هيجل تعريفه فى المقدمة لأشكال الفكر باعتبارها العظام التى لا حياة فيها فى هيكل عظمى ، أما المهم فليست هى العظام والهكل الفارغ بل الحياة نفسها ٠٠ ويعلق لينين بكلمة : رائع ٠

واذا وصفت الطبيعة باعتبارها الفيزيقى فى مقابل العقل ، أصبح المنطق شيئا فوق الطبيعة ٠

لقد كان تجريد أشكال الفكر من المادة ٠٠ الخ والوصول الى العام (أفلاطون وأرسطو) : بداية المعرفة ٠

وحتى توفر للانسان ماهو ضرورى ٠٠ بدأ الناس يشغلون بالمعرفة الفلسفية٠ وهذا مايقوله أرسطو ، وبنفس الطريقة فان الفراغ الذى أتيح للكهنة المصريين كان هو بداية العلوم الرياضية ٠ فالانشغال « بالفكر المجرد » يفترض مقدما رحلة طويلة يقطعها عقل الانسان٠٠

ان مصالح الناس هي التي تحرك حياة الشعوب والأفراد · ان مقولات المنطق هي الاختزالات للكثرة المتكثرة التى لا تنتهي من جزئيات الوجود الخارجي والعمل · ومن ناحية أخرى فهذه المقولات تخدم الناس في الممارسة والعمل ، بمعنى الممارسة العقلية للحياة في مضمونها ، أى فى الانتاج والتبادل ·

وينقل عن هيجل هجومه على كانت ، فما يسميه كانت الشيء في ذاته ، ليس سوى تجريد فارغ ·

ويعلق لينين ، مقارنا بين هيجل وكانت : فعند كانت الشيء في ذاته هو تجريد فارغ ، أما هيجل فيطلب التجريد الذى يرتبط بالماهية · فالفكرة الشاملة الموضوعية للأشياء ، تكون عين ماهيتها ، وهى التى تستجيب بلغة المادية على حد تعبير لينين ـ لمقتضيات التعميق الحقيقى لمعرفتنا بالعالم ·

ويعلق لينين بقوله ان مايطلبه هيجل هو منطق أشكاله ذات مضمون ، أشكال للمضمون الحى الحقيقي الواقعى ، أشكال لاتنفصل عن المضمون(٢١)

فالمنطق عند لينين بناء على هذا الفهم ليس هو علم الأشكال الخارجية للفكر ، بل قوانين التطور لكل الأشياء المادية والطبيعية والروحية ، بمعنى تطور المضمون العينى فى شموله للعالم والمعرفة · هو مجموع ومحصلة تاريخ معرفة العالم ·

ان الفعل الغريزى ينقسم الى مادة متكثرة لا نهائية ، هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى فان فعل الذكاء أو الوعى هو الوصول الى المضمون ، أو الدافع من رواء هذه الأفعال المتكثرة ، بحيث تصبح موضوعا للذات · وفى هذا النسيج هناك عقد تربط الخيوط ، وهى بمثابة البؤر التى تربطها وتحدد اتجاهها ·

هذا ما يقوله هيجل ، فكيف يفهمه لينين :

يقول ان الانسان تصادفه شبكة من الظواهر الطبيعية ، والانسان الغريزى أو البدائى المتوحش لا يميز بين نفسه والطبيعة ، أما الانسان الواعى فهو يميز نفسه ، والافكار والمقولات هى مراحل هذا التمييز ، مراحل معرفة العالم ، وهى بمثابة العقد فى الشبكة تحكم خيوطها ·

الحقيقة غير متناهية وتناهيها يعنى نفيها وتناهيها ، والاشكال اذا نظرنا اليها باعتبارها أشكالا متميزة عن الجوهر ومجرد مرتبطة به ، فانها تقصر عن الاحاطة بالحقيقة · ان فراغ هذه الاشكال فى المنطق الشكلى يدعو الى الزراية ·

فمبدأ الهوية أ = أ خواء لا معنى له

ومن الظلم أن ننسى أن هذه المقولات لها مكانها وصحتها فى المعرفة ، ولكنها اذا تحولت الى أشكال فى ذاتها ، أشكال محايدة فانها تصبح أداة للخطأ والسفسطة ، وليست أداة للحقيقة

ان الفكر التأملى ينبغى أن يشمل المضمون مثل الشكل الخارجى وبدخول المضمون فى الاعتبار المنطقى لا تصبح الاشياء أشياء بل ماهية ، أى الفكرة الشاملة للاشياء ·

ويعلق لينين ، ليست أشياء بل قانون حركة الأشياء هذا بالتعبير المادى · الكلمة «اللوجوس» عقل ما هو كائن ، وفى الصفحة المقابلة يعرف موضوع المنطق بأنه تطور التفكير وفقا للضرورة

فكرة عامة عن المنطق(٢٢) :

يعرف المنطق عادة باعتباره «علم التفكير» أى «الشكل الخالص للمعرفة» ·

أما هيجل فهو يرفض هذه النظرة · فهو ضد الشيء فى ذاته ، باعتباره شيئا ليس فى متناول الفكر · فالمعرفة الحقيقية لا معنى لها اذا لم تعرف الشيء فى ذاته ·

ان الاشكال المنطقية هى أشكال ميتة لأنها لا تعتبر « كوحدة عضوية » «مثل وحدتها الحية المتعينة »

المنطق القديم سقط فى الوحل ، ولا بد من تفسيره ، فالمنطق القديم ، المنطق الشكلى مثل لعبة الطفل بالضبط يصنع صورا من لا شيء ·

والفلسفة لا بد ن يكون لها منهجها ، وهو ليس منهج الرياضة (ضد سبينوزا) ·

لأن المنهج هو الوعى بالشكل من حيث هو الحركة التلقائية الباطنية لمضمونه ·

ان مجال الظواهر يحركه مضمون هذا المجال ذاته ، أى الجدل الذى ينطوى عليه هذا المضمون فى ذاته ، جدل حركتها ذاته ·

ان السلبى هو الى نفس الحد ايجابى ، فالنفى شيء محدد له مضمون محدد ، والتناقضات الباطنة تقود الى احلال مضمون جديد محل القديم ، أعلى منه ·

فى المنطق القديم ليس ثمة مجال للتحول والحركة والتطور ، فليست هناك علاقة باطنة ضرورية بين جميع الاجزاء ، وتحول من أجزاء الى أجزاء أخرى ·

ويعلق لينين بقوله ان هيجل يقدم شرطين أساسيين : ١ ـ ضرورة الارتباط ٢ ـ والانبثاق من الداخل للاختلاف والتميز · ثم يقول :

هذا فى غاية الاهمية وهو ما يعنى فى نظرى:

١ ـ الارتباط الضرورى أى الارتباط الموضوعى بين جميع الاوجه والقوى والاتجاهات الخ وهو مجال الظواهر المحدد ·

٢ ـ الانبثاق الباطنى للتمايزات ، وهو المنطق الموضوعى الباطنى للتطور ولصراع الاضداد والمحاور ·

ان المنطق يعطي السمة الجوهرية لهذا الغنى ، غنى العالم (الطبيعة الباطنة للروح والعالم) .

ليس الكلى المجرد ، بل الكلى الذى يحمل فى ذاته غنى الجزئى .

ويعلق لينين : صياغة جميلة .. كل غنى الجزئى والمفرد !.. جميل !!

« مثل القول المأثور هو نفسه من فهم شاب لا يحمل نفس الدلالة ولا العمق الذى يبلغه فى عقل انسان جربته السنين والخبرات ، يفصح له عن كل قوته ومضمونه .

ويعلق لينين على هذه المقارنة بأنها جديدة ومادية .

ومن هنا تأتى قيمة المنطق ، من كونه نتيجة خبرة العلوم ، مجموع الخبرة العلمية ، تتمثل للعقل كحقيقة كلية ، وليست قسما جزئيا من المعرفة الى جوار الأقسام الأخرى ، بل ماهية لكل هذا المضمون .

« ان المنطق هو مملكة الظلال المحرزة من كل حسية التعين، ولكنها ليست مجردةميتة لا حراك فيها ، بل متعينة .

ويعلق لينين : هذا ملفت !. انه روح الجدل وماهيته ! ونستطيع أن نمضى مع لينين فى تتبع المذهب والمنهج فى الوجود .. المطلق والنسبى.. المتناهى واللامتناهى .. المحدود واللامحدود .. الظاهر والقانون العلمى . ويعلق لينين على تعريف هيجل للقانون بقوله : هذا مادى بشكل غريب !!.. ولكن الحيز لا يسمح بمزيد .

ان لينين يؤكد أنه من المستحيل فهم رأس المال ، وخاصة فى فصله الاول دون دراسة مستفيضة لمنطق هيجل كله ، وهذا هو السبب فى أنه بعد مضى نصف قرن ، فان أحدا من الماركسيين لا يفهم ماركس(٢٣) .

ولا نجد ما نختتم به هذا العرض السريع خيرا مما نقله لينين عن انجلز فى مقدمة كتابه « حرب الفلاحين فى ألمانيا » : « لولا الفلسفة الالمانية لما كانت هناك اشتراكية علمية » .

أديب ديمترى

المراجع

(١) كارل ماركس : كتب سنة ١٩١٣ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٢) فريدريك انجلز : كتب سنة ١٨٩٢ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٣) مصادر الماركسية الثلاثة : كتب سنة ١٩١٣ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٤) عن الجدل . كتب سنة ١٩١٥ : لينين ، ماركس ـ انجلز ـ الماركسية . طبعة موسكو الانجليزية .

(٥) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٣٥

(٦) المرجع السابق : ص ٣٦ ـ ٣٧

(٧) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٣٧ ـ ٣٨

(٨) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٣٨

(٩) المرجع السابق ص ٣٨

(١٠) لينين : فريدريك انجلز ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(١١) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٨٠

(١٢) لينين : مفكرات فلسفية ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد ٣٨ موسكو

(١٣) لينين : تاريخ حياته ـ موسكو

(١٤) معهد الماركسية اللينينية التابع للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى

(١٥) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية : عن الجدل . الطبعة الانجليزية ص ٣٦٢

(١٦) لينين : الأعمال الكاملة ـ المجلد ٣٨

(١٧) المرجع السابق ص ٢٦٦

(١٨) المرجع السابق ـ المقدمة

(١٩) لينين : المفكرات الفلسفية ـ المجلد ٣٨ ص ٣٥٩

(٢٠) مفكرات فلسفية « لينين » الأعمال الكاملة ، المجلد ٣٨ ص ٨٧

(٢١) المصدر السابق ص ٩٢

(٢٢) المصدر السابق ص ٩٥

(٢٣) المصدر السابق ص ١٨٠

هيجل وعلم الفيزياء الحديث

تأليف
ف . چونت
ف . ديريونيف
ا . بيرتيورين
ترجمة : سمار جبران

أخذ لينين على عاتقه مهمة القيام بمراجعة مادية متعمقة للجدل المثالى الهيجلى ، بغرض السير قدما فى تطوير نظرية الجدل المادى ؛ وذلك فى مقال تحت عنوان « حول دلالة المادية المناضلة » وهو المقال الذى كان يشرح فيه برنامجه . كذلك أكد ضرورة انجاز هذه المهمة من خلال تعميم الممارسة والمعرفة العلمية . ولقد لعبت الكتابات الماركسية التى نشرت فى الاتحاد السوفيتى وغيره من الدول ، دورا كبيرا فى سبيل دراسة العناصر العقلية التى يضمها الجدل الهيجلى المثالى ، والتى تتمثل فى أعمال له ، مثل : علم المنطق ؛ وظاهريات الروح ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال .

ومن أهم ما سهل هذه المهمة ، أن لينين خطا بنفسه الخطوة الأولى فى هذا السبيل ، فلخص من كتب هيجل : علم المنطق وتاريخ الفلسفة ، ويضم تلخيصه للكتابين ، نماذج كلاسيكية للنقد المادى ، وعادة بناء الجدل المثالى عند هيجل على أسس مادية .

ولقد كان انجلز هو الذى بدأ دراسة نقدية للجدل المثالى عند هيجل من حيث تطبيقه على الطبيعة ، وذلك فى كتابه جدل الطبيعة ، وتعد أجزاء كثيرة منه بمثابة تفسيرات مادية لكتاب هيجل فلسفة الطبيعة الذى يؤلف الجزء الثانى من عمله : موسوعة العلوم الفلسفية ، لكن البداية التى بدأها انجلز لم يتم تطويرها على النحو اللازم .

واليوم ، فى الوقت الذى يجرى فيه ، على نطاق واسع ، تحقيق وصية لينين الفلسفية ، (أى افكاره التى وردت فى مقال « حول دلالة المادية المناضلة ») يبدو أن تكملة عمل انجلز فى المراجعة المادية لكتاب هيجل فلسفة الطبيعة قد باتت أمرا ملحا الحاحا شديدا .

ان المهمة فى جملتها هى تقديم تحليل نقدى لكل أقوال هيجل المتعلقة بالطبيعة ، لكن من الصعب انجازها دون قدر كبير من الجهد والبحث الشاق ، وناهيك عن اجراء ذلك فى مقال بمجلة صحفية .

لذلك أخذنا على عاتقنا مهمة أضيق نطاقا بكثير ، وهى القيام بمقارنة بين نظرية هيجل عن المكان والزمان والحركة وبين بعض الآراء فى علم الطبيعة وعلم الرياضة الحديثين . وتوضح هذه المقارنة أن العناصر الجدلية العقلية فى نظرية هيجل عن المكان والزمان و — المادة وهى فى حالة

عن مجلة «العلوم الاجتماعية» اليوم — موسكو ١٩٦٩

حركة – ، كانت متقدمة بكثير بالقياس الى الافكار المناظرة لها في علمي الطبيعة والرياضة .

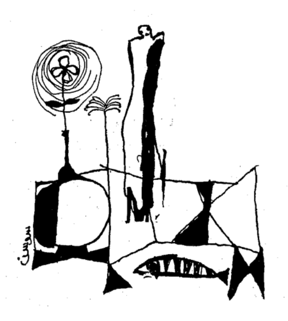
ولا يخفى على كثير من العلماء المحدثين ، أن الفلاسفة قد يكون لهم السبق في التعبير عن بعض الأفكار قبل ظهور المفاهيم المناظرة لها في العلوم الخاصة . « لكن كثيرا ما يحدث للفلسفة ، بسبب ميلها المتاصل الى التعميم . أن تقفز وتصل مقدما الى نتائج يتطلب تأييدها وتاكيدها جهدا لا يستهان به من جانب العلوم الدقيقة . »

ونظرية هيجل في المكان والزمان والحركة والمادة تعد في جملتها بناء مثاليا شيد بطريقة مصطنعة . ففي فصل « الميكانيكا » من كتابه فلسفة الطبيعة ، يطرح هيجل السؤال عن أصل المكان والزمان والحركة والمادة . ثم يقدم الجواب التالي : ان المكان والزمان والحركة والمادة ، كلها ناتجة عن تطور مفاهيم مجردة مناظرة لها ، ويقول ان هذا الرأى يتعارض على خط مستقيم مع رأى آخر (مادى) ثم يضيف : « كثيرا ما بدأ البعض دراسة المفاهيم بالمادة ، وبعد ذلك راحوا يدرسون المكان والزمان بوصفهما صورتيها. ان النقطة الصائبة في طريقة الدراسة هذه ، هي أن المادة هي العنصر الحقيقي في المكان والزمان . لكن المفروض في الزمان والمكان هنا ، أن يظهرا لنا على أنهما أوليان بسبب طبيعتهما المجردة ، ثم بعد ذلك يتكشف أن المادة هي حقيقتهما . »

وعندما حدد هيجل برنامجه في دراسة مفاهيم كالمكان والزمان والحركة والمادة ، تحدث عن الروابط بينها ، الانتقال من أحدها الى الآخر عن طريق نفى أحد المفاهيم وبالتالي تأكيد الآخر .

ولقد كتب هيجل يقول : « ان الوجود خارج ذاته ، ينشطر من فوره الى صورتين ، فيظهر أولا في صورة موجبة على أنه مكان ويظهر ثانيا في صورة سالبة على أنه زمان ، والمادة هي أول وحدة عينية ، وأول نفى لهذين العنصرين المجردين ، وكما أن المادة ترتبط بعنصريها هذين ، فانهما يرتبطان هما ذاتهما مع بعضهما في الحركة ، وعندما لا يكون هذا الارتباط المتبادل خارجيا ، تكون لدينا وحدة مطلقة من المادة والحركة ، أى المادة في حالة الحركة الذاتية » . ان المكان عند هيجل هو الصورة الأولية للطبيعة . بوصفها الوجود الآخر للروح المطلقة . فكيف ياترى يعرف هيجل المكان ؟

انه يعرفه بأنه صورة ، أى تجريد ، بمعنى تجريد « الخارج » المباشر ، الذى يقصد به كثرة مجردة ، أو مجموعا لكل « المحال » الممكنة ، أو كما يقول ، مجموع من كل الـ «هنا» . ويقول هيجل « أن المكان بصفة عامة ، كم خالص ... بوصفه الواقع المباشر والخارجي » . وهذا صحيح حتى عند أول محاولة لتحديد مفهوم المكان بطريقة تقريبية ، عندما يتكون هذا المفهوم من خلال تجميع لكل المحال التي يمكن للاجسام والعمليات المادية الخ ان تشغلها ، وعندما تكون لدينا القدرة ، بشكل ما ، على



احصاء كل هذه المواضع وملاحظتها ، وتعريفها ، و (شلها) كما يقول هيجل . ان المكان له خصائص أساسية مثـل الاتصال والانفصال وهاتان المقولتان يمكن أن تمدنا باحدى المميزات الموضوعية لمفهوم المكان بوصفه تجريدا محددا . وينتقد هيجل طريقة التفكير الميتافيزيقيـة التى يتبعها من يعتقدون إن مفهوم المكان ، من حيث هو وحدة تجمع بين الاتصال والانفصال ، وهو المفهوم الذى حصلنا عليه بهذه الطريقة ، هو حقيقة تسـتنفذ كل خصائص المكان ، فهو يقول ان المكان فى واقع الأمر ، له خصائص اخرى أيضا ، مثل النسبية ، التى تحددها الأجسام المادية التى تحتل مواضع فى المكان .

ان قضايا هيجل هذه تحوى عناصر جدلية عميقة ، وأعنى بها تأكيده بأن المكان يرتبط بالاجسـام وبالعمليـات المادية ، وأن خصائص المكان تتحدد ـ الى حد ما ـ وتعتمد على هذه الأجسام وهذه العمليات المادية .

ويقول هيجل نفس الشيء عندما يؤكد اننا عاجزون عن تعريف المـكان ((المستقل)) لانه دائما مكان مملوء ولا توجد نقطة يتميز فيها عما يملؤه ... فالأشياء الطبيعية موجودة فى المكان ، ويظل هو الأساس ، لأن الطبيعة واقعة فى قبضة الخارج ، لكونها الوجود الآخر للروح المطلقة .

وفى رأى هيجل ان المـكان يمكن ان ينفى بحيث يصبح متجانسا ، « لا يتعكر » ، وذلك بالنسبة الى ترتيب ((هادىء أو ساكن » لنقط المكان . « وعلى هذا النحو يكون هذا النفى فى ذاته هو الزمان » . لكن الزمان هو النفى الداخلى للمكان ، ولهذا السبب يرتبط معه بعلاقة لا تنفصم عراها . والمكان ينفى نفسه لأنه متناقض . لذلك فان عملية النفى ذاتها والحل الجدلى لها ـ أى نفى النفى ـ تؤدى بالضرورة الى مفهوم الزمان : ففى الزمان وحده يكون للنقط وجود فعلى . والنقط فى الزمان تختلف بعضها عن البعض ، وهى تخرج من حالة التجانس بالنسبة الى بعضها البعض ، بحيث ان تميزها « بالتعكر » يناقض المكان الذى خرجت منه ، أى ان حالتها هذه ، هى من مميزات مفهوم الزمان » .

ولو قرأنا سطور هيجل هذه قراءة مادية فسوف نجد أنه يعالج موضوع الارتبـاط الذى لا تنفصم عراه بين المكان والزمان . وبعد ذلك ينتقل هيجل الى فكرة تدعو الى الاعجاب ، فيقول : « ان المكان والزمان ينفصلان تماما عن بعضهما فى الذهن ، فالفكرة التى لدينـا هى أنه يوجد مكان ، وبالاضافة اليه زمان . لكن الفلسفة تثور ضد هذا » . ان هيجل يقدم نقدا لوجهة النظر الميتافيزيقية فى المكان والزمان بوصفهما جوهرين غير مرتبطين داخليا مع بعضهما أو مع الاجسام المادية ، ذلك لأننا لو جردنا كل ما يملأ الزمان وكل ما يملأ المكان ويحدد ماهية كل من المكان والزمان ، فلن يكون لدينا غير زمان فارغ ومكان فارغ ، أى تجريدان للخارج (للعالم الخارجى) ؟ وفى هذه الحالة نكون مضطرين فعلا الى الاعتراف بوجودهما منفصلين . لكن ذلك يؤدى بنا حتما الى الوقوع فى الخطأ ، اذ ندخل فى تناقض مع التطور الجدلى للعالم .

وعلى ذلك فان كلامنا يكون مفتقرا الى الدقة لو اكدنا ان الزمان تيار يحمل معه كل ما يصادفه ويجرفه . ذلك لأن الزمان نفسه ليس ، على أية حال ، سوى تجريد لعملية الجرف هذه . ان الأشياء متناهية وموجودة فى الزمان ، لكنها تختفى ، ليس لكونها موجودة فى الزمان ، بل لأن الأشياء ذاتها تؤلف عمليات ومسـاوات ، وهى لا توجد موضوعيا الا بهذه الطريقة ، واى تعريف لوجودها لابد أن يعكس هذه الحقيقة . وعلى ذلك فان مسار الأشياء الحقيقية ذاتها وعملياتها هى التى تحدد الزمان .

ان رأى هيجل فى الارتباط بين المكان واتجاه الزمان رأى طريف وهام بلا شك : « ... ان المكان هو الزمان الماضى والمستقبل ، بوصفه موجودا فى الطبيعة ، لأنه زمان تم نفيه . والعكس صحيح كذلك :

((ان المكان المتباعد هو اقرب ما يكون الى نقطة ، وهذا المكان المتباعد ، اذا تطور بذاته ، يكون زمانا » .

ثم يدخل هيجل الحركة والمادة فى دراسته ،رابطا اياهما بالمكان والزمان . فهو يعرف أولا مفهوم « الموضع أو المحل » بأنه التطـابق والهوية بين المكان والزمان . ان « الموضع » متناقض داخليا ، مثل المكان والزمان ذاتهما. ثم بعد ذلك يستخدم الخطوات الجدلية لمفهوم « الموضع » ليقدم تفسيرا لمفهومى الحركة والمادة ... ـ « ان اختفاء المـكان واعادة توليده لذاته فى الزمان ، واختفاء الزمان واعادة توليده لذاته فى المكان ، بحيث يتموضـع الزمان لذاته مكانيا بوصـفه محلا ، وان كانت هذه المكانيـة المتجانسة تتعين هى الأخرى مباشرة كزمان ـ هذا الاختفاء والتولد الذاتى من جديد للمكان والزمان هو الحركة . لكن هذا التكوين ذاته هو بالمثل تطابق بين المتناقضات فى داخله، انه الوحدة المطابقة مباشرة لكليهما ، الوحـدة الحاضرة الحقيقية ، انه المادة » .

ويلخص هيجل النتائج التى حصل عليها من البحث فى جدل المكان والزمان والحركة والمادة ، فيقول : « ان لدينا الآن فكرة عن الآتى : مادامت الحركة موجودة ، فهناك شيء يتحرك . لكن هذا الشيء الذى يتحرك هو المادة . والمكان والزمان مملوءان بالمادة .. وكمـا أنه لا توجد حركة بغير مادة ، كذلك لا توجد مادة بغير حركة » . ان قضايا هيجل هذه تبين انه لا يستطيع تجاهل مفهوم المادة أثناء دراسته للعلاقات المتبادلة بين الحركة والمكان والزمان . لكنه يجد نفسه مضطرا الى القول بأن المادة الموجودة فعلا هى والحركة والمكان والزمان ، كلها نتيجة لتطور مفاهيم منـاظرة لها . وذلك لكى يتسق تفكيره مع مذهبه الفلسفى الذى يقول بأن هناك فكرة مطلقة تتطور ، فى أساس كل ما يوجد .

ومع ان دراسة هيجل لهذا الموضـوع واقفة على راسها ، فان أقواله عن الانتقالات الجدلية المتبادلة بين

صفات المادة ، وكذلك آراءه في الارتباط بين صفات المادة والمادة ذاتها ، لها اهمية وقيمة عظمى . فهذا البناء الذى شيده بطريقة اعتباطية ، يحوى أفكارا عميقة ، لكنها تنسحق تحت وطأة المثالية التى تكتنف تصوره العام . من هذه الافكار مثلا ، فكرته عن الرابطة الوثيقة بين المكان والزمان التى تتضح ، على وجه الخصوص ، من كون المكان فى عملية تطور صفاته الداخلية يستحيل زمانا . ((ان الزمان هو حقيقة المكان ، وهكذا يصبح المكان زمانا . وبهذه الطريقة لسنا نحن الذين نستحيل ذاتيا الى زمان بل المكان نفسه هو الذى يستحيل زمانا)) . هذه الصياغة التى يجانبهـا الصواب الى حد ما ، تفصح عن فكرة الارتباط العميق بين المكان والزمان ، وهو الارتباط الذى يزداد وثوقا حتى يصل الى حد امكانيـــة هويتهما النسبيـــة ، وهذا يعنى فى اصطلاحاتنا الحديثة أننا نســـتطيع الجمع بين احداثيات المكان واحداثيات الزمان فى نظام اشارى واحد ، بحيث يعتمد التغير فى احداثيات المكان على احداثيات الزمان والعكس بالعكس . ومن السهل ادراك أن رأيه هذا يتعلق بفكرة متصـــل مكانى زمانى ذى أبعاد أربع ، يعتمد على قياس شبه اقليدى ، وهى الفكرة التى ادخلت الى العلم على وجه الخصوص من خلال اعمال بوانكاريه ولورنتز ومينكوفسكى .

وفى ضوء ماقيل نفهم معنى القول التالى لمينكوفسكى .

« من الآن فصـــاعدا ، اذا نظر الى المكان والزمان منفصلين ومستقلين ، فانهما يتلاشيان ، التوحيد بينهمـا وحده هو الذى يحتفظ باستقلاله . »

وقد عبر بوانكاريه عن فكرة مشابهة اذ كتب :

« الشىء المهم الذى يجب ملاحظتـــه هو انه وفقا للتصور الجديد ، لم يعد المكان والزمان حقيقتين متميزتين تميزا مطلقا يمكن النظر الى كل منهما بمعزل عن الأخرى ، بل انهما جزءان من كيان واحد ، مندمجان بدرجة ليس من السهل معها أن ينفصل أحدهما عن الآخر » .

ولقد لاحظ هيجل عندما عرض رايه فى وحدة المكان والزمان ، ان هذه الوحدة تتحقق وتتبدى بمفاهيم مكانية خالصـــة فى مظهرها مثل مفهوم المواضع التى تشغلهـــا الأجسام . لكن مفهوم « الموضع » أو المحل عند هيجل لا يمكن تمييزه الا بمساعدة مفهومين اثنين هما : « هنا » و ((الآن)) .

فاحدهما ينتســـب للمكان والآخر للزمان ، لكن الربط بينهما وحده هو الذى تنتج عنه خاصـــية مفهوم « الموضع » . ويقول هيجل : « ان « هنا » شانها شـــان الزمان ، عبارة عن حاضر يلغى ذاته مباشرة ، أى انها ((آن)) كان ومضى . وال « هنا » هى أيضا ((الآن)) وهذه الوحدة من « هنا » و « الآن » تؤلف « الموضع » .

ولم يكتف هيجل بالتعبير عن عدد من الأفكار العميقة عن وحدة المكان والزمان ، وهو ما يتضـــح من معالجته لمفهوم « الموضع » ، لكنه عبر ايضا عن عدد من الافكار الغريبة حول قابلية المكان والزمان للتحول الى مادة متحركة والعكس بالعكس .

وقد تمثلت هـــذه التحولات عند هيجل فى قابلية بعض المقادير ، مثل المسافة والكتلة ، للحلول محل بعضها الآخر فى عدد من قضايا الميكانيكا ، وهناك ايضا أدلة على قابلية التبادل هذه فيما بين بعض المقادير كالكتلة والسرعة، وكان هيجل يعتبر السرعة ارتباطا جامعا بين المكان والزمان. وهو يقول :

((فى حالة الرافعة مثلا ، يمكن ان تحل المســـافة محل الكتلة والعكس بالعكس ... وفى كمية الحركة تحل السرعة محل الكتلة ، والعكس بالعكس ، حيث السرعة هى مجرد الارتباط الكمى بين المكان والزمان ، ان قالبـــا من الطوب فى حد ذاته لا يقتل رجلا ، لكن لا يكون له هذا الأثر الا بســـبب السرعة التى يكتسبها ، أى ان الرجل يقتله المكان والزمان » .

ان افكار هيجل هذه تتمشى اليوم مع المفاهيم التى يقدمها بعض الفيزيائيين ، فلقد قال الفيزيائى السوفيتى الشهير د . ايفانتكو فى ندوة عن ((الجدل والعلم الحديث)) عقدت فى اكتوبر ١٩٦٦ ان المصاعب الابستمولوجية ، يبدو الآن انها تنشأ عن امكانية التعبير الكمى عن مجال الجاذبية. والمسالة هى ان مجال الجاذبية يحدد (المكان ـ الزمان)، فاذا كان هذا المجال قابلا للتعبير عنه كميا ، فلا بد من وجود كمات لهذا المجال تسمى بالجرافيتونات ، وهى مثل الفوتونات ، يمكن ان تتحول الى زوج من الكترون وبوزيترون أى الى مادة . ومن ناحية اخـــرى يمكن أن يتحول زوج الالكترون والبوزيترون الى جرافيتون . ويترتب على ذلك أننا اذا نظرنا الى مجال الجاذبية فى ضوء نظرية النسبية العامة أى على أنه قوس فى (المكان ـ الزمان) يمكننـــا التحدث عن تحول (المكان ـ الزمان) الى مادة وعن تحول المادة الى (مكان ـ زمان) . واستطرد ايفانتكو قائلا انه عند هذه النقطة تنشأ مشكلة تحتاج الى فكر فلسفى جاد .

وكما قلنا من قبل ، كان هيجل ينظر للمادة ، شانها شان الحركة ، على انها وحدة من المكان والزمان ، ولقد كتب يقول : ((ان الحركة عبارة عن عملية ، انهـا انتقال الزمان الى المكان والعكس بالعكس ، والمادة من ناحية أخرى ، هى ارتباط بين المكان والزمان بوصـــفها هويتهما فى حالة السكون » . ويجب ملاحظة ان هيجل ، يعبر هنا عن فكرة ان المادة بصفة عامة تحوى ، بصورة « متباعدة »، المكان والزمان من حيث تطابقهما وعدم تمييزهما . وهـذه الفكرة لهيجل ترددصداها فى بعض الافكار التى يقدمهـــا الفلكيون فى يومنا . فبعضهم يقول ان هناك حالات للمادة تؤلف فيها المادة والمكان والزمان هوية واحدة ، وبالتالى

لا يستطيع المرء فيما يتعلق بمثل هذه الحالات ان يتكلم عن المادة بوصفها أساسا ماديا ، وعن المكان والزمان بوصفهما صورتين لمثل هذا الأساس . وقد لاحظ كل من ج . نان و ف . كاجيوتنسكى ضمن تقاريرهما فى الندوة سالفة الذكر أنه : من الممكن تماما ، تصور موقف تكون فيه الحقيقة الفيزيائية المتكاملة ، غير خاضعة للانقسام الى مادة و (مكان — زمان) . »

ويبدو أن أى تحليل نقدى للفروض غير المألوفة حول امكانية تحول المكان والزمان الى مادة متحركة والعكس بالعكس وكذلك حول امكانية وجود حقيقة فيزيائية تنطبق فيها المادة والمكان والزمان فى هوية واحدة ، يلزمه القيام بدراسة مبدئية لافكار هيجل التى سبق ذكرها والتى ينبغى أن نتذكر أنها مرتكزة على نظرته المثالية للطبيعة باعتبارها الوجود الآخر للروح المطلقة ، فاى تحليل نقدى لأفكار هيجل التى سبق ذكرها سوف يساعد فى الكشف عن الأساس الفلسفى للافكار التى تصدر عن علمى الفيزياء والفلك المحدثين والتى تحدثنا عنها لتونا .

واول ما ينبغى عمله هو فحص فكرة هيجل حول نشوء المادة عن المكان والزمان ، ولابد من هذا الاجراء لان هذه الفكرة المضللة قد عبر عنها الفيزيائيون المحدثون بطرق مختلفة ، ففى رأى الفيزيائى الأمريكى الشهير ف . موريسون انه تحت مؤثرات جاذبية متبادلة غاية فى الانخفاض ، قد تنشأ مادة مزودة بطاقة من مكان لا يحتوى على طاقة . وفى مثل هذه العملية التى تنشأ بها المادة ، يوجد خروج صريح عن قانون بقاء الطاقة وكذلك عن قانون بقاء الكتلة .

ومن السهل أن نرى أن قضية موريسون هذه ، هى الى حد ما فكرة هيجل التى سبق ذكرها عن امكانية نشوء المادة عن المكان ، لكن فى « ثوب فيزيائى » .

والنقطة التى تثير الاهتمام بشدة فى هذا الصدد ، هى ملاحظة كيف ان الافكار الاقدم عهدا تؤثر على الأفكار الحديثة . فليس هناك على الاطلاق مايدعو الى افتراض أن موريسون قد اخذ قضاياه عن هيجل ، بل ان هذا ربما كان مثلا للطريقة التى تنشأ بها افكار متماثلة فى مواقف متماثلة تعرا خلال مسار المعرفة .

لقد كان انجلز على حق حين قال : « ان القضايا التى قدمتها الفلسفة منذ قرون مضت ... كثيرا ما يسوقها واضعو النظريات من العلماء التجريبيين بوصفها حكمة جديدة تماما ، بل وتصبح هى الموضة السائدة لفترة من الزمن .»

وعندما كتب هيجل كتابه « فلسفة الطبيعة فى الربع الاول من القرن ١٩ » ، اكتسبت الميكانيكا التحليلية — للاجرانج — اعترافا واسعا ، بينما كان يجرى تطوير التفسيرات الهندسية للميكانيكا فى أعمال بوانسو وبونسليه و كارنو و مونج .

ولن ننس الأهمية الكبيرة التى اولاها هيجل ، فى فصل الميكانيكا من فلسفة الطبيعة ، لعزم القوة ، والتى أثرت تأثيرا كبيرا فى التدليل الهندسى على الاستاتيكا عند بوانسو ، ولنضف الى ذلك ان هيجل قد نجح فى ان يتنبأ على اساس بعض الاتجاهات التى كانت سائدة فى اوائل القرن التاسع عشر ، والتى تمثلت فى أعمال بوانسو وبونسليه وعلماء آخرين ، بأن الميكانيكا ستزداد اصطباغا بالصبغة الهندسية — وان كان من الصحيح أن تنبؤ هذا كان يهدف الى تأييد نظرته المثالية الى الطبيعة .

ولو شئنا الدقة لقلنا ان الميكانيكا ظلت تتطور زمنا طويلا على أساس الهندسة ، ولكن هناك روابط جديدة بدات تظهر فى العلاقة بين العلمين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ففكرة ان المكان والمادة يرتبطان برباط وثيق لا ينفك ، والتى عبر عنها هيجل بطريقته التى شوهتها المثالية ، قد استأنفها من بعده ريمان فى خمسينات القرن التاسع عشر . « وكان ما انجزه ريمان هو انه عمل ، أثناء تطوير منهج جاوس فى الهندسة التفاضلية ، على اثارة مسالة العلاقة بين خواص المكان والمادة بصورة ساعدت على مزيد من الصياغة الرياضية ، كما ساعدت على ايجاد تقدم ملموس فى هذا الاتجاه » .

لكن يجب ان نلاحظ عند هذه النقطة ان ريمان تحاشى نظرة هيجل الأحادية الجانب عند معالجته للرابطة المتبادلة بين المكان والمادة . فعند ريمان ان اكثر خصائص المكان عينية تعتمد على المادة مثل انحنائه على سبيل المثال . وهذا يعنى ان ريمان لم يقم باى حال ، باستنباط المادة من المكان كما فعل هيجل ، بل اعتبر المكان شكلا من اشكال وجود المادة التى يحددها . لكن فى كلتا الحالتين اصبحت العلاقات المكانية الزمانية تحتل المكان الأول . ولقد أصبحت الكينماتيكا أساس الديناميكا ، وكان معنى هذا ان أصبحت ماهية الحركة تفهم على نحو متزايد من خلال الارتباطات المتبادلة بين المكان والزمان ، وقد اهتدى هيجل الى هذا الاتجاه وعمل على تضخيمه بطريقة أحادية الجانب لمصلحة تصويره المثالى للطبيعة الذى بدا بالمكان والزمان . كذلك تعلق اهمية عظمى فى الفيزياء الحديثة على الاتجاه الى ربط قوانين وحالات الحركة بخواص المكان والزمان ، خصوصا تلك التى يعبر عنها بتماثلات هندسية والتى يميل بعض الفيزيائيين لاعتبارها أساس قوانين الطبيعة ، هذا يؤدى الى استنتاج ان المكان الفيزيائى هو اساس ومصدر وجود المادة .

وعلى هذا النحو فان افكار هيجل وموريسون تنبثق من المبالغة فى تأكيد اتجاه ، هو فى عمومه مشروع ، نحو زيادة التعمق فى بحث الدور الذى يقوم به (المكان — الزمان) فى العمليات الطبيعية . ففكرة هيجل عبارة عن مبالغة فى

تأكيد أهمية المناهج الهندسية في ميكانيكا الربع الأول من القرن التاسع عشر ، على حين ان فكرة موريسون هي مبالغة في تأكيد أهمية التماثلات الهندسية في فيزياء النصف الثاني من القرن العشرين . وقد حارب هيجل في كتابه فلسفة الطبيعة ، ضد أفكار المادية الميتافيزيقية التي تنطوى عليها نظرية نيوتن في المكان والزمان ، وهي النظرية التي بحث فيها المكان والزمان كل بمعزل عن الآخر ، من جهة ، وبمعزل عن المادة المتحركة من جهة أخرى . ووقف هيجل ضد هذا الفصل بين المادة وصفتيها ـ المكان والزمان ـ ولكنه لم يفعل ذلك من منطلق علمي أساسا بل منطلقا من جدله المثالي. ولما كانت الطبيعة في مذهب هيجل الفلسفي هي الوجود الآخر للروح المطلقة ، والتجلي الخارجي لمراحل تطورها ، فقد ادخل هيجل اشكال وجود الطبيعة ضمن اطار الانتقال من المجرد الى المحسوس . وكان معنى هذا انه مادامت المراحل الأولى في تطور الروح المطلقة قد جرى التعبير عنها بمفاهيم مجردة هي الوجود واللا وجود والوحدة بينهما ، فان أول شكل لوجود الطبيعة كان ذا طابع مجرد أي أن الطبيعة توجد بوصفها مكانا وزمانا ووحدة جامعة بينهما . ولنتذكر ان هيجل قد استخلص الحركة والمادة من الوحدة الجامعة بين المكان والزمان ، وهكذا ، حطم الوحدة الموجودة موضوعيا بين المادة وصفتيها لكي يتلاءم مع خطة المثالي ، وبدلا من تأكيد الحاجة الى دراسة الروابط المتبادلة العميقة بين المادة المتحركة وشكلي وجودها ، وهما المكان والزمان ، فانه استنبط المادة المتحركة من المكان والزمان . وهكذا فانه استعاض عن التصور الميتافيزيقي الذي كان قد فصم الوحدة بين المادة المتحركة والمكان والزمان ، بتصور ميتافيزيقي آخر يرد المادة المتحركة الى المكان والزمان . وفي كلتا الحالتين تنهدم الوحدة الحقيقية بين المادة وصفتيها .

ولابد من الملاحظة بصفة عامة ، انه قد توجد في تفكيرنا أساليب مختلفة لكسر الوحدة الموضوعية بين شكلي المادة المتحركة وحالاتها ، وهكذا يكون من الممكن مثلا تحطيم الوحدة بين المادة والمجال ، عن طريق المبالغة في تأكيد الفوارق بينهما أو العناصر المتشابهة بينهما ، ويمكن أيضا شطر هذه الوحدة بالطريقة الآتية : بالزعم بأن خصائص المادة والمجالات مكملة لبعضها البعض ، بمعنى انها تمثل حالتين من حالات المادة المتحركة ، تظهران فقط في ظروف مختلفة ، بحيث لا يوجد ارتباط داخلي بينهما ، فكل من هاتين الحالتين موجودة لكنهما لا يمكن ان تظهرا في نفس الظروف في آن واحد ، وبهذا المعنى تكون كل منهما مستبعدة للأخرى . وهناك أيضا طرقا أخرى لهدم وحدة صفتي المادة ، فنظرية نيوتن في المكان والزمان هي احدى هذه الطرق في تاريخ علم الفيزياء ، ومن هذه الطرق أيضا ، استنباط هيجل للمادة المتحركة من المكان والزمان ، ولكن هناك طريقة أخرى هي محاولة رد الزمان الى المكان ورد المادة الى المكان (كما في الديناميكا الهندسية عند هويلر) ومن الطرق الغريبة أيضا لهذا الهدم تصور ن . كوجيريف الذي يزود الزمان بخصائص المادة المتحركة ، كالطاقة على سبيل المثال .

ان التفكير الميتافيزيقي ، مثل النظرة المثالية ، يقوم على المغالاة في جوانب ولحظات منفصلة لمعرفتنا ، وهذه المغالاة يمكنها أن تأخذ الشكل الخارجي للجدل ، والواقع أن القضايا الجدلية ذاتها يمكن أن تخضع لذلك النوع من المغالاة والتطرف الذي يسفر آخر الأمر عن الاستعاضة عنها باستنتاجات ميتافيزيقية ومثالية . فمثلا ، بالمبالغة في القضية الجدلية حول الطبيعة النسبية للحقيقة نصل الى مذهب النسبية الفلسفي ، وبالمبالغة في أهمية الارتباط الشامل بين ظواهر العالم ، يمكننا بسهولة ان ننزلق في الطريق المؤدي الى (كشف) روابط مزعومة ووهمية كتلك الموجودة في علوم كاذبة مثل قراءة الكف والتنجيم والفرينولوجيا (دراسة الطباع والقدرات الذهنية من شكل الجمجمة) .

ينتهي بنا كل ذلك الى استنتاج ان النقد المتعمق للمذاهب الفلسفية السابقة بما فيها نظرية هيجل عن الطبيعة، قد يكون على جانب كبير من الأهمية في التحليل والتقييم الصحيح للأفكار الفلسفية التي تنشأ في الفيزياء الحديثة . فهذه الأفكار كما بينا لا تقوم في كثير من الاحيان على عناصر عقلية في تلك المذاهب الفلسفية بل على تشويهات لها . ولنلاحظ مرة أخرى ان فكرة صدور المادة عن المكان، وهي شائعة في الفيزياء الحديثة ، لا تقوم على (اللب العقلي) لنظرية هيجل عن المكان والزمان ، بل على التشويهات المثالية في هذه النظرية . وبالمثل فان الفكرة الأساسية في الديناميكا الهندسية ، والتي ترد المادة الى المكان ، قريبة جدا من قضية هيجل القائلة بأن المكان والزمان ينتجان المادة ، ونلاحظ ، بالمناسبة ، أن قضية هيجل عن تطور الطبيعة من المجرد الى المحسوس ، يتردد صداها في التصور الذي يقدمه بعض الفيزيائيين المحدثين ، والقائل بأن الجسيمات ليست هي الأجزاء الأولية الأساسية المكونة للمادة ، بل « شيء أكثر تجريدا بكثير مثل الشحنة وعدد باريون والايزوسبين » ولكن الواقع أن الطبيعة لا تتطور من المجرد الى العيني بل دائما من العيني الى العيني ، واما التطور من المجرد الى المحسوس فليس سوى احد مظاهر تطور معرفتنا ، ولا يمكن أن توجد في الطبيعة خواص قائمة بذاتها دون حوامل لها مثل الشحنات الكهربية وأعداد باريون الخ ، منفردة ، كما يعتقد بعض الفيزيائيين . واما فكرة وجود (خصائص مجردة) بوصفها الأجزاء الاساسية للمادة دون حوامل لها ، فهي نتيجة اقحام وجه من أوجه معرفتنا التي تحوي بالضرورة تطور الفكر من المجرد الى المحسوس ، على الطبيعة .

لكن التطور من المجرد الى المحسوس كان بالنسبة لهيجل قانونا يحكم تطور الطبيعة ، وهذا يؤكد مرة أخرى أن نقد فلسفة هيجل له أيضا علاقة وثيقة بتحليل بعض أفكار الفيزياء الحديثة التي ترتكز على فكرة هيجل هذه .

علم ظهور العقل

مصطفى صفوان

صفحات من ترجمة لكتاب هيجل

هذه الترجمة لا تعني أن المترجم يحتضن فلسفة المؤلف . وانما أريد بها اكتشاف طاقات جديدة للغة العربية وتعبيد طرق حديثة من التفكير لأبنائها ، وذلك بعد وقوف دام منذ التركة الأرسطوطاليسية وفي وقت يحتم علينا استئناف المسير(1) .

مقدمة :

من الطبيعي أن نظن أنه قبل أن نتعرض في الفلسفة للشيء نفسه ، أي للمعرفة الفعلية بما هو موجود حقيقة ، ينبغي علينا أن نتفق أولا على ماهية هذه المعرفة التي نرى فيها الآلة التي نحصل بها على المطلق أو الوسط الذي من خلاله ندركه . هذا التحوط له في الظاهر ما يبرره : فمن جهة قد تكون هناك ضروب شتى من المعرفة وقد يكون بعضها أصلح من البعض الآخر للغرض المنشود ، وتحوطنا يبرره اذن امكان الاختيار الخاطىء بينها ، ومن جهة أخرى فالمعرفة اذ كانت ملكة من نوع ونطاق ما ، دون مزيد من التحديد لطبيعتها وحدودها ، فأننا قد نصادف سحب الخطأ بدل أن نبلغ سماء الحقيقة . وفي النهاية يتحول هذا الحذر تحولا محتوما الى اعتقاد راسخ مؤداه أن كل محاولة تهدف الى أن تكتسب للوعي ما هو في ذاته انما هي محاولة تقوم على تصور بداخله التناقض وأن بين المعرفة والمطلق حدا فاصلا . فالمعرفة ان كانت الآلة التي نحصل بها على الماهية المطلقة ، بدر الى الذهن أن الآلة اذا طبقت على شيء لم تتركه كما كان لذاته بل ادخلت عليه تحويرا وتبديلا . فان لم تكن المعرفة آلة تصطنعها فاعليتنا بل نوعا من الوسط المنفعل الذي يصل الينا من خلاله نور الحقيقة ، لزم اننا لا نتلقى هذه الحقيقة كما هي في ذاتها بل كما

---

(1) جميع ما ورد بين قوسين اضافة من المترجم .

هى فى هــذا الوســـط ومن خلاله . ومثلنـا فى الحائين كمثل من توســل بواسطة لا تلبث أن تحدث عكس الغاية ، أو قل ان التناقض انما هو فى اصطناع الواسطة أيا كانت • صحيح انه يبدو أننا ربما وسعتنا مداواة هذا العيب اذا عرفنا دخل **الآلة** ، فهذه المعرفة تتيح لنا ان نطرح من النتيجة نصيب الآلة فى الفكرة التى تحصلت لنا بفضـلها عن المطلق ، وبذا نســتخلص الحق فى نقائه . فأنا اذا طرحنا من شيء مصنوع نصيب الآلة فى صنعه ، رجع الشيء ــ وأعنى به المطلق ــ الى ما كان عليه بالنسبة الينا قبل هذا الجهد، وهذا الجهد اذن عناء مضيع . فان شبهنا المطلق بالطير ولم تكن الآلة الا شبكة ترمى لصيده أو تقريبه منا بعض القرب بدون أن تغير منه ، كان الجواب أن المطلق لو لم يكن فى ذاته ولذاته قريبا منا منذ البدء قربا مختارا ما أبه بهذه الحيلة • نعم ان المعرفة لن تكون عندئذ الا خداعا ، فكل هذا الانشـغال الذى تتمســح به كأنها تطلب مستصعبا انما يهدف الى اقامة علاقة مباشرة هى اذن علاقة سهلة . فان علمنا بحث المعرفة باعتبارها **وسطا** ، قانون انكســار الشعاع ، ما أفادنا طرحه من النتيجة ، فانكسار الشــعاع نفسه الذى تلمسنا به الحقيقة ، فان طرحته هو لم يبق سوى اتجاه مجرد أو محل خاو .

ولكن اذا كانت مخافة الخطأ توقع فى التشكك فى العلم ، وهو الذى لولا هذا التوجس لمضى فى طريقه وعلم فعلا ، فلسنا نرى لم لا نتشكك على العكس فى هذا الشك ولم لا نخشى أن تكون هذه المخافه من الخطأ هى الخطأ نفسه . فالواقع أن هذه المخافة تفترض التسليم بصدق بضعه من من الأمور بل بصدق الكثير ، وهى تقيم توجساتها واستنباطاتها على هذا الأســاس الذى ينبغى امتحانه أولا حتى نعلم هل هو الحقيقة . انها تفترض فكرة عن المعرفة باعتبارها **آلة ووسطا** وتفترض **فصلا بيننا وبين هذه المعرفة** ، ثم هى تفترض على الأخص أن المطلق بجانب وان المعرفة تقع بجانب آخر قائمة لذاتها ، منفصلة عن المطلق، دون أن تفقد مع ذلك واقعيتها ، أى هى بعبارة أخرى تفترض أن المعرفة ، وهى التى بخروجها عن المطلق تخرج أيضا يقينا عن الحقيقة ، تظل مع هــذا معرفة حقــة ، وبذا تبين الخشية المسماة باسم خشية الخطأ عن نفسها فاذا هى خشية من الحقيقة •



هذه النتيجة تلزم من أن المطلق وحده هو

الحق وأن الحق وحده هو المطلق . نعم أن فى الامكان مدافعتها احتجاجا بأنه قد تكون هناك معرفة لا تدرك المطلق كما يقتضيه العلم دون أن يمنع ذلك كونها معرفة حقه وبأن المعرفة بوجــه عام قد تكون عاجزة عن ادراك المطلق دون أن يمنع ذلك قدرتها على ادراك حقيقة أخرى . ولكنا نرى فى النهاية أن الاسترسال فى مثل هذا الكلام لن يؤدى بنا الا الى تمييز غامض بين ما هو حق بالاطلاق وبين حق من طبيعة خرى ، ونرى أن المطلق والمعرفة وغيرهما كلمات تفترض مدلولا ينبغى اكتسابه أولا . (الى هنا ينتهى المؤلف من نقد نظريات نقد المعرفة ويبدأ فى بيــان ضرورة اتباع طريق آخر هو طريق الـكشــف عن صورة تطور المعرفة تطورا جدليا وتطور الموضوع معها).

اننا لا نحتاج الى أن نشــغل أنفســنا بهذه التشبيهات التى لا نفع منها وهذه الأساليب من الكلام عن المعرفة باعتبارها آلة لتحصيل المطلق أو وسطا ندرك الحقيقة من خلاله ، أى العلاقات التى تسوقنا اليها فى النهاية كل هذه الأفكار عن معرفة مفارقة للمطلق ومطلق مفارق للمعرفة ، ولنا يضــا ان نترك الافاضــة فى الحيــل التى العلاقات حتى يتحلل من الجهد العلمى مع الظهور يستخرجها فقر الكفاءة فى العلم من مثل هــذه فى الوقت عينه بمظهر النشاط الجاد المعنى ، لنا بدل ذلك ودون أن تتكلف الاجابة عن هذا كله ، لنا أن نطرح جانبا جميع هذه الأفكار باعتبارها ظنية غير ملزمة وأن نعد غشــا ما ارتبط بها من استخدام لكلمات كالمطلق والمعرفة وكالموضوعى والذاتى وغيرها من كلمات لا حصر لها نفترض أن معناها يعلمه الجميع . فالايحاء الى حد بأن معناها يملكه الكل والى حد آخر بأن القائل يملك تصورها ، لا تبدو له غاية سوى التخلص من مهمتنا الأساسية ، وهى بالتحديد الابانة عن هذا التصور . أولى بنــا أن نتخلص على العكس من مثل هذه الأفكار وهذه الأساليب من الكلام التى يراد بها اقصاء العلم نفسه ، فان هى الا ظاهرة جوفاء من ظواهر المعرفة تتبدد حين يدخل العلم. بيد أن العلم وهو يدخل ، هــو نفســه ظاهرة فدخوله ليس اكتمالا له فى حقيقة وتنمية لها . لهذا استوى أن نتصور العلم على أنه الظاهرة لانه يدخل فيحتل مكانا **بجانب معرفة أخرى** أو أن نقول ان هذه المعرفة الأخرى المجردة من الحقيقة هى النحو الذى يحدث عليه ظهوره ؛ ولكن واجب العلم أن يتحرر من هذا المظهر ، ولا سبيل له الى ذلك الا بمواجهة هذا المظهر نفسه . فلا يستطيع العلم أن ينبذ معرفة **ليست بالمعرفة الحقة** مكتفيا فى ذلك بأن يعلن أنها لا تعدو أن تكون نظرة عامية الى الأشياء وأن يؤكد أن معرفته هو معرفة من طراز مختلف كل الاختلاف وأن المعرفة الأخرى عدم بالقياس اليه أو ظل لمعرفته هو الأحسن. فمثل هذا **التوكيد** تصريح منه بأن قوته تنحصر **فى وجوده** ، ولكن المعرفة غير الحقة تحتكم أيضا الى هذه الواقعة ذاتها ، **انها موجودة** ، وتؤكد أن العلم عدم بالقياس اليها ، وما ترجح كفة التوكيد المحض اذا وازنته بتوكيد يعدله . وحق العلم اقل فى التحدث عن حس أدق تتجلى لمحات منه فى المعرفة غير الحقه كأنها اشــارات الى العلم ، فهذا يعنى أن العلم يحتكم مرة أخرى الى وجوده وأنه فوق ذلك يحتكم الى نفسه كما هو ماثل فى معرفة ليست بالحقة ، اى يحتكم الى وضع ردىء لوجوده والى ظاهرته بدل الاحتكام الى ما هو اياه فى ذاته ولذاته . ذلك هو السبب الذى من أجله وجب القيــام هنا بشرح ظهــور المعــرفة أو شرح المعرفة الظاهرة .

هذا الشرح اذا كان موضوعه المعرفة الظاهرة فقط ، لا يبدو أنه العلم الحر متحققا فى شــكله الأصــيل (ويعنى به المؤلف المنطق من حيث يكشف عن العلاقات الجدلية بين التصورات لا بين أشكال المعرفة الظاهرة) ولكننا اذا نظرنا الى الأمر من هذه الوجهة أمكن أن نعد هــذا الشرح بمثابة الطريق الذى يجتازه الوعى الطبيعى بدافع من النازع الذى ينزع به الى المعرفة الحقة أو بمثابة الطريق الذى تسلكه النفس اذ تجتاز سلسلة مكوناتها واحدة بعد الأخرى كأنها المراحل المقدرة لها بحكم من طبيعتها ، وهكذا تعلو بتطهرها الى العقل وتبلغ بتمام خبرتها بنفسها الى معرفة ما هى اياه فى ذاتها . (أى أن النفس تعلو الى مرتبة **العقل** عبر خبرة **الوعى** . لاحظ اذن الفرق بين هذه الحدود الثلاثة .)

على هذا الطــريق ســــوف يتبين أن الوعى الطبيعى انما هو تصور للمعرفة أو معرفة غير متحققة . ولكن هذا الوعى اذ كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة ، فهذا الطريق سوف يبدو له سالب المغزى ، وما هو تحقيق للتصور سوف يعدل فى نظرته صاغه ، **لأنه يفقد على هذا الدرب حقيقته** . لهذا جاز أن نعتبر هذا الطريق كأنه طريق الشك و بعبارة أصوب كأنه طريق اليأس (وفى الأصل جناس : الشـــك Zweifil واليأس verzweiflung



لأن الذى يحدث هنا لا علاقة له بالمدلول الشائع للشك ، ألا وهو المحاولة الرامية الى تقويض هذه الحقيقة المدعاة أو تلك محاولة يعقبها اختفاء نسبى للشك ورجوع الى هذه الحقيقة بحيث يصير الأمر فى النهاية الى ما كان عليه فى البداية (الاثارة هنا الى الشك الديكارتى) . هـذا الطريق على العكس نفاذ موعى الى لا حقيقة **المعرفة الظاهرة** من حيث ترى الواقع متحققا أقصى التحقق فيما هو **بالأحرى** التصور غير المتحقق . **هذا الشك** المستوعب يختلف مما تتوهم الحمية المحبة للظهور بمظهر الجد أنها قد تحلت به وتسلحت من **أجل الحقيقة** والعلم ، لا وهو **العزم المعقود** على الا نخضع للسلطة المنسوبة الى أفكار الغير وأن نبحث كل شىء **بأنفسنا** لا نتبع الا اقتناعنا ، لا بل أن ننتج كل الحقيقة بأنفسنا فلا نعتبر حقا الا ما صدر عنا . فسلسلة الأشكال التى يجتازها الوعى على هذا الطريق هى بمثابة التاريخ المفصل **لتكون** الوعى نفسه على العلم ، فأما العزم المشار اليه فيمثل عملية التكوين فى صورة مبسطة كأنها قرار ينفذ وينجز مباشرة . ازاء هذا التوهم ، هذا الطريق نمو فعلى . فاتبـاع المرء اقتنـاعه يفضـل يقينا مسـايرته رأى الغـير ، ولكن محتوى الاعتقـاد لا يتغـير بالضرورة ، ولا الحقيقـة تحـل بالضرورة محـل الخطأ بتحول الاعتقاد المؤسس على السلطة المأثورة الى اعتقاد قوامه الاقتناع الخاص . فالبقاء فى مجال الظنون والأحكام المتلقاة استنادا الى الاقتناع الخاص لا يختلف منه اذا استند الى سلطة الغير ، اللهم الا فيما يصحبه من العجب . فأما الشك الذى يتناول الوعى الظاهرى فى كل مجال امتداده فانه على العكس يمكن العقل لأول مرة من أن يفحص ما هى الحقيقة ، وذلك من حيث يؤدى الى اليأس من جميع الآراء والافكار والظنون المسـماة بالطبيعية ، يستوى بعد ذلك وصفها بكونها أصيلة أو منحولة ، بينما هى لا تزال تملأ الوعى الذى **يعتزم فحص الحقيقة فـورا** وتثقله ـ ومن ثمة عجز فى واقع الأمر عن تحقيق ما انتوى .

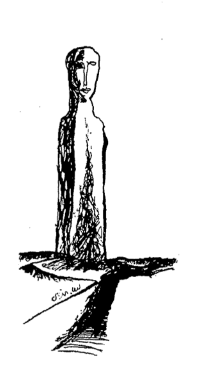
ان النسق الـكامل لأشكال الوعى المجرد لـ nicht realen والمراد الوعى الذى يفصـل بين معرفته وموضوعه دون أن يستتم باستتمام التطابق بينهما ، فمعظمه نية أو عزم **مجرد** وأقله تحقيق واقعى .) يتولد من ضرورة عملية التكوين ومن ذلك يحسن أن نلاحظ بوجه عام وعلى سـبيل التمهيد ان الابانة عن الوعى القاصر عن الحقيقـة فى قصـوره هذا ليست سلبا محضـا كما يتبدى للوعى الطبيعى بنظرته الواحدة الجانب ، لا بل ان معرفة تجعل من هـذه النظرة الواحدة الجانب ماهيتها لهى شكل من أشكال الوعى غير المكتمل وهى بهـذه الصـفة تندرج بين هـذه الاشكال ، وبهذه الصفة سوف تعرض لنـا فى الطريق . والمذهب الشكى بالذات هو الذى يرى دائما فى النتيجة **عدما محضا** ولا يرى أن هذا العدم انما هو بوجه محدد عدم لما **نتج هو عنه** ولكن العدم اذا اقتصرنا على اعتباره عدما لما ينتج عنه ، هو فى الواقع النتيجة الحقيقية : انه نفسه عدم محدد ، **ذو محتوى** . أن المذهب الشكى ، وهو الذى ينتهى الى العدم المجرد أو الفراغ ، لايستطيع التقدم بعد ذلك بل يتحتم عليه الانتظار حتى يعرض له جديد ليلقى به فى ذات الهاوية الفارغة . ولكنا اذا اخذنا النتيجة على ما هى عليه حقيقة ، أى على انهـا نفى **محدد** ، لتولدت فى الحال صورة جديدة ولحدثت فى النفى النقله التى تتأدى بفضلها عملية التكوين متحققة خلال السلسلة الكاملة لأشكال الوعى (لا تغيب عن القارىء أهمية هذه الفقرة ، ففيها يكشف المؤلف عن سر ضرورة الحركة الجدلية فى رأيه ، ألا وهو طبيعة النفى من حيث لا ينبغى عزله عن المحتوى

المفضى ، ومن حق القارىء مع هذا أن يسأل : كيف يمكن أن يؤدى نفى قضية ما الى غير هذه القضية المنفية ، أى الى أخرى ايجابية) .

وهدف المعرفة أيضا مرسوم لها بضرورة تعدل سلسلة المراحل . انه قائم حيث لا تحتاج المعرفة الى تجاوز ذاتها ، حيث تجد نفسها ويتوافق التصور والموضوع . فالتسلسل نحو هو الهدف لا يحتمل وقوفا ولا اكتفاء بمرحلة ماضية . فالكائن المقيد بالحيلة الطبيعية لا قوة له بذاته على تجاوز حضوره المباشر ، وانما يدفعه غيره الى ما وراء هذا الكون هناك ، وهذا النزع عن أينه يعنى موته (٢) . فأما الوعى فانه لذاته امتلاك لتصوره ، وهو اذن بلا واسطة فعل لا يتجاوز الحد ، فان تعلق الحد به فعل تجاوز ذاته لـ الكائن الحى بما هو كذلك لا يدرج نفسه تحت الجنس الذى ينتسب اليه على عكس ما يقع للوعى . فالوجود الفردى اذا اندرج فى الوعى انضاف اليه أفق من الما وراء ، ولو اتخذ أبسط الصور ، صورة الحدس المكانى : **ما بجانب** الحدود . والوعى اذن خضوع لهذا العنف الذىهو مصدره والذى يفسد عليه كل اكتفاء محدود . وفى حساسية هذا العنف قد ترتد الهيلة أمام الحقيقة وتنزع الى المحافظة على ما توشك فقدانه . ولكن هذه الهيلة لا يمكن أن تهدأ ، فعبثا تحاول الاستقرار فى خمود بارحة الفكر ، بل الفكر عندئذ يقلقه غياب الفكر وقلقه يزعجهذا الخمود وعبثا تتشبث بهذا اللون من الاستجابة العاطفية التى تؤكد أن كل شىء حسن فى نوعه (أى أن الشر لا يدخل الا بالمقارنة .) فهذا التوكيد لا يفلت من عنف المنطق (لا بمعنى العلم بل المنطق من حيث هو ملكة وترجمنا به :

ويرادفه بالفرنسية والانجليزية على الترتيب : Raison Reason.) الذى قد لا يرى شيئا ما حسنا من حيث هو نوع بالتحديد ولقد يستتر الخوف من الحقيقة عن نفسه وغيره وراء مظهر الفطنة التى لا تخدعها فكرة سواء صدرت عن الأنا أو الغير ، كأن فرط الحماسة للحقيقة قد جعل صعبا عليها بل محالا أن تنتهى الى حقيقة أخرى سوى حقيقة البطلان. هذا النوع من البطر (بطر الحق ، تكبر عنه ولم يقبله) . يعرف كيف يبطل كل حقيقة ليعود بعد ذلك الى ذاته ، فمرعاه فهمه الذى يذيب الأفكار جميعا يدل أن يستخرج محتواها والذى لا يعرف الا العثور المتكرر على الأنا فى فحولته ــ انه اكتفاء ينبغى تركه لشأنه، Das Allge meine لأنه يتهرب مما صح على الكل ومرادفه الحرفى بالعربية هو الكلى ، وبالفرنسية والانجليزية على الترتيب : L'universel The universal. ولا يبحث الا عن الكون للذات .

بعد هذه الكلمة التمهيدية المجملة فيما يتصل بنمو التقدم فى سلسلة المراحل وضرورته ، قد يفيد أن نقول اخرى عن منهج التنمية . ان هذا الشرح الذى نقدمه على **انه مسلك** للعلم تجاه **المعرفة الظاهرة** وعلى انه **استقصاء فى واقعية المعرفة واختبار** لها ، يبدو أمرا مستحيلا بغير فرض نسلم به قبل البدأ باعتباره **مقياسا** . فان نختبر شيئا معناه أن نطبق عليه مقياسا معينا ، فان تبينت مساواته للمقياس أو لا مساواته حكمنا عليه بالصحة **أو بعدمها** . والمقياس بوجه عام ، أو قل العلم ان كان هو المقياس ، نسلم به عندئذ على انه **الماهية** أو انه **ما فى ذاته** . ولكن ههنا « حيث لا يعدو العلم أن يظهر ، فلا هو ولا سواه يجد أقل مبرر لاعتباره الماهية أو ما هو فى ذاته ، وبغير هذا لا يتسنى أى اختبار فيما يبدو . (الابتداء بنقد المعرفة تلوح هنا ضرورته من جديد . ولكن المؤلف سوف يرفع هذا الاشكال .) .



هذا التناقض مع رفعه يبرزان على نحو أدق اذا تذكرنا الخصائص المجردة للمعرفة وللحقيقة كما نلقاها فى الوعى . فالوعى **يميز** من نفسه شيئا عداه **يحيل** نفسه اليه ، أو بالتعبير الدارج: كل شيء شيء **ماثل للوعى** . والوجه المحدد من هذه **الاحالة** أو من مثول الشيء **للوعى** هو المعرفة. ولكنا نميز من هذا الكون لغيره كون الشيء **فى ذاته** . فما هو قائم بالنسبة الى المعرفة نميزه أيضا منها ونضعه على انه قائم خارج هذه العلاقة . وهذا الجانب ، جانب كونه فى ذاته ، نسميه **الحقيقة** . ولا يعنينا هنا أن نرى ماتضمه هذه الخصائص ، فالمعرفة الظاهرة اذا كانت هى موضوعنا فخصائصها أيضا سوف نتلقاها كما تعرض لنا من غير اعمال ، وانها لتعرض لنا على النحو الذى وصفناه .

فان أردنا الآن أن نستقصى حقيقة المعرفة ، بدا أن سؤالنا ينصب على ما هى المعرفة فى ذاتها ، ولكن المعرفة فى خلال ذلك سوف تكون موضوعنا **نحن** قيامها قيام **لنا** وماهيتها ، حين ندركها ، لن تخرج عن كونها لنا . ومعنى هذا أن ما سوف نقول انه ماهيتها لن يعرب عن حقيقتها بل عن معرفتنا بها وحسب . وهكذا لا تخرج الماهية والقياس عنا ، وما كانت تنبغى مقارنته بالمقياس والانتهاء فى شأنه بحكم مؤسس على هذه المقارنة سوف يكون فى حل من انكار المقياس .

ولكن طبيعة الموضوع الذى تبحثه تتعدى هذا الفصل أو هذا المظهر من الفصل ومن الافتراض. فالوعى مزود بمقياسه المستمد منه هو ، ومن ثمة لن يخرج بحثنا عن أن يكون مضاهاة للوعى بنفسه ، لأن التفرقة السابقة الذكر محلها الوعى ذاته . ففيه هو يتم حضور **لغيره** ، هذا الحضور الذى تتخصص به عنده لحظة المعرفة بوجه عام. وفى الوقت عينه فان هذه المغايرة لا تستغرقها هذه العلاقة ، بل الغير أيضا ، فى نظرته ، موجود خارج هذه العلاقة ، اى موجود **فى ذاته** على أنه الحقيقة . وهكذا نجد فيما يعلنه الوعى داخل نفسه على أنه الماهية أو الحقيقة ، فى هذا نجد المقياس المستمد منه هو لنقيس به معرفته . فان أطلقنا على المعرفة من ناحية اسم : التصور ، وعلى الماهية و **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : الموجود أو **الموضوع** ، تلخص الامتحان فى أن نرى هل يطابق التصور الموضوع . وان عكسنا فاطلقنا وعلى الماهية أو **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : التصور ، وفهمنا **الموضوع** على أنه التصور من حيث هو موضوع ، اى كما يحضر **للغيره** ، تلخص الامتحان فى أن نرى هل يطابق الموضوع التصور.

ومن الواضح ان هذين الاصطلاحين يستويان ، وانما المهم ان نتذكر طوال مبحثنا لله ان هاتين اللحظتين : **التصور والموضوع ، الكون للغير والكون فى الذات** ، تقع كلتاهما داخل المعرفة التى نفحصها ، وأننا لا نحتاج اذن الى ان نجلب معنا مقاييسنا أو الى تطبيق آرائنا **نحن** ، بل انا على الضد لن يتيسر لنا النظر فى الأمر كما هو **فى ذاته ولذاته** الا اذا نحيناها .

ولا يقف الأمر عند زوال الحاجة الى كل اضافة من جانبنا من حيث ان التصور والموضوع، المقياس والمقاس ، حاضران فى الوعى نفسه ، بل لسنا نحتاج حتى الى المضاهاة بين هاتين اللحظتين والى **الامتحان** بالمعنى الصحيح للكلمة، فالوعى اذ كان يمتحن نفسه بنفسه لا يترك لنا هنا ايضا دخلا آخر سوى أن نشهد ما يحدث . وبيان ذلك أن الوعى وعى بالموضوع من جهة وبنفسه من جهة أخرى ، أى بما ينزل عنده منزلة الحق وبالمعرفة المتحصلة لديه عن هذا الحق . واذا كان الحدان حاضرين **له نفسه** ، فهو نفسه مضاهاتهما ، **له هو** تتبدى معرفته بالموضوع مطابقة له أو مخالفة . صحيح ان حضور الموضوع للوعى يبدو يوافق علمه به بلا استقلال لهذا الحضور عن هذا العلم ، أو قل أن الوعى يبدو عاجزا عن أن يأتى الموضوع من الخلف حتى يراه على غير **ماهو عليه له** وكما هو **فى ذاته** والوعى بذلك يبدو قاصرا عن امتحان معرفته بالرجوع اليه . ولكن لا ننسى ان حصول الوعى على معرفة هى بالاجمال معرفة بموضوع ، هو الذى يتضمن وجود التفرقة بين شيء يعدل فى ناظره الموضوع كما هو **فى ذاته** وبين معرفة يتمثل فيها كون الموضوع **للوعى** . وعلى هذه التفرقة التى هى حقيقة واقعة ينهض الامتحان . فان ظهر بالمقارنة عدم الاتفاق بدا واجبا على الوعى أن يغير معرفته حتى يطابق الموضوع ، ولكن المعرفة اذا تغيرت تغير أيضا فى واقع الأمر الموضوع نفسه ، فلقد كانت المعرفة فى جوهرها معرفة بالموضوع ، فان اختلف اختلف معها الموضوع أيضا لأنه كان ينسب الى هذه المعرفة انتسابا جوهريا (مثال ذلك أن المعرفة قد يلوح أولا أنها الاحساس ، فان تبين بالخبرة نقص هذه المعرفة ، تغيرت فصارت الادراك الحسى ، وتغير معها الموضوع فلم يعد بما هو كذلك بل الشيء المدرك بالحس ، ثم « الشيء » يصبح الطاقة ، موضوع نوع جديد من المعرفة ، هى الفهم العلمى، وهكذا على النحو الذى سوف يبنيه المؤلف تفصيلا .) ومن هنا يحدث للوعى أن ما كان

ينزل عنده منزلة الشيء في ذاته لا تعـود له هذه الصـفة ، أو هو يعود الشيء **في ذاته كما كان بالنسبة** الى الوعي فحسب . وعليه فالموضوع كذلك ينهار حين يتبين الوعي في صدر موضوعه عدم مطابقة معرفته لهذا الموضوع ، أو مقياس الامتحان يتغير اذا لم يثبت المقاس في وجه الامتحان ، والامتحان ليس امتحانا للمعرفة وحدها بل أيضا لمعيارها .

هذه الحركة الجدلية التي يجريهـا الوعي على نفسه ، في معرفته وموضوعه على السواء ، هذه الحركة **من حيث ينجم عنها الموضـوع الحقيقي الجديد** ، هي على التحديد مانسميه **خبرة**. وههنا لا بد لنـا حتى نلقي ضوءا جديدا على الجانب العلمي لهـذا الشرح من أن نبرز لحظة تتضمنها الحركة التي وصفناها . ذلك أن الوعي يعـلم **شيئا ما** ، وهذا الموضوع هو الماهية أو هو الشيء **في ذاته** ، ولكنه أيضا **الشيء في ذاته** بالنسبة الى الوعي ، ومن هنا يدخل الاشتباه على هذا الحق. فنحن نرى أن الوعي له الآن موضوعان: أحدهما **هو الشيء الاول في ذاته** وآخرهمـا هو **الكون للوعي لهذا الشيء في ذاته** . هذا الموضوع الاخير يبدو للوهلة الاولى انه انعكاس للوعي في (مرآة) نفسه : تمثل منه لاالموضوع بل لمعرفته بالموضوع الاول ليس الا . بيد ان الموضوع الاول ، كمـا سـبق بيانه ، يتغير في خلال هذه الحركة ، فكيف عن أن يـكون الشيء في ذاته ويصبـح موضـوعا يدركه الوعي على انه **الشيء في ذاته بالنسبة اليه** فقط ، بحيث يغدو ذلك **الكون له لهذا الشيء في ذاته** هو الحق ، وهو ما يعني أنه يغدو **الماهية** أو يغـدو **موضوع الوعي** . هـذا الموضوع الجديد يتضمن عدم الاول ، أنه تمـام الخبرة به .

هذا الشرح لمجرى الخبرة ينطوي على لحظة لا يبدو فيها مطابقا للمفهـوم الشائع للخبرة . ذلك أن النقلة من الموضـوع الاول ومعرفته الى الموضوع الآخر الذي نقول ان الخبرة تبلغ فيه تمامها ، قد فهمناها على أنها الصيرورة التيتتحول بها معرفة الموضوع الاول، أو الكون للوعي للشيء الاول في ذاته ، الى الموضوع الثاني . ولكننا على العكس من ذلك يخيل الينا عادة اننا نجـد لا حقيقة **تصورنا الاول** في موضوع **آخر** نعثر عليه عثـورا عارضـا خارجيا وكأن نصيبنا يقتصر بالاجمال على محض تقبل ماهو في ذاته ولذاته. فاما بحسب وجهة النـظر التي شرحنـاها ، فالموضوع الجديد يتبين أنه قـد أتى الى الوجود بوساطة **قلب يصيب الوعي** نفسه . هذه النظرة الى الأمر اضـافة من عندنا ، بها تتسنى تعلية سلسلة خبرات الوعي الى مرتبة الخطوة العلمية ولا يرى الوعي الذي ندرسه شيئا منها. والواقع أننا نواجه هنا ذات الملابسة التي سبق أنتحدثنا عنها بصدد العلاقة بين هذا الشرح وبين الشك: فمـا كان ينبغي أن تسـلم النتيجة المترتبة على المعرفة غير الحقه الى العدم الفارغ ، بل كان يجب ادراكها على آنهـا عدم ما **صدرت عنه** ، نتيجته المتضمنة بذلك ما انطوت عليه المعرفة السابقةمن الحق ، فالأمور تعرض اذن على هذا النحو: حين ينخفض في نظر الوعي مابدا له أولا انه الموضوع الى معرفة بهذا الموضوع ، **يصير الشيء في ذاته** فاذا هو **كون للوعي للشيء في ذاته** ، حينئذ يظهر الموضوع الجديد الذي يظهر أيضا بظهوره شكل جديد للوعي ، تختلف ماهيته من ماهية سابقة. هذه الملابسة هي التي تقود تعاقب جميع أشكال الوعي في ضرورتها . وهذه الضرورة بالتحديد، أو هـذا النشوء للموضوع الجديد الذي يواجهه الوعي دون أن يعرف مأتاه ، هي وحدها ما نشهد نحن جريانه خلف ظهره، ان صح التعبير . وهكذا تدخل في حركة الوعي لحظة قيـامها في ذاتها أو بالنسبة الينـا نحن ، دون أن تحضر للوعي المأخوذ في الخبرة حضورا مدركا ، ولكن محتوى ما نشهد ولادته **يحضر** له وما نعدو نحن أن ندرك الجانب الشكلي لهذا المحتوى أو تولده البحت فما ولد موجود **بالنسبة له** وجود الموضوع ليس غير، وأما **بالنسبة الينا** فهو أيضـا حركة وصيرورة .

هذه الصيرورة هي التي بفضلها كان هـذا الطريق نحو العلم نفسه علما ، وبحسب محتواه علم خبرة الوعي .

ان خبرة الوعي بذاته لا يمـكن ، بحسب تصـورها نفسه ، الا أن تحتضن النسق الكامل للوعي ، أن تضم ملـكوت العقـل في حقيقته الشاملة ، بحيث تنسرد لحظات هذه الحقيقة على النحو المحـدد المنصوص عليه هنا : لا كلحظات مجردة صرفه ، بل كما هي للوعي أو كما ينبثق الوعي في علاقته بها ، أى على النحو الذي كانت من أجله لحظات الكل **تجسدات للوعي** . ان الوعي بدفعه نفسه نحو وجوده الحق سوف يبلغ حـدا يتخلص فيه من مظهر المشوب بشيء بجـانبه ، حاضر بنسـبة اليه فقط حضور الغريب ، حدا يتحقق فيه التساوي بين الظاهرة والماهية ويتم بذلك التطابق بين شرحها هـذا وبين علم العقل بالمعنى الصحيح ، وفي الخـاتمة فان العقل حين يدرك ماهيته هـذه ، سـوف يرشد الى طبيعة المعرفة المطلقة .

هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة

بقلم : ت . ا . أويزرمان

ترجمة { حسين اللبودى
عبد السلام رضوان

ان النظريات الفلسفية انما هى أحداث حاسمة فى تاريخ البشرية • ولا يرجع ذلك الى مجرد كونها معالم بارزة على طريق التطور الفكرى للبشرية ، بل يرجع أيضا الى أنها تستخلص الجوهر الروحى لعصرها • فهذه النظريات تكشف بدقة عن حاجات ومطالب عصرها ، كما تكشف عن صراعاته مع قوى الماضى والحاضر التى تجابهه ، وعن مثله العليا الاجتماعية والأخلاقية والفكرية •

ذلك لأن القضايا العابرة ـ من وجهة نظر التاريخ ـ لكل عصر تحوى مع ذلك فى داخلها آمالا باقية • وهذا هو السبب فى أن النظرية الفلسفية الكبرى تتجاوز حدود عصرها لتصبح تراثا روحيا تملكه البشرية بأسرها • وفى مجال تاريخ الفلسفة (حيث يلتقى كل جيل جديد بمراحل التطور السابقة فى آن واحد) ـ نجد تلك الساحة الفكرية الوحيدة التى يلتقى فيها مفكرو الاجيال المختلفة كما لو كانوا متعاصرين • وفى هذا الميدان يصبح فى مقدورنا أن نطرح الاسئلة على من سبقونا ، وعلى الرغم من أنه سيتوجب علينا نحن أن نتوصل الى اجاباتهـا ، الا أن النظريات الفلسفية السابقة تعيننا مع ذلك على حل مشاكل الحاضر • واننا لنجد مثل ذلك الفهم للفلسفة بوصفها وعى بالعصر عند كل من هيجل وماركس ، وان هذا الفهم لهو ما ينبغى أن يطبق تطبيقا كاملا على نظرياتهما الخاصة •

ت.ا. أويزرمان (١٩١٤ ـ ..) استاذ الفلسفة بجامعة الدولة بموسكو .

كانت فلسفة هيجل هى الوعى الذاتى للعصر الذى تأسس فى غضونه المجتمع البرجوازى ، وكانت هذه الفلسفة فى الواقع أبرز محاولة جرت على الصـــعيد النظرى لفهم ما سبقها من تطور ولتشوف احتمالات المستقبل • بينما كانت نظرية ماركس هى الوعى الذاتى لعصر حركة السعى الى تحرر الطبقة العاملة ، كما كانت رؤية علمية نافذة للمجرى الباطنى لتطور المجتمع البرجوازى ، الذى يخلق من خلال تقدمه الذاتى المتطلبات المادية والروحية للانتقال الثـورى الى نقيضه أى المجتمع الاشتراكى • **وهذا يعنى أن مادية ماركس الديالكتيكية هى الاســـتمرار المباشر لمثالية هيجل الديالكتيكية ، ليس فقط بالمعنى النظرى بل أيضا بالمعنى التاريخى •**

ولقد كان الديالكتيك الهيجلى على حد التعبير الموفق **لهرزن** هو « **علم جبر الثورة** » • وهذا لا يعنى بالطبع أن هيجل قد أبدى تقديرا كاملا لمغزى الانتفاضات الثورية فى تاريخ البشرية • لأن هذا هو ما كان يفتقر اليه • الا أن الجانب الاقوى ، ونستطيع أن نقول ، الاكثر أهمية فى منهج هيجل وفى طابعه العام كانسان ومفكر ـ هو هذا الشغف المشوب بالحماس والذى لا يحد بعملية الحركة فى كل ما هو متغير وحى ومتحول ، (كما بين جاك دى أوند بحق فى كتابه « هيجل ، فيلسوف التاريخ الحى ») • كانت قمم الجبال التى رأى فيها جوته رمزا لسكينة مرغوبة •• بعيدة المنال، كانت بالنسبة لهيجل شيئا يبعث على السأم • **لقد شغف ، اكثر من اى شيء آخر ، بالحى ، ذلك الذى يتكون وينقضى •** فكل ما يتصف بالوجود فى الزمان ، وخاصة كل ما هو حى، هو متحول ، وطابع التجدد هذا فى الاشياء الحية هو بعينه الذى يفجر طاقاتها • **ان دينامية الأشياء الحية تنبعث من جمعها بين المتناقضات • أما المألوف والاعتيادى والتقليدى فهى أشياء تنتمى الى الماضى ، الذى لا يبعث على الاهتمام الا بقدر ما يمهد السبيل الى الحاضر** • ان السبب الاول لاعجاب هيجل بعظماء الرجال أنهم خارجون عن المألوف • « ان تراث الأجيال الغابرة يجثم كالكابوس فوق رؤوس الاحياء » • ان هذه الكلمات التى قالها ماركس كانت خليقة بأن تجد قبولا حسنا لدى هيجل • وقد قال هو نفسه ما يشـــبه هذا أكثر من مرة ، مزدريا كل انقياد أعمى للتقاليد •

ان هيجل يضع الطبيعة فى مقابل التاريخ ، ذلك لأنه فى الطبيعة ـ على ما يقول هيجل ـ لا جديد تحت الشمس • فالطبيعة تفتقر الى الانفعال لأنها تكرر نفسها دائما ، لكن لا شيء عظيم يحدث دون انفعال : وذلك هو مجال التاريخ ، حيث لا انفصال بين الميلاد والموت • هنا حيث ينبثق الجديد ويتطور متميزا عن ذلك الذى وجد فى



الماضى أو الذى ما زال يتشبث بوجوده هنا ، حيث يناضل الجديد ضد القديم • وهذا الصراع بين المتناقضات هو ما يبعث الجديد • ويكتب هيجل « وعلى ذلك ، يكون الشىء مفعما بالحياة بقدر ما يحوى من تناقضات ، وكذلك بقدر ما لديه من قوة لازمة لاحتواء التناقضات • والصمود أمامها » • فمن الغريب من وجهة نظر هيجل أن يعتقد البعض باستحالة تصور التناقض ، مع أن التناقض هو نفسه القوة الدافعة للعالم •

وبطبيعة الحال فان هذه الأفكار (وكذلك مزاج الذهن والموقف من الحياة المرتبطة بها) لا تشكل الا جانبا واحدا من تعاليم هيجل • فهو منشىء آخر المذاهب الميتافيزيقية الكبرى • الا أن هذا المذهب يحيل منهجه الخاص الى شىء ثانوى ويشوهه • ولقد أشار الشباب الهيجلى الى التناقض بين منهج هيجل الديالكتيكى ، الذى لا يضع نهاية لعملية التطور ، وبين مذهبه الذى يضع حدودا مطلقة لتقدم البشرية الاجتماعى السياسى ولتطورها الفكرى داخل اطار القانون والنظام البرجوازيين •

الا أن الشباب الهيجلى بحث عن مصدر هذا التناقض فى شخصية الفيلسوف ، وفى مركزه الرسمى وأحكامه المسبقة المحافظة • بينما ذهب ماركس وانجلز الى أبعد من ذلك بكثير • فقد قال ماركس : « أنه أمر مفهوم تماما أن يتناقض فيلسوف ما مع نفسه تناقضا واضحا ، نتيجة لهذا التنازل أو ذاك ، بل انه قد يفطن الى تناقضه هذا • لكن شيئا واحدا لن يفطن اليه ، هو أن الامكانية الفعلية لمثل هذا التنازل الواضح ترتد جذورها العميقة الى ما يتصف به مبدؤه من قصور ، أو الى قصور فهم الفيلسوف لمبدئه » •

ويكمن قصور المبدأ الهيجلى ، أى الديالكتيك الهيجلى ، فى كونه مثاليا • ذلك أن التناقض بين منهج هيجل ومذهبه ترتد جذوره النظرية الى التناقض الذاتى — الراسخ — للديالكتيك النظرى المثالى • الذى لا يكون للتناقضات فى ظله وجود الا فى اطار **المفهوم منظورا اليه من الوجهة الانطولوجية** • أى فى حركة الفكر بعد أن أخذت طابعا مطلقا ، وهى الحركة التى يرد اليها تطور كل ما هو موجود • ونتيجة لذلك ، فان حل التناقضات لا يتم الا فى اطار الفكر الخالص • ومن هنا ، فليس هناك تعارض حقيقى بين أضداد هيجل : بل ان كلا منها يتطلع للآخر بود ، كما أن كلا منها يرى فى الآخر وجوده الآخر أو «أناه» الآخر •

لقد نبه ماركس — أثناء عمله فى بحث الدكتوراه — الى سمتين متناقضتين فى ديالكتيك هيجل • فهو قد نوه بتفسير هيجل النظرى للديالكتيك قائلا : « ان الديالكتيك هو نور جوانى خالص ، هو نظرة الحب الثاقبة ، هو الروح الباطن الذى لا يكثره التجزىء المادى الجسمى ، هو المقر الدفين للروح » • لكن ماركس يعود ليؤكد فى الجملة التالية : « ان الديالكتيك هو أيضا الاعصار العاصف الذى يجرف الأشياء فى تكثرها ومحدوديتهـا ، والذى يزعزع الأشكال المستقلة ، ويغمر كل شىء فى بحر الأزلية الواحد » • ولقد كان هذا الجانب الثورى فى ديالكتيك هيجل ، هو ما طوره ماركس •

وبطبيعة الحال فان الانتقال من الديالكتيك المثالى الى الديالكتيك المادى لا يمكن فهمه خارج سياق تطور آراء ماركس الاقتصادية والاشتراكية ونشاطه السياسى العملى ، بوصفه ديموقراطيا ثوريا أولا ، ثم ثانيا بوصفه الناطق الواعى بلسان المصالح الأساسية للطبقة العاملة وبوصفه منشئا لأيديولوجيتها العلمية • وقد أشار ماركس نفسه الى ذلك ، أولا بتأكيده الارتباط الداخلى لنظريته بحركة الطبقة العاملة ، وثانيا **بملاحظته ان الديالكتيك فى صورته العقلية لا يتعارض مع نظرة البرجوازية للعالم ، تلك النظرة التى تضفى على أسلوب الانتاج الراسمالى طابعا مطلقا** • ومع ذلك ، فالنفى (ليس النفى العدمى العقيم ، وانما النفى

الديالكتيكى العينى) هو سمة أساسية للديالكتيك • وقد فهم ماركس الديالكتيك بهذا المعنى ، وكان ذلك سببا فى أنه أعطى لنقد التفسير النظرى للنفى مكانة رئيسية فى نقده للديالكتيك الهيجلى ؛ ذلك أن النفى يسفر — فى النهاية — عن المصالحة بين الجديد والقديم ، لأن النفى ينفى نفسه وأيضا لأن القديم ، على ما يقول هيجل ، لم يعد بعد قديما ، وذلك بقدر ما يبذل من جهد فى مقاومة الجديد •

واننا اذ نؤكد الطبيعة المحدودة والقصور وعدم الاتساق فى الديالكتيك الهيجلى ، فانما نحاول بذلك أن نوجه الانتباه الى تأكيد شائع يقابل دائما بالتحدى رغما عن ذلك ، وهو التأكيد القائل بأن ديالكتيك ماركس (شأنه شأن نظريته ككل) هو أساسا نقيض ديالكتيك هيجل ونقيض مذهبه الكامل • ذلك لأن **العلاقة بين ديالكتيك ماركس وديالكتيك هيجل هى مثل واضح للنفى الديالكتيكى بوصفه شكلا من أشكال الاستمرار والنمو •**

وعلى ذلك ، يتضح لنا أن أهمية هيجل بالنسبة لعصرنا لا يمكن أن تقررها أكثر نقاط نظريته ضعفا • ان الجانب الثورى للديالكتيك الهيجلى ، هو تلك النواة العقلية لمنهجه — واعنى بها تمجيد الحقيقة ونظرته التاريخية اللماحة والايمان العميق بامكانية التغير العقلى للحياة الانسانية وبضرورته الموضوعية — ذلك هو ما أعطى الأهمية الكبرى لفلسفة هيجل حتى بالنسبة لعصرنا •

ان هيجل لم يكن مجرد ناقد متعمق لنظرة فلاسفة التنوير الى العالم (وهذا ما لا يلاحظه عادة كثير من الباحثين)، بل انه واصل أيضا أعظم تقاليد التنوير ، لكنه ليس التنوير الذى يصور الآن كما لو كان نوعا من النظريات المتفائلة المسالمة ، وانما هو **التنوير الذى يسخر (بلا رحمة) من تلك الفلسفة المتفائلة الزائفة ، انه التنوير الذى كشف فى تعاليم « روسو » العظيمة عن تناقضات عملية التقدم الاجتماعى ،التى سببتها علاقات اجتماعية متناقضة •**

كان هيجل بمنأى عن ذلك التصور الساذج لنور الحقيقة الذى يطرد بذاته ظلام الخطأ ، أو تصور الخير الذى يمكن أن ينتصر على الشر بفضل خيريته ذاتها • ولكنه كان بمنأى أيضا — والى حد أكبر — عن أن ينبذ فكرة التقدم ، أو عن أن يتصورها بوصفها تهديدا للوجود الانسانى ، اذ أن التقدم فى نظره لا يتبع خطا مستقيما ، وانما يحرز من خلال الكفاح والصراع • كان هيجل — بادراكه العميق لمصاعب التقدم الاجتماعى وتناقضاته — بعيدا تماما عن أفكار معاصرينا الذين يذهبون الى أن أى تغيير اجتماعى لا يستطيع أن يزيل هذا التنافر المحتم فى الوجود الانسانى • فلقد تبدت عبقرية الفيلسوف الألمانى على أروع صورة فى تلك الطريقة التى ربط بها أصل وتطور « الوعى الشقى » بوضع الانسان المستعبد ، الذى يعتبر نفسه انسانا حرا «باطنيا» قادرا على النشاط الخلاق • والواقع ان هذه العبودية ينبغى أن تفسر تفسيرا واسعا ، لأن هيجل يصفها على أنها وضع يتعين فيه على الانسان أن يختار بين الحياة دون حرية وبين الموت : فليس ثم طريق ثالث •

لقد دحض هيجل المفهوم الميتافيزيقى عن الحقيقة الثابتة • واوضح للمرة الأولى ، أن الحقيقة نسبية ، وانها ليست شيئا آخر غير عملية تطور المعرفة • الا أن هيجل بطبيعة الحال ، لم يكن ليخطر بباله أن المنفعة هى صفة للحقيقة • أو ان الحقيقة ليست سوى اصطلاح اتفق عليه العلماء • فقد كتب هيجل يقول « الحقيقة كلمة عظيمة ، وشىء أعظم من ذلك ، وطالما بقى الانسان سليم القلب والروح ، فسوف تلهب هذه الكلمة حماسه » •

كانت فكرة اخضاع القوى التلقائية للطبيعة ، وتنظيم الحياة الاجتماعية تنظيما عقليا بحيث تتأكد حرية الفرد والمساواة فى الفرص المتاحة لكل فرد ، هى الفكرة الكبرى للفلاسفة البرجوازيين التقدميين ابان القرن السابع والثامن

والتاسع عشر . ولقد كان التعبير الظافر الرفيع عن هذه الفكرة هو قضية هيجل المشهورة « كل ما هو واقعي معقول وكل ما هو معقول واقعي » . بيد أن فكرة معقولية الواقع – على الرغم من تفسير هيجل المثالي لها – تنطوي على مضمون عميق ، بل استطيع ان اقول انه مضمون مادي . فلقد اكتشف العلم المعاصر القوانين المتنوعة للطبيعة وأصبح أكثر اقترابا من فكرة الحياة الاجتماعية الخاضعة للقانون . واستعيض عن المفاهيم الغائية الساذجة بمبدأ الارتباط الضروري للظواهر ، وهو المبدأ الذي بدا لكانت شديد الوضوح الى حد اعلانه صراحة على أنه حقيقة قبلية . لقد كان التعبير الفلسفي عن هذه الأفكار العلمية (وهو بالطبع تعبير مثالي) يتمثل في نزعة شمول المنطق عند هيجل ، ويتمثل على وجه التحديد في تأكيده المثير للاعجاب « الواقع معقول » . وفي هذا الصدد ، ينبغي أن نتذكر أن هيجل – كما أكد انجلز – لا يعتبر كل ما هو موجود واقعيا . فالواقعي اثبت في تطوره أنه ضروري . أما الموجود الذي يفقد ضروريته فانه يفقد أيضا مبرر وجوده ، ويصبح لزاما عليه أن يخلي مكانه للجديد ، للتقدمي .

كذلك فان الشطر الثاني من قضية هيجل ، ينطوي على معنى مادي :

« كل ما هو معقول واقعي » . ومن نافلة القول أن هيجل لم يكن ليعتبر كل ما يعبر عنه باللغة معقولا . ففيما يختص بمدرسة القرون الوسطى – التي ما زالت في نظر بعض الفلاسفة حتى اليوم مثالا للتفكير العلمي المنهجي – كان هيجل يصفها بأنها « فلسفة غير متمدنية للعقل وقد تجرد من كل مضمون واقعي » . فلا بد أن يؤسس المعقول أصالته بأن يكشف عن ذاته بوصفه مفهوما ديالكتيكيا يظهر وحدة العام والخاص . فبهذا المعنى وحده يصبح المعقول واقعيا حقيقة ، أي يصبح موضوعيا وضروريا . ويتميز المعقول بصورة أساسية عن الواجب المجرد الذاتي عند كل من كانت وفشته . ولقد كان كل من هذين السلفين لهيجل مفكرا عبقريا ، ومع ذلك فنحن لا نقلل من شأنهم حين نقول بأن هناك عقولا من المرتبة الثانية الى حد يكفي لتكرار تأكيداتهما ، تلك التي تبدو لهم كما لو كانت درر الحكمة : فعلى سبيل المثال ، ذلك التأكيد بأن المثل العليا لا تقبل التحقق في هذا العالم الدنيوي ، فذلك هو الطابع اللادنيوي للمثل العليا ، وبأن كل محاولات تحقيقها لا تؤدي الا الى نتائج مشئومة ، لأن العالم لا يمكن – من حيث المبدأ – أن يتغير الى الأحسن ، بل يمكن فقط – ويا لسوء الحظ – أن يتجه الى ما هو أسوأ . الا أن تفكير هيجل يسير على نحو آخر أكثر واقعية وأكثر رفعة في آن معا . وهو يكتب «عندما تتصف فكرة ما بالخيرية الى حد أنها لا يمكن أن توجد ، فليس هناك من سبب لذلك سوى قصور المثل الأعلى ذاته » . لكن هذه القضية ، مع ذلك ، تتعارض أساسا مع كل طوبوية ، اذ أن قصور النزعة الطوبوية لا يتمثل في خيريتها الزائدة بل في تفسيرها المحدود لمشكلة التغيير الاجتماعي ، وفي انها اثبتت بذلك أنها أقل قيمة بما لا يقاس عن ذلك الواقع التي تجهد للتعجيل بقدومه .

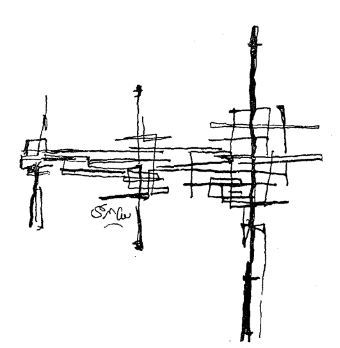
لقد طور ماركس وانجلز وعمقا فكرة هيجل بشكل مباشر . وذلك بأن عارضا الواجب المجرد والطبيعة المتناقضة للمثل الاعلى . بالواقع . فالواقع المتطور ذاته يولد المثل العليا ومن ثمة يتجاوزها في تطوره اللاحق . بيد أن مؤسسي الماركسية – على عكس هيجل – أدركا (وبفضل المادية التاريخية التي ابتدعاها) أن النزعات الطوبوية لم تكن ثمرة مجردة من الواقع لعقل متخيل ، بل هي انعكاسات محددة للواقع التاريخي ، ومن أوضاع اجتماعية معينة . وقد كان ذلك سببا في انهما وضعا حدا مميزا بين النزعات الطوبوية التقدمية والرجعية ، بتوضيح أن الأولى تعكس – في صورة غير علمية – اتجاهات التطور الواقعي للمجتمع ، بينما تضفي الأخيرة على الواقع صورة مثالية مصورة اياه كما لو كان فردوسا مفقودا يتعين علينا استرجاعه .

وقد برهن ماركس ، وذلك عندما تعرض بالنقد لصور النزعة الطوبوية المتعددة – مثلما برهن هيجل – على أن المثل الأعلى « المعقول » والذي ينشأ من خلال الواقع ذاته ليس سوى التعبير الروحي عن اتجاه العملية التاريخية الواقعية . فاذا بدا أن هناك مثلا أعلى لا يقبل التحقق فمرجع ذلك هو أن الاتجاهات التي يعبر عنها ما تزال في مرحلة جنينية . وقد كتب ماركس :

« وعلى ذلك ، فالبشرية لا تطرح أمام نفسها الا تلك المهام التي تتوفر لديها امكانية حلها . طالما اننا ، وبالنظر الى المسألة عن قرب ، نجد دائما أن المهمة نفسها لا تخرج الى حيز الوجود الا عندما تتوفر فعلا الشروط المادية لحلها أو أن تكون على الاقل في دور التكوين »

وعلى هذا ، تعد قضية هيجل « كل ما هو واقعي معقول ، وكل ما هو معقول واقعي » رؤية عبقرية لجوهر العملية التاريخية للعالم . لكن الفلسفة الغربية المعاصرة وكذلك علم الاجتماع ، يقللان عادة – لسوء الحظ – من شأن هذا الاكتشاف العظيم . فنجد عددا كبيرا من المفكرين المعاصرين يجهدون ليضعوا في مواجهة هذه القضية الجديرة بالاعجاب قضية مناقضة تماما : « كل ما هو واقعي غير معقول ، وكل ما هو معقول وغير واقعي » . وانني لأشير هنا الى التفسير اللاعقلاني للتاريخ ، الذي أصبح مبدأ سائدا في فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة المعاصرتين .

ففلسفة التاريخ اللاعقلانية تعود الى الأفكار الأسطورية عن «الخليط» الجامع ذي القدرة المطلقة والذي تنبثق منه وتختفي فيه الأشياء جميعا ، دون أن تترك أثرا . وخلف ستار النضال ضد الغائية ، تنكر فلسفة التاريخ اللاعقلانية الاتجاه الفعلي – المدعم بالتجربة – للعملية التاريخية في كل مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع ، (رغم كونه بطبيعة الحال لا يتبع خطا مستقيما) . فيتحول تاريخ البشرية



الى تلك المأساة التى لا مغزى ورائها ، مأساة كثبان النمل التى ستسحقها فى المستقبل (فى وقت ما) الحركة الاتفاقية لذلك الوحش الذى يدعى اللامعقول ·

وعندما يلجأ منظرو اللاعقلانية الى المجاز ، فمرجع ذلك هو أن أفكارهم لا يمكن أن يعبر عنها فى صورة مفاهيم· وتضع هذه النزعة التشاؤمية ـ بطابعها الدينى أحيانا ، واللادينى غالبا ـ تضع الشيطان موضع الله ثم تبشر بانجيل ابليس لتروض البشر على قبول ما يبغضونه ، على قبول عالم تسوده علاقات انسانية مغتربة خلقتها ألوف السنين من استغلال واضطهاد الانسان للانسان ·

« كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول واقعى » · انها ليست صيغة ليبنتز عن « **العدل الالهى** » ، التى سخر منها فولتير ، وانما هى صيغة **للنزعة التفاؤلية التاريخية** وقد تحقق فيها الادراك الكامل بأن ما هو مأساوى ليس شيئا من قبيل « أوهام المسرح » ، وبأن للمأساة وجودا واقعيا ، ليس فى الحياة الشخصية فحسب بل وفى الحياة الاجتماعية أيضا · « ليس هناك ما يبعث على الاشمئزاز مثل تلك التفاؤلية المغترة » ، قيلت هذه العبارة من جانب لينين الذى أثار اعجابه ـ قبل كل شىء ـ فى هيجل ايمانه الديالكتيكى الراسخ بأن للنضال ضد الشر القائم جذوره التى تمتد فى القانون الأبدى للتغير والتطور ·

وفى عصرنا ، أصبحت السخرية من النزعة التفاؤلية التاريخية الواقعية موضة سائدة بين عديد من الفلاسفة الغربيين · صحيح أن هيجل قال بأن النضال ضد «الموضة» هو عمل صبيانى ولكنه من الواضح انه لم يكن ليخطر ببال هيجل تلك « الموضة » فى الفلسفة ـ وهى المهنة العقلية التى تبلغ جديتها وأهميتها بالنسبة للبشرية حدا يفوق كل محاولة سطحية لمعالجتها · لكن البعض ـ تحت تأثير الموضة الفلسفية ـ يعتبرون النزعة التفاؤلية التاريخية عند كل من هيجل وماركس نزعة تقدمية استخفافية euphoric أى حالة من حالات الاختلال العقلى لمدينة لوثها السيفليس. ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين « المتزنين » لم يدركوا غير مظهر واحد من مظاهر التطور التقدمى، ألا وهو الشلل التدريجى· لكن النزعة التشاؤمية ليست مجرد محنة فلسفية تبتز بنجاح «تركة» شوبنهاور ·· **ان هذه النزعة ـ التى عبرت فكريا الاغتراب الذاتى للفرد فى المجتمع البرجوازى ـ هى صورة من صور المصالحة مع علاقات اجتماعية بائدة من وجهة نظر التاريخ · انها دفاع غير مباشر عن الشر الاجتماعى الذى يؤدى الى مزاج عقلى يسوده التشاؤم** · ان منظرى النزعة التشاؤمية يستخرجون الأسس «الثابتة» لهذا الشر ، ثم يحثون هؤلاء الذين يرفضون العلاقات البرجوازية على أن ينظروا الى تلك الأسس من قمة مرتفع فهم مأساوى للعالم ، ويطالبونهم بأن يفهموا فى كل شىء (أى ليس فى النظام الرأسمالى وحده) هذا الشر المنتصر دائما ، الشر الذى لا يقهر ·

ومن الواضح أن الفلسفة التشاؤمية تتمتع باستقلال خاص من الوجهة الفكرية ، فهى لا تعارض الماركسية فحسب ، بل تعارض كذلك تلك المفاهيم الارتقائية المسالمة التى نادى بها بعض ايديولوجيى البرجوازية ـ وعلى سبيل المثال ، أولئك المفتونين بمفهوم « الرأسمالية الخالصة » الذى ستتحول رأسمالية اليوم « الملوثة » تبعا له (تدريجيا) الى مجتمع رأسمالى بحق يصبح الجميع فيه رأسماليين · لكن ما الذى يستطيع أى انسان جاد أن يقره فى أقوال عالم الاجتماع الأمريكى الذى يحذر الناس ألا يذبحوا الاوزة التى تضع البيض الذهبى ، قاصدا بذلك أن الرأسمالية هى تلك الأوزة الأسطورية ؟

وعلى ذلك ، فكل من لا تروقه هذه النزعة التفاؤلية السوقية ، سوف تمنحه النزعة التشاؤمية الفلسفية تلك الصيغة الوحيدة للفلسف التى تستطيع أن تهون على من فقدوا الايمان بكل شيء وأصبحوا على استعداد للايمان بأى شيء . الا أن هذا لا يكفى ـ فى النهاية ـ كتبرير للنزعة التشاؤمية الفلسفية . وقد كان هيجل على حق عندما كتب : « أن التأمل الذى هو الشعور ببطلان كل شيء ، هو تأمل لا يبقى منه غير بطلاننا نحن . وقد يكون فى الوعى بكل شيء على أنه لا شيء ، قدرا من العمق ، لكنه ليس سوى عمق الفراغ » .

« كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول واقعى » . من هذا الموقف الفلسفى رحب هيجل بالحماس البطولى للثورة الفرنسية الكبرى . ولقد كانت فلسفته هى النظرية الألمانية لتلك الثورة . ومن أجل هذا حاول هيجل أن يقارنها بحركة الاصلاح اللوثرية وأن يبرهن بذلك على أن المانيا ـ بالرجوع الى أوائل القرن السادس عشر ـ كانت هى التى بدأت الانتفاضات التحررية الكبرى ، التى لم تقع فى فرنسا الا فى نهاية القرن الثامن عشر . لكنه فى أواخر أيامه تناول الثورة الفرنسية فى كتابة « فلسفة التاريخ » على أنها شروق رائع أدخل الحماسة والالهام على كل ما هو حى .

ان أعظم ما فى تقييم هيجل للثورة الفرنسية ـ التى رأى فيها أيدلوجيوا الارستقراطية الرجعية عقابا الهيا لخطيئة الانسانية ـ هو فهمه لضرورتها التاريخية ولطابعها الشعبى وأهميتها الكبرى فى التعجيل بالتطور التاريخى الاجتماعى بأسره . كتب هيجل عام ١٨١٦ : « اننى لموقن تماما بأن الروح العالمية لعصرنا قد أصدرت الأمر بالتحرك أماما ؟ وبأن ذلك الامر قد قوبل بالرفض ، وأن هذا الوجود يسير رغم ذلك ، قدما كفيلق مدجج بالسلاح ، ولأن حركة هذا الوجود لا تقاوم ، ولأنها ـ فى الوقت ذاته ـ كحركة الشمس يصعب اللحاق بها ، فسوف تعجز أية عقبة عن الوقوف أمامه » .

تحوى هذه الكلمات اعترافا بالقانون الموضوعى للتغيير الاجتماعى الجذرى ، كما تفضح فى نفس الوقت تهافت التفسير المثالى النظرى للتغيير الاجتماعى ، لكن أيا كان الأمر ، فقد مهد الاتجاه الهيجلى لتقييم أعظم حدث فى تاريخ تلك الحقبة ، مهد السبيل لفهم القانون الموضوعى للعملية التاريخية الاجتماعية . كان هذا الاتجاه هو الاتجاه الذى سلكه ديالكتيك هيجل الذى تكمن قوته فى تعبيره الفكرى عن القوة التاريخية لهذه الانتفاضة الثورية . ذلك أن الديالكتيك يقتضى دراسة الأحداث التاريخية فى اتصالها المتبادل وفى حركتها وتطورها المتأصلين بطبيعتهما المتناقضة . والواقع ان فكرة تلقائية العملية الديالكتيكية (وحتى فى تفسيرها المثالى النظرى أى بوصفها عملية فكرية) هى ما يشير الى الاتجاه المباشر لادراك موضوعية هذه العملية . فالمفهوم لا يحوله الانسان ببساطة الى مفهوم آخر ، بل يتحول هو نفسه الى نقيضه بأن ينقسم على ذاته متحولا الى المفهوم الآخر . وقد أشار لينين ، فى هذا الصدد ، الى بذور المادية التاريخية عند هيجل فى كتاب « فلسفة التاريخ » . وبطبيعة الحال ، لا يمكن لهذه البذور أن تتطور داخل حدود المذهب المثالى النظرى الذى يعتبر الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعية وسيلة يحقق الروح المطلق ـ أى عقل العالم ـ من خلالها هدفه العالمى التاريخى . ان الروح الهيجلى المطلق (وكما أوضح فندلبند بحق) ليس فى الواقع سوى الروح الانسانى . غير أن التعمية المثالية لنشاط الانسانية التاريخى ، يحيل تاريخ العالم حتما الى عملية غائية محددة سلفا ، أى الى لاهوت للتاريخ . وقد كتب لينين فى هذا الصدد عن فلسفة التاريخ عند هيجل ، كتب يقول : « ان فلسفة التاريخ ـ بوجه عام ـ لم تغل غير القليل ، والقليل جدا ـ لكن هذا لا يبدو عسيرا على الفهم ، ذلك لأنه فى هذا المجال على وجه التحديد ، وفى هذا العلم، كان



ماركس وانجلز هما اللذان أنجزا الخطوة الكبرى . وهنا ، وأكثر من أى موضع آخر ، يبدو هيجل شيئا مهجورا ، عفى عليه الدهر » .

ان اكتشاف الفهم المادى للتاريخ يشكل ثورة حقيقية فى تاريخ الفكر الاجتماعى . وان ما قام به ماركس وانجلز لم يكن البرهنة على أن الانتاج المادى هو شرط ضرورى موضوعى للحياة الاجتماعية . فذلك ما كان معروفا قبلهما . بل ان اثبات أن الانتاج المادى لا يغير الطبيعة الخارجية فحسب وانما يحول الطبيعة الانسانية كذلك ، كان هيجل قد سبق اليه وذلك فى فهمه للعمل . ولقد أشار ماركس الى ذلك فى « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ » . بيد أن الشىء الأساسى الذى أثبته ماركس والذى انبثقت عنه كل اكتشافاته التالية هو **أن البشرية ذاتها هى التى تخلق الظروف الموضوعية التى تحدد تطورها** . فلا البيئة الجغرافية ولا المناخ أو أى عوامل طبيعية أخرى يمكن اعتبارها قوى محددة للعملية التاريخية الاجتماعية . **فليست مثل تلك القوى فى نهاية الامر سوى القوى المنتجة** . ان مستوى تطورها الحالى هو ما يمد النشاط الانتاجى للجيل الحاضر بالظروف الموروثة من الماضى . فالبشر يصـــنعون تاريخهم بأنفسهم . ومع ذلك ، فالعملية التاريخية الاجتماعية هى عملية محددة تحديدا موضوعيا وهى على ذلك مستقلة عن عقل وارادة الانسان الذى يسهم فيها اسهاما ايجابيا . ذلك لأن التاريخ لا يمكن أن يكون نتاجا لنشاط جيل واحد ـ الجيل الحاضر . وفضلا عن ذلك ، فان نشاط الجيل الحاضر لا يتوقف عند نشاط الاجيال السابقة ، مثلما لا يتوقف الحاضر عند الماضى . **فالظروف تصـنع البشر بالقدر الذى يصنع به البشر هذه الظروف نفسها** . لكن البشر يعيشون فى أجيال متعاقبة .

والواقع أن تطور القوى المنتجة هو عملية صيرورة موضوعية . وتختلف هذه الصـــيرورة اختلافا نوعيا عن الصيرورة التى يتسم بها تاريخ الأفكار فى أنه لا وجود هنا لحرية الاختيار ، فالبشر لا يملكون حرية اختيار قواهم المنتجة . الا أن البشر ، وليس الروح المطلق ، هم الذين يخلقون القوى المنتجة ويطورونها ؛ فالضرورة التاريخية ـ المنطلقة من هذا الأساس ـ تمثل وحدة النشاط الانسانى الحى والنشاط المتجسد ماديا . وفضلا عن ذلك ، فتطور القوى المنتجة وبالتالى تطور الامكانيات الأساسية للانسان نفسه ، يؤدى بالضرورة الى تغيرالعلاقة بين العمل المتجسد ماديا والعمل الحى لحساب الاخير . فالبشر يحددون ظروف حياتهم بنفس القدر الذى يخلق به جيل ما هذه الظروف نفسها .

ففى غضون مائة عام ، خلقت البرجوازية ـ كما كتب ماركس وانجلز ـ قوى انتاجية أعظم من كل ما خلقته الأجيال السابقة مجتمعة ، مما أدى الى التعجيل الهـــائل بالعملية التاريخية الاجتماعية ، والذى كان سببه تأسيس أسلوب الانتاج الرأسمالى . وهو ما أدى أيضا الى الاستقلال النسبى المتزايد لكل جيل جديد عن « وصاية » القوى المنتجة التى خلفتها الأجيال السابقة . وفى عصرنا ، تؤدى الثورة العلمية والتكنولوجيـــة الى دفع الدور القيادى للعمل الحى بالنسبة للعمل المتجسد ماديا ، اذ غدا وقت العمل ، كما تنبأ ماركس ، معيارا آخذا فى النقصان للثروة الاجتماعية .

وفى الاتحاد السوفييتى ، خلق المجتمع الاشتراكى فى غضون خمسة وثلاثين عاما من تطوره ـ مع عدم احتساب سنوات الحرب والنقاهة الاقتصادية ـ قوى منتجة تجاوزت (بالأضعاف) كل ما خلق من قوى منتجة فى تاريخ روسيا السابق بأسره . ويوضح هذا أن ادراك الدور الحاسم للقوى المنتجة لايلزم عنه ذلك الاستنتاج ذو الطابع الجبرى الذى يفترض أن تطور المجتمع يحدده سلفا جماع التطور السابق لتلك القوى .

لقد تجاوز ماركس المفهوم الجبرى للتاريخ الذى ظل هيجل أسيرا له . فقد فند بصورة أساسية الرأى الذاتى النزعة القائل بأن التاريخ هو نتـــاج العمل الانســـانى العشوائى . كما أنه فى ضوء هذا الفهم المادى للتاريخ أصبح واضحا تماما أن عوامل سيطرة القوى التلقائيـــة للطبيعة على البشر عبر التاريخ (وكما يمكن استعراضهـــا فى بعض مناحى الحياة البشرية حتى اليوم) ليست عواملا طبيعيـــة ، بل بشرية واجتماعية وتاريخية . ولقد عبر **جان بول سارتر** عن هـــذه الفكرة بفطنة وعمق حين قال أن الزلازل ليست مسئولة عن تدمير المدن بقدر ما يسأل الناس أنفسهم عن هذا ، اذ يقيمون منازلا ليست من المناعة بما يكفى لمقاومة الزلازل .

وفضلا عن ذلك ، فان ماركس لم يتجاوز الجبرية والذاتية فحسب ، بل تجاوز أيضا التفســير الطبيعى للتاريخ ، على أنه يجب أن لا تخدعنا حقيقة أنه فى مخطوطاته الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ قد أطلق على فهمه للتاريخ تعبير « النزعة الطبيعية الشاملة » . فالمقصود هنا هو أن قوى الطبيعة ـ لا ما وراء الطبيعة ـ هى التى تدفع تطور المجتمع . ولهذا قال ماركس أن ما أسماه بالنزعة الطبيعية الشاملة ليس سوى **نزعة انســانية** ، أى أن القوى التى تصنع التاريخ هى قوى انسانية ، على الرغم من أنهـــا ـ بطبيعة الحال ـ ليست قوى جيل واحد بعينه . فنحن لايمكننا القول بأن الطبيعة لا حدود لقدراتها ، كما لا يمكننا القول بأن الجنس البشرى لا حدود لقدراته . ولكن يمكننا القول بأن الجنس البشرى ـ من ناحية الامكان لا من ناحية التحقق الفعلى ـ لا حدود لقدراته ، بنفس القدر الذى تعد به الطبيعة غير محدودة القدرات (من ناحية الامكان أيضا) . فتلك الممكنات لا متناهية ، وليس من الممكن اطلاقا تحقيقهـــا (بالفعل) بشكل كامل . ومعنى ذلك هو أن تلك الميادين الشاسعة اللامتناهية المتاحة لنشاطنا الخلاق ستظل مفتوحة أمامنا ، بل ستظل مفتوحة أيضا أمام أحفادنا الذين تفصلنا

أمامنا ، بل ستظل مفتوحة أيضا أمام احفادنا الذين تفصلنا عنهم أحقاب لا متناهية . وسيظل هناك دائما أشياء لم تنجز بعد ، لم تكتمل بعد ، لم تعرف بعد ، لم تكتشف بعد : ترجح دائما تلك التى انجزت واكملت واكتشفت بالفعل . **ومن هذه الناحية تختلف الماركسية اللينينية بشكل جذرى عن الفلسفة الهيجلية التى يفترض بناؤها سلفا - وعلى نحو لا يمكن تفاديه - ليس فقط بداية التطور ، بل وكذلك نهاية كل تطور .**

وتربط الفلسفة الغربية الحديثة - على نحو متزايد - تناقضات التقدم التكنولوجى والعلمى بمشكلة الاغتراب ، التى تحتل موضعا أساسيا فى فلسفة هيجل . ومن الطبيعى أن تجعل هذه الحقيقة من نظرية هيجل فى الاغتراب شيئا هاما فى الوقت الحاضر . ويجدر بنا ، على أى حال ، أن نشير الى أن مفهوم هيجل للاغتراب كان ذا طابع شامل كما كان متسقا فى جوهره مع مفهوم العملية الديالكتيكية (انقسام الواحد على ذاته ، انتقاله الى نقيضه . وهكذا) . **لقد فسر الديالكتيك المثالى النظرى الاغتراب على أنه تخارج مستمر وتموضع لما هو روحى . ولم يكن هناك مفر من أن تحول الحاجات النوعية للمذهب الميتافيزيقى مفهوم الاغتراب الى أداة للبناءات النظرية ، بقدر ما كان ذلك ضروريا لتفسير الوحدة بين الطبيعة وبين الفكرة المطلقة (على الرغم مما بينهما من تناقض) ، ولتفسير الوحدة بين الروح العارفة وبين الموضوعية المادية ، بين التحديد المسبق - الذى يتجاوز كل زمان - للعملية التاريخية الاجتماعية وبين الشكل العينى لتحققها التاريخى ، أى الشكل «غير الكافى» للروح المطلق .** وقد أدى هذا كله الى تجريد مفهوم الاغتراب من تحدده ، بينما أطاحت البناءات الأنطولوجية - من ناحية أخرى - بمضمونه الحقيقى الوحيد ، أى مضمونه الاجتماعى . وهذا ما يفسر بوضوح كيف أن معظم دارسى الفلسفة الهيجلية ، شأنهم فى ذلك شأن الكثيرين من أتباع هيجل - ولمدة قرن من الزمان - لم ينظروا الى الاغتراب فى فلسفة هيجل على أنه مشكلة ذات طابع خاص لا تتمشى مطلقا مع مشكلة الحركة الديالكتيكية لما هو روحى ، وعلاقته بشكل وجوده الآخر ، أى ما هو مادى . صحيح أن الشباب الهيجلى - وفيما بعد فويرباخ الى حد أبعد بكثير - قد استخدموا مفهوم الاغتراب فى نقد الدين . الا أن ماركس وحده هو الذى اكتشف المغزى الاجتماعى الرئيسى لهذه المشكلة **أى العلاقات الاجتماعية المغتربة** ، سواء المادية أو الروحية . ولم يمكنه ذلك من تقييم أهمية هذه المشكلة فى فلسفة هيجل فحسب ، بل ساعده أيضا على تأسيس مضمونها الأيديولوجى والسياسى والاقتصادى ، لا على أنه شىء أبدى غير انتقالى ، بل - على النقيض من ذلك - بوصفه شىء عينى تاريخيا ، وبالتالى ، شىء انتقالى .

ان التحليل الماركسى لاغتراب العمل ، ونتاجات العمل ، واغتراب الطبيعة ، والعلاقات الاجتماعية المغتربة ، هو نقطة من نقط انطلاق الفهم المادى للتاريخ . فهو لا يقتصر على مفهوم عام يفتقر الى التحديد للاغتراب ؛ وانما يصوغ نسقا من المفاهيم السوسيولوجية والاقتصادية العينية ، كالتقسيم الاجتماعى للعمل ، وأشكال الملكية ، والبناء الاقتصادى ، والقوى المنتجة ، والطبقات ، والاستغلال ، ومواءمة فائض الانتاج ، والصراع الطبقى ، والثورة الاجتماعية ، والدولة ، ... الخ . وعلى ذلك ، فلم يقم ماركس بتعميم الاغتراب ، بل على النقيض من ذلك ، حدده (بالمعنى الضيق للكلمة) فاصلا اياه عن بقية مفاهيم الفهم المادى للتاريخ والتى مع ارتباطها - الذى لا ريب فيه - به ، تنطوى رغم ذلك على مضمون نوعى محدد من الوجهة التاريخية .

لكن الفلسفة الغربية المعاصرة تطور مفهوم الاغتراب فى اتجاه مخالف مضاد تماما ، فترد هذا التنوع من العلاقات الواقعية بين الانسان والانسان ، وبين الانسان والعالم الخارجى الى نفس الشىء دائما ، الى مفهوم الاغتراب . فيتطلب المفهوم - نتيجة لذلك - عددا كبيرا ومتزايدا من المعانى . ويأخذ المفهوم - من ناحية - على أنه غير قابل للتعريف ، بينما يتحول من الناحية الأخرى - الى مدخل أساسى لكل القضايا . وتبلغ هذه العملية ذروتها فى الوجودية ، التى تفسر الوجود الانسانى وكذلك كل تموضع للنشاط الانسانى على أنه اغتراب . ويستخدم هذا المفهوم ، بعد أن فقد نوعيته الاجتماعية ، كأداة لتحليل تعاليم ماركس ، التى ترد الى نظرية الاغتراب ، والاغتراب وحده . غير أن ماركس وانجلز ، ومنذ كتابهما **العائلة المقدسة** وجها النقد الى محاولة الشباب الهيجلى تحويل كل التعريفات والمظاهر المتعلقة بالانسان - وذلك عن طريق النقد - الى **كائنات وهمية مستقلة** ، الى الاغتراب الذاتى للجوهر الانسانى . الا أن كثيرا من منظرى الاغتراب المعاصرين يقعون فى نفس الخطأ . فعادة ما تنسب عملية اضفاء الطابع المطلق على الاغتراب الى الماركسية .

ان الاتجاه الموضوعى لمثل هذا التفسير للماركسية يتمثل فى النهاية فى محاولة اضعاف مضمونها العينى المتنوع ، وفى تجاهل المفاهيم السوسيولوجية التى ابتدعها ماركس ، وتحويل الماركسية الى نسق نظرى ، مزيلين بذلك التناقض الأساسى بين الماركسية والهيجلية . ومع تسليمهم بأن ماركس قد وجه نقدا لماحا لبناءات هيجل النظرية (منذ ١٨٤٣ - ٤٤) الا أن ما يستنتج هو ان ماركس لم يفلح فى الابقاء على المستوى الرفيع الذى تحقق فى تحليله النقدى لهيجل .

ولقد أصبح من قبيل الموضة السائدة فى الأدب الفلسفى المعاصر ، ذلك الحديث عن الانسان المغترب الذى يوجد فى عالم مغترب . الا أن أحدا لا يذكر أبدا أن الاغتراب أمر يختلف عبر الطبقات المتباينة فى المجتمع البرجوازى المعاصر . ويجدر بنا ، فى هذا الصدد ، أن نعيد الى الذهن عبارة ماركس وانجلز فى **العائلة المقدسة :** « تعانى الطبقة المالكة كما تعانى طبقة البروليتاريا نفس

الاغتراب الذاتى الانسانى ، الا أن الطبقة الاولى تجد فى هذا الاغتراب ما يعزز وجودها ، مثلما تجد فيه خيرها، وسلطانها الخاص : انها تجد فيه هذا المظهر الخارجى الذى يتبدى فيه الوجود الانسانى • أما طبقة البروليتاريا فتشعر بذاتها معدمة فى اغترابها الذاتى ، انها ترى فيه عجزها الخاص ، كما ترى فيه واقع وجود لا انسانى » •

وليس من العسير أن نرى أن مثل تلك الصياغة لمشكلة الاغتراب تختلف بصورة أساسية عن تلك المجادلات العمومية - والضحلة غالبا - حول اغتراب الوجود الانسانى، فتلك الصياغة تفترض مقدما نسقا محددا من المفاهيم السوسيولوجية العلمية حيث لا يحتل مفهوم الاغتراب فيها - بأية حال - مكانة رئيسية •

من تلك المنطلقات النظرية ينبغى - فى تصورى - أن تعالج تناقضات التقدم التكنولوجى العلمى ونتائجها الاجتماعية • والواقع أننا سوف نجانب الحكمة لو أننا أنكرنا قابلية مفهوم الاغتراب للتطبيق على هذه الظواهر، لكنه يبدو واضحا أن ظاهرة الاغتراب لا ينبغى أن تعالج كما لو كانت مصدرا لتلك التطورات المشئومة ، تلك التطورات التى - لو شئنا الدقة - تنتجها • ان دراسة الأشكال العينية تاريخيا والظروف الاجتماعية للتقدم التكنولوجى والعلمى فى النظم الاقتصادية والاجتماعية المختلفة ، هى ما يصبح أمرا ضروريا ؛ بدلا من المعالجة (القائمة على أسس خاطئة) للتكنولوجيا بوصفها قوة شيطانية • فالتقدم التكنولوجى والعلمى - وينبغى التأكيد على ذلك - لا ينتج مثل تلك المواقف المتماثلة لطبقات اجتماعية مختلفة •

ان هذه التعمية للاغتراب ، والتى تلى نظريا نتيجة تجاهل جذوره التاريخية ، تسفر لا محالة عن ذلك الرأى الذى يعتنقه بعض الفلاسفة والذى مؤداه ان خطر الحرب الحرارية النووية هو نتيجة حتمية لتطور العلم والتكنولوجيا، لكن العلم والتكنولوجيا ليسا هما السبب فى مثل ذلك الخطر • والا أمكننا القول بأن سبب التفرقة العنصرية ضد الزنوج فى الولايات المتحدة هو اللون الأسود لبشرتهم !

كان سقراط يقول أن ما فهمه من هيرقليطس كان رائعا ، الا أن ما أخفق فى فهمه كان يبدو أكثر روعة • لكن بعض دارسى الماركسية المعاصرين ، على عكس سقراط، يتصرفون بطريقة مخالفة تماما : فهم يلومون الماركسية من أجل اخفاقهم هم فى فهمها • وهذا ، على سبيل المثال ، هو أصل الرأى القائل بأن ماركس قد انكر أن الفلسفة قد قدمت أى تفسير للعالم وانه رأى فيها مجرد أداة لتغييره ، أى أن ماركس كف ببساطة عن بذل أية محاولة لتفسير العالم • لكن يكفى أن نضاهى تلك القضية الشهيرة لماركس حول هذه المسألة (انظر ماركس : قضايا حول فويرباخ ، القضية (١١)) بالتفسيرات التى وردت فى « الأيديولوجية الألمانية » ، حتى نرى بوضوح أن ماركس يستنكر ، من ناحية ، كل تفسير للواقع يتحول الى دفاع عنه ، ويطالب ، من ناحية أخرى ، بتفسير علمى للواقع ، يشتمل على الأساس النظرى لتغييره • ويعد كتاب ماركس « رأس المال » نموذجا خالدا لمثل هذا التفسير العلمى للواقع الاجتماعى •

ان المحاولة التى تلصق بالماركسية تلك الدعوة لهدم الفلسفة هى محاولة طائشة وسطحية ، والواقع ان تسلسلا معينا للاقتباسات يخلع مظهر الحقيقة على تلك المحاولة • ومع ذلك ، فالفلاسفة - كما يتوقع - يعرفون جيدا أنه لا وجود ، فى تاريخ الفلسفة ، لمثل ذلك المفهوم ذى المعنى الواحد ، بل ان مفهوم الفلسفة ذاته لا يستثنى من هذه القاعدة • ولقد أكد فويرباخ « ان فلسفتى ليست بفلسفة على الاطلاق » ، لكن أحدا لا يستطيع أن يغامر - بناء على هذا - بالقول بأن فيورباخ ليس فيلسوفا • ان ما اعتبره ماركس وانجلز ضروريا ، هو هدم الفلسفة بالمعنى القديم للكلمة ، أى الفلسفة التى توضع فى مقابل العلوم الوضعية من ناحية ، وفى مقابل الحركة الاجتماعية السياسية من الناحية الأخرى • فالفلسفة عند ماركس هى محصلة متكاملة ، وهى السلاح الروحى للحركة التحررية الكبرى التى تؤدى الى القضاء على اضطهاد واستغلال الانسان للانسان •

على انه من نافلة القول أن القضايا العلمية لا يمكن أن تفهم الا عن طريق شرط نظرية أساسية محددة • فلو افترضنا - على سبيل المثال - أن الفلسفة ، من حيث المبدأ ، لا يمكن أن تصبح علمية ، وأنها تتنكر للموضوعية عندماتعارض الاستغلال والظلم الاجتماعى ، ولو افترضنا أن العملية التاريخية لا تصلح ، بوجه عام ، موضوعا للبحث النظرى - فمن الطبيعى فى مثل هذه الحالة ، أن يصبح فهم الماركسية أمرا مستحيلا • الا أنه من الطبيعى أيضا أن يثور السؤال التالى : الا تعد مثل تلك الشروط النظرية الأساسية - فى حد ذاتها - معادية للمعرفة والفهم ؟!

لقد كتب لينين أن ماركس قد أجاب على الأسئلة التى اثارها اسلافه البارزون . واليوم يتعين على الفلاسفة وعلماء الاجتماع غير الماركسيين أن يجيبوا على الاسئلة التى أثارها ماركس • الا أنهم عادة ما يجيبون على تلك الأسئلة برفض النظرية الماركسية ، والقول بأن هذه الاسئلة هى قضايا زائفة أو بتأكيد انها قد أجيبت بالفعل باستقلال عن الماركسية ، بل ورغما عنها • ومع ذلك ، فالاسئلة التى أثارها ماركس وانجلز ولينين ، وكذلك الأسئلة التى يثيرها عصرنا باطراد ، هى أسئلة لا يمكن التهرب منها • وفى هذا ما يثبت ، فى تصورى ، أن الماركسية هى نظرة العصر العلمية للعالم •

قاموس المصطلحات الهيجلية

اعداد : امام عبد الفتاح امام

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغى ان تكون واضحة للناس جميعا ـ عكس شلنج ـ ويعارض الفكرة القديمة التى تقول انها علم مضنون به على غير أهله ـ فان مؤلفاته قد اتسمت بالجفاف الشديد ، والتنظيم المحكم الدقيق ، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة فى كثير من الاحيان ، مما جعلها من أعقد ماانتجه الفكر البشرى .

والطريف أنه كان يرجع جانبا ـ على الاقل ـ من هذا الغموض الى الناس انفسهم ، فهم ـ من ناحية ـ يلتصقون التصاقا شديدا بالاشياء المحسوسة ، مع أن الفلسفة هى الارتفاع من المحسوس الى المعقول . وهم ـ من ناحية أخرى ـ يريدون فهمها دون بذل أى جهد حقيقى متعللين بحجة واهية وهى أنهم يملكون عقولا قادرة على فهمها ، مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة ، وهذه المفاتيح فى حالة الفلسفة هى المصطلحات الفنية الخاصة التى تحتاج الى دربة ودراية . يقول : ((ان الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد فى فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الاحذية ، فلابد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك فى يديك القدرات الخاصة ، وفى قدميك المقاس الخاص ..)) !

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة يرجع الى أسباب أخرى غير تلك ذكرها فليسوفنا ، منهـا ـ مثـلا ـ أن هيجل كانت تعوزه فى الحقيقة حـلاوة الاسلوب فاسلوبه ـ حتى فى نظر الالمان أنفسهم على جانب كبير من الجفاف والتعقيد وهو يرجع كما يقول بعض الباحثين الى تأثره الشديد باللغة اللاتينية ومافيها من جمل مطولة) ، ومنها ميله الشديد الواضح الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالالفاظ ، وهى اشتقاقات كان يعتمد عليها فى كثير من الاحيان لشرح فكرته وتبريرها ، ومنها انه بدل فى المصطلحات القديمة وأعاد تشكيلها من جـديد وأعطاها معان خاصة دون أن يهتم كثيرا بشرح هذه المصطلحات ، ومنها أخيرا توقه الشديد الى أن تكون له مصطلحات خاصة به فلجأ الى نحت مصطلحات جديدة .. الخ . ويلخص ((ج . رويس)) هذه الاسباب ـ فى المقال القيم الذى كتبه عن المصطلحات الهيجلية ـ فيقول : ((يحتل هيجل مكانا مرموقا بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لانفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقـد اختار هيجل مصطلحاته فى الاعم الاغلب بدقة بالغة حتى تتلاءم مع أفكاره الاساسية ، وهى مصطلحات جديدة فى أغلبها ، وحتى اذا ماوجدنا بينها مصطلحات شائعة فلابد أن نعرف أنه بدل فى معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة فى الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصا فى هذه الفلسفة ..)) ((قارن قاموس بولدوين ـ ص ٤٥٤) .

الاشتقاقات اللغوية .. والاستخدامات المألوفة

كثيرا مايشير هيجل الى الاشتقاقات اللغوية تأييدا للفكرة التى يسوقها ، فهو مثلا حين يتحدث عن العلاقة بين الماهية Wesen والوجود Sein يشير الى سم المفعول من هـذا الفعل الاخير وهو Gewesen مدللا بذلك على أن الوجود فى الماهية يصبح فى حكم الزمان الماضى أى ماقد كان . ((قارن الموسوعة فقرة ١١٢) . كما يشير الى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen فى الحياة اليومية المألوفة ويلاحظ أنها تعنى عملية تجميع او تركيب فهى تستخدم فى الحديث عن أشياء لاتؤخذ فرادى أى فى مباشرتها (كما أن الماهية لاتصل اليها مباشرة وانما من خلال الوجود) وانما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة ، وكلمة Post-wesen ومعناها البريد .. الخ . ثم يضيف ((وهذا الاستخدام

الشائع للكلمة في الحياة المألوفة لايختلف كثيرا عن المعنى الذى نقصده ..» ! (موسوعة فقرة ١١٢ ـ وقارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل حاشية ص ٢٠٥ .

كما يشير هيجل كذلك الى الارتباط اللغوى بين كلمة الشيء Ding وكلمة الفكر Denken (ونفس هذا الارتباط موجود أيضا في اللغة الانجليزية من كلمتى think كما يشير الى كلمة الحكم الالمانية urteil ، وهى كلمة مكونة من مقطعين ur بمعنى الاصلى او الاصل و Teil بمعنى قسم أو جزء ومنه الفعل يقسم أو يفصل ـ وبذلك يكون معنى الحكم ـ في رأيه ـ هو الانقسام الاصيل للفكرة و «.. هو الانقسام الذى يظهر واضحا في الحكم ، والذى يعبر عنه صراحة الحكم نفسه » على حد تعبيره .

فروق دقيقة بين المصطلحات ..

هناك مصدر آخر لغموض المصطلحات الهيجلية هو أنك تجد مصطلحات كثيرة متشابكة استخدمت لتؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الافكار فهو مثلا يحفر تحت فكرة الوجود ليستخلص منها معـــان كثيرة ، ثم يضع لكل منها مصطلحا خاصا ، خذ مثلا المصطلحات الآتية ، وهى كلها تدل على الوجود بمعنى أو بآخر : Dasein --- fürsichsein --- ansichsein --- Anderssein --- sein --- Existenz

--- Dasein überhaupt --- Dasein als solches --- wirklichkeit...

تسعة مصطلحات يمكن ـ على الاقـــل ـ أن نذكرها تحت فكرة الوجود ، (وهى تترجم على النحو التـــالى : الوجود ـ الوجود للآخر ـ الوجود في ذاته ـ الوجود للذات ـ الوجود المتعين ـ الوجود المتعين بما هو كذلك ـ الوجود المتعين بصفة عامة ـ الوجود الفعلى ـ الوجود بالفعل ..)!

كما انك لاتستطيع أن تقول ان هناك مصطلحات خاصة بالوجود ، ومصطلحات أخرى خاصة بالمعرفة ، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات يغلب عليها التعبير عن الوجود (أو الواقع ، أو الموضوع) أكثر من التعبير عن المعرفة (أو الذات) مثل ((الوجود)) والوجود المتعين ، والشيء ، والقوة ومظهر تحققها ، والخواص ، والشيئية .. الخ ـ ومصطلحات أخرى تعبر صراحة عن عملية المعرفة مثل : الحكم ، القياس .. الخ . فان علينا أن نلاحظ أن جميع المصطلحات عنده ـ كما يقول رويس ـ تستخدم هنا وهناك طوال المذهب بالمعنيين معا الذاتى والموضوعى . مثلا كلمة الفكر تجد انها توحى لذهن القارىء في الحال بعمليات التفكير الذاتية ، مع أن هيجل يؤكد مرارا معناها الموضوعى . وعلى هذا النحو نجده يتحدث عن الحكم والقياس على أنهما عمليات موضوعية توجد في الطبيعة والتاريخ. وكثيرا مايستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات التمييز والانقسام بصـــفة عامة ، وكـذلك كثيرا مايستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات اعادة التكوين أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة .وهذا الاستخدام لمصطلحات هيجل في الوقت الذى له مايبرره في ذهن المؤلف ـ نراه يمثل احدى العقبات الرئيسية أمام القارىء الذى يطالع هيجل لاول مرة .

مصطلحات خاصة ..

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصفة عامة ، فان هناك عددا من المصطلحات الخاصة تتميز بهذه الصعوبة حتى اختلفت ترجمته في كل لغة باختلاف المترجمين . فكلمة Geist الالمانية تترجم بالروح أحيانا ، وبالعقل احيانا أخرى وهى تشمل المعنين معا لكنك لن تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة طوال مؤلفات هيجل كلها . لكنك ستجدها في سياق يصعب فهمها اذا ماترجمت بالعقل وفي سياق آخر تجد أنه لابد أن تترجم على هذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه . وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكنك تصادفها في الترجمتين الانجليزية والفرنسية ، خـذ مثـــلا كلمـة

Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا حسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الالمانى بجوار الترجمة .

والضجة التى اثيرت حول عبارة هيجل المشهورة : «كل موجود بالفعل عقلى .. الخ» انما ترجع فى النهاية الى أحد المصطلحات الهيجلية وهو .. wirklichkeit الذى يترجم أحيانا بالواقعى وأحيانا أخرى بالموجود بالفعل ـ وهو بصفة عامة يعارض ماهو بالقوة ـ وبالتالى فانالموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى لكنه الموجود الذى يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا : فالشاعر الركيك ، والجسم المريض ، والدولة الفاسدة .. الخ هى كلها موجودات لكنها ليست werklich بالمعنى الهيجلى لانها لم تحقق فكرتها العقلية . وبهذا المعنى يزول اللبس الذى يرتبط عادة بعبارة هيجل .

مصادر المصطلحات الهيجلية ..

أما عن مصادر المصطلح الهيجلى فيمكن أن نقول انها ترتد ـ بصفة عامة ـ الى مايلى :

١ ـ نسبة كبيرة من هذه المصطلحات أرسطية أو مدرسية الاصل ، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكانتى لها .

٢ ـ جانب من هذه المصطلحات يرجع الى كانت نفسه .

٣ ـ قسم مستقل تماما وهو يعتمد على الاشتقاقات من اللغة الالمانية .

ويضيف «كاوفمان» فى كتابه عن هيجل (ص ٥١ ـ ٥٢) مصدرا آخر هو الشاعر الالمانى شلر (فقد امتد أثر شلر الى مصطلحات هيجل نفسها ، اذ أننا نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات ألمانية مثل «الوجود خارج ذاته» والدخول الى الذات أو الذهاب الى الذات) .. الخ ولقد كانت تلك محاولات أولى سبقت وضع هيجل لمصطلحاته الفلسفية مثل «فى ذاته» و «لذاته» ـ كما أن شلر قد ذكر أيضا المصطلح الالمانى المعروف aufheben (يرفع) والكلمة شائعة بالطبع وهى تعنى ينفى ويحتفظ وهيجل يستخدمها بالمعنين معا» . بل ان «كاوفمان» يرى «أن هيجل كان يفترض فى قرائه العلم ببعض هذه المصطلحات مقدما ، ربما من قراءة شلر وكانت ، حتى وان لم يدرسون فشته أو شلنج ومن هنا فانه لم يرهق نفسه كثيرا فى تحديد معناها حين قدمها لاول مرة .

أود أخيرا أن أحذر القارىء من خطأين شائعين : اولهما هو محاولة قراءة هيجل عن طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية ، والقارىء فى هذه الحالة سوف يجد الطريق مغلق تماما ولن يصل الى نتيجة تذكر ، فهيجل كما ذكرنا يغير فى معانى المصطلحات الفلسفية الشائعة ويكفى أن نذكر مثلا واحدا على ذلك : فكلمة «التجريد» عند هيجل لاتعنى ـ كما هو الحال عادة ـ الفكر الذى يبعد عن المعطيات الحسية ، لكنها تعنى الفكرة وقد عزلت من سياقها ، فالفصل والتحليل هو فى رأيه عملية تجريد ، وبهذا المعنى يكون العالم (الذى يحلل الاشياء ويفصلها) كذلك رجل الشارع من أنصار الفكر المجرد !

أما الخطأ الثانى فهو محاولة فهم فلسفة هيجل عن طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الاصلى . فهاهنا سوف يجد القارىء نفسه وقد بعد تماما عن المضمون الهيجلى الحى لهذه المصطلحات . ففى مؤلفات الشباب ـ مثلا ـ تعنى هذه المصطلحات أفكارا أخرى غير ماتعنيه فى المذهب النهائى بل قد تعارضها عاما ! المطلق فى المنطق وان كان هو نفسه فى فلسفة الدين الا أنه يتخذمضمونا جديدا أكثر عينية وبالتالى أكثر حقيقة .. وهكذا فى بقية المذهب .

بقى ان اقول اننى لا استطيع ان ازعم أن ترجمتى للمصطلحات الهيجلية ترجمة نهائية ، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة ـ كما وصفها هيجل ـ الى اللغة العربية أرجو ان تسهم فى الوصول الى ترجمات مستقرة لافكار هذا الفيلسوف العظيم .



المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Absicht	intention	**نية – قصد** – ويشمل جميع النتائج التى ترتبط ارتباطا ضروريا بفعل من الأفعال (وهـــو يؤلف القسم الثانى من الأخلاق الذاتية في فلســـــفة الحق) ٠
Absolute	Absolute	**المطلق** – وهو يرادف الروح والعقل الخالص – وهو يفضى نفسه فى تاريخ العالم – والمقـولات التى تمثل المذاهب الفلسفية ليست الا تعريفات ذاتية للمطلق (التعريف الأول : المطلق هـــو الوجود وهو يمثل مذهب الايليين) ٠ وهو أيضا مجموع الخبرة البشرية ٠
Absolute Methode	Absolute Method	**المنهج المطلق** – وهو المنهج الفلسفى وهو أيضـا المنهج الجدلى – وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته ٠ وهـــو مركب المنهج التحليلى (الاســـتقرائى) والمنهج التأليـــفي (الاستنباطى) وهما منهجان نسبيان ولهـــذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة ٠
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	**اللامتناهى الفاسد أو الزائف** – وهو يعتمد على السير فى خط مستقيم ، ولهذا يسمى باللامتناهى ذى الاتجاه الواحد ويتكون عن طريق رفع الحـد باستمرار ٠ وأوضح مثل له هو المكان فأى نقطة فيه تعتبر حدا ٠ لكن بمجرد انتقالنا الى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حدا جديدا وهكذا الى مالا نهاية ٠ أما اللامتناهى الحقيقى فهو مـركب المتناهى واللا متناهى ٠
Aesthetik	Aesthetics	**علم الجمال أو فلسفة الفن** – القســم الأول من الروح المطلق ٠
Allegemeine	Universal	**الكلى** – أحد العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك والعاملان الآخران هما الجزئى والفردى ، وهى ثلاث عـوامل أو لحظات فى فكرة واحدة ٠

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Analytish Methode	Analytical Method	**المنهج التحليلى** – وهو المنهج الاستقرائى الذى تأخذ به العلوم التجريبية وهو يتضمن نقيضتين **الأولى** : أنه لا يهتم بالارتباط الضرورى بين القانون وجزئياته **والثانية** أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها .
Anderssein	Otherness Being for other	**الآخرية** – الوجود للآخر – الشيء فى جوانبه السلبية أو الوجود الذى له علاقة بأشياء أخرى أو ينفى أشياء أخرى وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود فى ذاته . (وقد لعبت هاتان المقولتان دورا بارزا في فلسفة سارتر فيما بعد) .
An sich	In itself	**فى ذاته أو بذاته** ، ضمنا – وكل شىء يكون فى « ذاته » فى بداية تطوره ثم يظهر الى العلن الصريح – وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو .
Anschauung	Intuition	**الحدس أو العيان المباشر** – طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشباه المثاليين فى المعرفة – وهو يطلق كذلك على اليقين الحسى بوصفه حدسا مباشرا لموضوعات المعرفة الحسية .
Ansichsein	Being in itself	**الوجود فى ذاته ، أو الوجود بالذات** (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر) .
Aufheben	Transcend, Cancel	**يرفع – يجاوز** – مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعا ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة . وهو يعنى (ا) – يلغى أو ينفى (ب) – يحفظ ويبقى وهو يستخدمه بالمعنيين معا . فالحد الأول فى كل ثلاث يلغيه النقيض (كما هى الحال مثلا حين تلغى مقولة العدم مقولة الوجود) لكن الحد الثالث يحتفظ بالاثنين معا : فالصيرورة هى اتحاد الوجود والعدم .
Auffassen	Apprehension	**ادراك مباشر خاص باليقين الحسى** ، وهو أدنى مرتبة من مراتب الادراك حيث يخلو من كل تصور .
Begehren	Desire	**رغبة – شهوة** – (القسم الأول من الوعى الذاتى فى ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعى الذاتى حين يحاول الغاء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح جزءا من الذات . فالرغبة فى الطعام والتهامه تعنى الغاء وجوده المستقل فى العالم وجعله جزءا من الذات ، ويرى هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية .
Begriff	Notion, Concept	**الفكرة الشاملة** (وتترجم أحيانا بالفكرة فقط ، وأحيانا بالتصور) وهيجل يستخدمها فى مؤلفات الشباب ليعني بها الفكر المجرد ، أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة العينية (أى

المصطلح الالمانى	الترجمة الآنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		التى تشمل فى جوفها مقولات أخرى) ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هى أول فكرة شاملة ـ والفكرة الشاملة للشىء بصفة عامة هى طبيعته العقلية الحقيقية .
Besitzergreifung	Act of Seizure	**وضع اليد ـ فعل الحيازة ـ** اللحظة الأولى من لحظات الملكية الثلاث (الحيازة ـ والاستخدام ـ والاغتراب) وهى التى تمكننى من أن أقول ان هذا الشىء ملكى وليس ملك الآخرين لأننى قد وضعت يدى عليه .
Bestimmung	Determination	**التعين** (وكل تعين سلب كما قال اسبينوزا)وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة وهو تحديد صفات ايجابية للشىء وحذف صفات أخرى .
Besonder	Particular	**الجزئى** (مقولة) العامل الثانى من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة .
Bewusstsein	Consciousness	**الوعى** ـ يدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثانى من الروح الذاتى (الانتروبولوجيا ـ الظاهريات ـ علم النفس) ـ وينقسم الوعى ثلاثة مراحل هى (١) الوعى المباشر (ويشمل الاحساس والادراك الحسى والفهم) (٢) ـ الوعى الذاتى (ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعى الذاتى المعرفى والوعى الذاتى الكلى) (٣) ـ العقل .
Beziehung auf sich	Self-relation	**العلاقة الذاتية أو الانتساب الى الذات** ـ وهى دائما « علاقة سلبية » .
Bürger	Burgher	**مواطن فى مدينة** (فى مقابل المواطن فى الدولة) ـ ينصب اهتمامه على المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدنى ، فى حين أن المواطن فى الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عنها الدولة .
Bürgerliche Gesellschaft	Civil Society	**المجتمع المدنى ـ** المرحلة الثانية من مراحل الاخلاق الاجتماعية الثلاث (الاسرة ـ المجتمع المدنى ـ الدولة) ـ فهو الجانب التجريدى من الدولة ، الذى ينظر فيه الى المجتمع على أنه مجموعة من الاشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له . وجميع النظريات التى ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الاقتصادية .. الخ تعبر عن وجهة نظر المجتمع المدنى .
Chemismus	Chemism	**الكيمائية** (مقولة) وجهة النظر التى تعبر عن الطبقة الداخلية للموضوعات وميل كل منها الى الاخرى فى مقابل الآلية .
Citoyen	Citizen	**مواطن فى الدولة** (فى مقابل المواطن فى المدينة أو المجتمع المدنى) .
Dasein	Determinate Being	**الموجود المتعين** ـ الوجود هنا أو هناك

المصطلح الالمانى	الترجمة الآنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		هنا أو هناك وهو يتضمن السلب فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر .
Denken	Thinking	**التفكير** ـ وقد يكون مجردا كتفكير الفهم أو عينيا كتفكير العقل ـ وهو يرتبط باللغة فهى مستودع التفكير . وهو يشير الى الارتباط اللغوى بين الشيء والفكر فجوهر الاشياء هو الفكر .
Denkbestim-mungen	Determinations of thought	**تحديدات الفكر أو المقولات** ـ والمقولات عند هيجل كليات عقلية خالصة تحمل على جميع الموجودات ، وهى موضوعية كما أنها تعبر عن الماهية للأشياء ، فهى على حد تعبير هيجل «قلب الأشياء ومركزها » .
Dialektik	Dialectic	**الجدل** ـ للجدل معنيان عند هيجل . معنى ضيق وهو يرادف السلب أو الحد الثانى فى كل مثلث ومعنى واسع وهو يطلق على سلسلة المثلثات التى يتألف منها العقل الخالص .
Dies irae	Day of judgement	**يوم الغضب الأبدى ـ يوم الدينونة** ـ انتصار الدولة فى الحرب هو ادانة للمبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة ، انه ادانة من الله ، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الادانات موجهة ضد كل ما هو متناه ، وحيد الجانب وناقص ولن يفلت من حكمه شيء على ظهر الارض .
Diese	This	**هذا** ـ والمقصود بها فى ظاهريات الروح الاشارة الى الشيء فى حالتى وجوده في الزمان والمكان أعنى « هنا » و « الآن » ـ وهى أبسط مرحلة من الادراك وأكثرها عمومية وتجريدا .
Ding	Thing	**الشيء** (مقولة) ـ وهو يتألف من عاملين هما : الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر أعنى كما هو فى ذاته ، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى .
Ding an sich	Thing in itself	**الشيء فى ذاته** ـ ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشيء أعنى عامل الانعكاس فى الذات ومن هذا التركيز ظهرت هذه الفكرة الاساسية فى فلسفة كانت .
Dingheit	Thingness	**الشيئية** ـ الكل الخالص أو الوسط الذى يجمع خواص الشيء ويحفظها ويطرد فى نفس الوقت الخواص الأخرى .
Einbildungskraft	Imagination	**الخيال أو التخيل** ـ أو تكوين التصويرات الجزئية التى تصبح دلالات ورموزا وهى فى تطورها الكامل تصبح لغة . وهى اللحظة الثانية التى يتكون منها التمثل (مرحلة في علم النفس الهيجلى) الذى ينقسم الى أ ـ الاسترجاع ب ـ التخيل جـ ـ الذاكرة .

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Einheit	Unity	**وحدة ــ اتحاد**
Einzeln	Individual	**الفردي** (مقولة) العامل الثالث من عوامل الفكرة الشاملة (الفردى ــ الجزئى ــ الكلى) وكل موجود يتألف من هذه العوامل الثلاثة : فهو فرد لكنه جزء من كل . (وهى من المقولات الهامة فى الماركسية) .
Endliche	The Finite	**المتناهي** ــ والمتناهى يلغى نفسه باستمرار « ولا يأتى ذلك من الخارج بل ان طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى الغائه « كما يقول هيجل فى الموسوعة فقرة ٨١ اضافة .
Entfrenmdung Entaüsserung	Alienation Externalization	**الاغتراب** ــ الاستلاب ــ التخارج ــ الانسلاخ (وهو مصطلح يصعب ترجمته) وهو يعنى به تحول الشىء الى شىء آخر غير نفسه ــ وفى فلسفة الحق يعنى نقل الملكية الى الغير ، وهو اللحظة الثالثة من لحظات الملكية الثلاث (فعل الحيازة ــ استخدام الشىء ــ الاغتراب أو نقل الملكية الى الغير) .
Erfahrung	Experience	**التجربة ــ الخبرة**
Erinnerung	Recollection	**الاسترجاع** ــ اللحظة الاولى فى التمثل ــ وهو يعنى الاستعادة الذهنية لصورة شىء ما .
Erkennen	Cognition	**معرفة** (مقولة) ــ وهى تكون فى بدايتها معرفة متناهية فحسب أو هى معرفة الفهم وهى هنا تقابل الارادة تجمعها الفكرة المطلقة ، فهى وحدة الجانب النظرى والجانب العملى .
Erscheinung	Appearance	**الظاهر** ــ وهو مرتبط بالماهية فما يظهر هو الماهية .
Erschaffen	Creation	**خلق العالم** .
Existenz	Existence	**الوجود الفعلى** ــ وهو الوجود المدعوم الاساس أعنى الوجود الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل بين الاشياء ، وهى مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ لأنها تتضمن فكرة العلاقات .
Familie	Family	**الأسرة** ــ المرحلة الأولى فى الأخلاق الاجتماعية (الأسرة ــ المجمع المدنى ــ الدولة)
Form und Inhalt	Form and Content.	**الشكل والمضمون** ــ الشكل هو الجانب الظاهرى من الشىء والمضمون هو الجانب الداخلى منه لكنهما يتحدان فى هوية واحدة . (مقولة هامة فى الماركسية) .
Für sich	For itself	**ما هو لذاته** ــ مصطلح شائع عند هيجل وهو يرادف العلنى أو الصريح أو ما هو بالفعل عند أرسطو .
Gedächtniss	Memory	**الذاكرة** ــ (اللحظة الثالثة من التمثل)
Gefühl	Feeling	**الوجدان أو الشعور** ــ اللحظة الاولى من لحظات

المصطلح الالمانى	الترجمة الآنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		الارادة الثلاث (الوجدان ـ الدوافع ـ السعادة)
Geist	Spirit-Mind	**الروح ـ العقل ـ** (والكلمة فى الالمانية تتضمن المعنيين معا) ومذهب هيجل كله يدرس الروح كما فى ذاتها (المنطق) ثم في خروجهــا الى الآخر (فلسفة الطبيعة) ثم فى عودتها الى ذاتها (فلسفة الروح) •
Geschichte	History	**التاريخ ـ** والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل •
Gewissen	Conscience	**ضمير ـ** وهو قانون الاخلاق الذاتية أو الفرديـة وهي لهذا تسمى أخلاق الضمير •
Gewissheit	Certitude	**اليقين ـ** (فى مقابل الحقيقة) كما هى الحــال فى اليقين الحسى •
Gleichheit und ungleichheit	Likeness and unlikeness	**المشابهة والمخالفة ـ** وهما أساس عملية المقارنـة بين الاشياء التى تعتمد عليها العلوم التجريبية اعتمادا كبيرا •
Grenze	Limit	**حد ـ** هناك لونان من الحد : الحد الكمي كأن تقول هذه القطعة منالأرض مساحتها ثلاثة أفدنة، والحد الكيفى كأن تقول انها أرض زراعية وليســت غابة ولا صحراء ، وهذا النوع الاخير يتحــد مع وجود الشيء في هوية واحدة ، ويستحيل معرفــة الشيء ما لم يكن له حد ، فالنور المطلق وكمــا يقول هيجل ظلام مطلق (موسوعة فقرة ٣٦) •
Grund	The Ground	**الأساس** (مقولة) ـ وهى مركب الهويةوالاختلاف
Gute und Schlechte	Good and Evil	**الخير والشر ـ** القسم الاخير من الأخلاق الذاتية أو الفردية أو أخلاق الضمير (فى فلســـفة الحق) •
Herrshaft und Knechtschaft	Lordship and Bondage	**السيادة والعبودية ـ** حين يحاول الوعى الذاتى تحطيم استقلال الموضوع (وهو ذات أخــرى) وجعله معتمدا عليه اعتمادا تاما يظهر نظــام الرق أو العبودية حيث نجد أن السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبــد الى مستوى « الشيء » •
Idealismus	Idealism	**المثالية ـ** وكل فلســـفة عند هيجل مثـالية بالضرورة •
Idee	Idea	**الفكرة ـ** الفكرة الشاملة مع مضمونها أو مدركة بطريقة عينية هي الفكرة •
Identität	Identity	**الهوية ـ** والهوية عند هيجل لا تنفصـــل عن الاختلاف أما الهوية الصورية المجردة كما توجد فى المنطق الصورى فهى هوية الفهم •
Indifferenz	Indifference	**الحيادية ـ** عدم التأثر ـ السوية •
Innere und Aeussere	internal and external	**الجوانى والبرانى ـ** أو الخارجى والداخلى وهمــا متحدان بمعنى أن ما هو داخلى لا بد أن يظهــر

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الآنجليزية	المصطلح الالمانى
فى الخارج ، والانسان فى خارجه هو نفسه فى أفعاله هو هو الانسان فى باطنه ·		
مقولة ـ (انظر تحديدات الفكر) ·	Category	Kategorie
عينى ـ ضد المجرد ، والعينى عند هيجل هو الشامل لعناصر الموضوع ·	Concrete	Konkret
الحرب ـ السلام الدائم فى نظر هيجل ليس الا حلما ولهذا فان الخلافات بين الدول يمكن أن تحل عن طريق الحرب · والحرب الضرورية هى الحرب من أجل الاخطار ، الحرب فى خدمة العقل أعنى انها معركة من أجل المبدأ والدولة المنتصرة تبرهن على ادانة المبدأ الذى تمثله الدولةالمنهزمة	War	Krieg
حياة (مقولة) ـ وهى تتألف من عنصرين هما النفس (مبدأ الوحدة) والجسم (مبدأ التعدد)	Life	Leben
المنطق ـ القسم الاول من مذهب هيجل ، وهو يدرس العقل الخالص أو ملكوت الفكر الخالص ، ومضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الازلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى ـ والمنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا (موسوعة فقرة ٢٤) ·	Logic	Logik
الرجل والمرأة ـ أو الزوج والزوجة وهما عن طريق الزواج يلغيان شخصيتهما المستقلة ويتحولان الى شخص واحد فى الاسرة ولهذا يجب تقييد الطلاق بقدر المستطاع ·	Man and Woman	Mann und Weib
القدر ـ (مقولة) ـ وهو اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وهو يعنى أيضا التناسب بينهما ، فكل شىء له قدر معين من الكم يقابله قدر معين من الكيف ومنهما معا يتكون الموجود · (وهذه المقولة من المقولات الهامة فى الفلسفة الماركسية) ·	Measure	Mass
الآلية ـ وجهة النظر التى تنظر الى الاشياء على أنها لا يؤثر بعضها فى بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ، وانما يتجمع بعضها جانب بعض بطريقة خارجة فحسب (فى مقابل الكيمائية ـ أنظر هذه المقولة فيما سبق) ·	Mechanism	Metaphysics
الميتافيزيقا ـ يحرص هيجل على ابراز أهمية الميتافيزيقا ويرى أن الشعب الذىفقد ميتافيزيقاه هو أشبه ما يكون بالمعبد الذى فقد قدسأقداسه رغم كل ما فيه من زينات ·	Mechanismus	Metaphysik
الامكان ـ (مقولة) ترتبط بالواقع ، فالامكان هو شىء لم يتحقق بعد ، والواقع هو امكان قد تحقق ·	Possibility	Möglichkeit
الملك أو الحاكم ـ لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائف الدولة وتلتقى	Monarch	Monarch

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		عنده جميع ألوان النشاط ، ويضع النقط فوق الحروف كما يقول هيجل .
Monarchie	Monarchy	**الملكية** ـ والنظام الملكى هو أفضل النظم السياسية عند هيجل وبصفة خاصة الملكية الدستورية .
Moralität	Morality	**الأخلاق الفردية أو الذاتية** أو أخلاق الضمير القسم الثانى من الروح الموضوعى (أو فلسفة الحق) الذى ينقسم الى ثلاثة أقسام هى (١) ـ الحق المجرد أو الصورى (٢) ـ الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) ـ الأخلاق الاجتماعية .
Natur	Nature	**الطبيعة** ـ القسم الثانى من مذهب هيجل ،والروح فى الطبيعة تضيع نفسها فى تخارج ، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب » كما يقول فى الموسوعة فقرة ١٨
Neigung	Inclination	**ميل**
Negativität	Negation	**السلب** ـ يقول عنه بولدوين فى قاموسه « انه مصطلح من أصعب المصطلحات التى استخدمها هيجل ، فهو يوحى ـ فى كلمة واحدة ـ بالمذهب كله » (المجلد الأول ص ٤٥٨) وذلك لأنه الخاصية التى يتميز بها التطور كله ـ تطور الفكر وتطور الاشياء فى آن معا . وهو يرادف التوسط ،وهو همزة الوصل بين الحد الاول ، والثالث فى كل مثلث . والسلب يرتبط بالايجاب ، فكل سلب تعين .
Nichts	Nothing	**العدم** (مقولة) الحد الثانى فى أول مثلث يبدأ به المنطق (الوجود ـ العدم ـ الصيرورة) ولا تظهر حقيقة العدم الا فى اتجاه مع الوجود وهذه الوحدة هى الصيرورة .
Notwendig	Necessary	**ضرورى**
Person	Person	**شخص** ـ أول فكرة فى فلسفة الحق ، وهو الفرد الذى لا يعى العالم الخارجى فحسب لكنه يعى ذاته أيضا ومن هنا كانت له حقوق على جميع الاشياء الاخرى .
Persönlichkeit	Personality	**الشخصية** ـ الشخصية كما يقول هيجل هى أساس الحق المجرد وقاعدته هى : كن شخصا واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصا » (فلسفة الحق فقرة ٣٦) .
Pflanze	Plant	**النبات** ـ القسم الثانى من الكائنات العضوية فى فلسفة الطبيعة .
Pflicht	Duty	**الواجب** ـ والواجب هو جوهر الضمير الأخلاقى (أنظر فيما سبق الضمير ـ الأخلاق الفردية) .
Postulat	Postulate	**مسلمة** ـ مصادرة
Qualität	Quality	**الكيف** ـ يتحد الكيف مع وجود الشىء فى هوية

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		واحدة بحيث اذا تغير تغير وجوده معه .
Quantität	Quantity	**الكم** — خاصية خارجية للوجود ، بمعنى أن تغير الكم — فى حدود معينة — لا يفقد الشيء وجوده أما اذا زاد التغير الكمى فانه يؤدى الى تغير فى الكيف أعنى فى وجود الشيء (قارن القانون الاول فى الجدل الماركسى) .
Recht	Right Law	**حق — قانون — عدالة** . وهيجل يدرس تحت هذا الاسم : حقوق الفرد وواجباته والعرف والعادات والاسرة والزواج ، والاخلاق والمجتمع والدولة .
Rechtlich	Rightful	**قانوني — شرعي**
Rechtsphilosophie	Philosophy of Right	**فلسفة الحق** — القسم الثانى من فلسفة الروح ويسمى أيضا بالروح الموضوعى ، وهو يقع وسطا بين الروح الذاتي (علم الانسان — الظاهريات — علم النفس) وبين الروح المطلق (الفن — الدين — الفلسفة) .
Reflexion	Reflection	**الانعكاس والتفكير** — وهيجل يربط دائما بين التفكير والانعكاس على اعتبار أن التفكير هو معرفة الشيء لا فى مباشرته بل على أنه متوسط .
Relativität	Relativity	**النسبية** — وهى الفكرة السائدة فى القسم الثانى من المنطق .
Religion	Religion	**الدين** — القسم الثانى من الروح المطلق — والدين بصفة عامة هو تجل للمطلق ، لكن اذا كان الفن هو تجلى المطلق فى موضوع حسى ، فالدين هو تجل له فى تصوير مجازى ، أما الفلسفة فهى المطلق بوصفه فكرا خالصا .
Schluss	Syllogism	**القياس** — (القياس الكيفى — قياس الانعكاس — قياس الضرورة)
Seele	Soul	**النفس** — وهى عنصر الوحدة أو الاتحاد ، فى مقابل الجسم الذى هو عنصر التعدد ومنهما معا تتألف مقولة الحياة .
Sein	Being	**الوجود** — وهى تطلق بثلاثة معان (الدائرة الأولى من المنطق (٢) — القسم الاول من هذه الدائرة (٣) — أول مقولة فى هذا القسم . والوجود هو المقولة الاولى التى يبدأ بها المنطق وهو يمثل المباشرة والاستقلال الظاهرى .
Selbstbewusstsein	Self-consciousness	**الوعى الذاتى** — الوعى بالذات (انظر الوعى فيما سبق)
Selbstbestimmung	Self-determination	**التحديد الذاتى** — أو التعين الذاتى وتلك هى الحرية الحقيقية عند هيجل : فالشيء يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شيء آخر ، ومن هنا كان تقدم الوعى وتحديده لنفسه هو تقدم للحرية .
Sittlichkeit	Ethical life	**الحياة الاخلاقية** — أو الاخلاق الاجتماعية (القسم

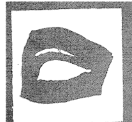
المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		الثانى من فلسفة الحق) وهو يتألف من ثلاثة مراحل هى الاسرة ـ المجتمع المدنى ـ الدولة ٠
Spekulativ	Speculative	**نظرى ـ** تطلق على الحد الثالث أو المركب فى كل مثلث والفكر النظرى يعارض الفكر المجرد ٠
Sprache	Language	**اللغة ـ** ويعلق هيجل أهمية كبيرة على اللغة فهى « وسيلة التفكير » وهى « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر » ٠
Staat	State	**الدولة ـ** والدولة عند هيجل هى أعلى تطور للروح الموضوعى ٠ وهى ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد لكنها غاية فى ذاتها ولهذا فهى قد تتطلب تضحية الفرد فى سبيل الغايات الحقيقية الكلية العاقلة للدولة ٠
Substanz	Substance	**جوهر** (مقولة) ـ وهو يرتبط ارتباطا ضروريا بأعراضه ، فالجوهر يظهر فى العرض ٠
Synthetisch Methode	Synthetic Method	**المنهج التركيبى أو التأليفى ـ** وهو المنهج الرياضى وهو منهج متناه ولهذا لا يصلح لدراسة الفلسفة (راجع المنهج المطلق) ٠
System	System	**نسق ـ** (مذهب) لا بد أن يتم عرض الحقيقة فى نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق منعزلة بعضها عن بعض ٠
Triebe	impulses	**الدوافع ـ** القسم الثانى من الارادة كما يدرسها علم النفس الهيجلى ٠
Tod	Death	**موت ـ** وهو لا ينفصل عن الحياة ، فكل حياة تحمل فى جوفها جرثومة الموت ٠
Uebergang	Transition	**انتقال ـ عبور**
Unmittelbar	Immediate	**مباشر ـ** من أكثر المصطلحات شيوعا فى المذهب وهو يرتبط بالتوسط ٠ ومصطلح المباشر يشير فى آن معا الى الحضور والخلو الظاهرى من العلاقات وهى السمة التى يبدو أنها تطبع بطابعها جميع الموضوعات فى البداية (انظر بولدوين فى قاموسه ـ المجلد الأول ص ٤٥٨) ٠
Unmittelbarkeit	Immediacy	**المباشر ـ** وهى نفس الفكرة الواردة فى المصطلح السابق ٠
Urteil	Judgement	**الحكم ـ** وهو يعنى حرفيا الانقسام الاصيل والمقصود هو انقسام الفكرة الشاملة بحيث تكون عواملها الثلاثة الانواع المختلفة من الحكم ٠ وهو ينقسم

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		أربعة أنواع هى (١) ـ الحكم الكيفى أو حكم الملازمة (٢) ـ حكم الانعكاس (٣) ـ حكم الضرورة (٤) ـ حكم الفكرة ٠
Verbrechen	Crime	**الجريمة** ـ ينقسم الخطأ الى ١ ـ الخطأ غير المتعمد ٢ ـ النصب ٣ ـ الجريمة ٠ فالجريمة هى ذروة الخطأ ، وهى سلب للحق عن طريق فاعل عاقل ٠ والمجرم بانكاره للحق ينكر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض ٠
Vernunft	Reason	**العقل** ـ العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف ولهذا فانه يأخذ بمبدأ هوية الأضداد ـ والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح والحركة الوعى ٠
Vermittlung	Mediation	**التوسط** : (راجع السلب فيما سبق)
Verstand	Understanding	**الفهم** ـ قوانين الفهم هى قوانين المنطق الصورى الهوية المجردة وقانون التناقض والثالث المرفوع ـ ويسعى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الاشياء ـ وطريقة الفهم فى التفكير هى التجريد وهو منهج الميتافيزيقيا القديمة ٠
Vorstellung	Presentation	**التمثل** ـ أو الفكرة العامة أو التصوير المجازى وهى تدل غالبا على التمثلات الحسية فى أذهان الناس ٠
Wahrnehmung	Perception	**الادراك الحسى** ـ القسم الثانى من الوعى المباشر فى ظاهريات الروح ، وهى مرحلة فى الادراك أعلى من الاحساس أو ما يسميه هيجل باليقين الحسى
Wahrheit	Truth	**الحقيقة** ـ وهى ترابط النسق كله ـ ويرى « ولاس » أن كلمة الحقيقة عن هيجل ترادف من ناحية فكرة « العينى » ومن ناحية أخرى « الفكرة الشاملة » (مقدمة لفلسفة هيجل لا سيما منطقه ص ٣٢٤) ٠
Werden	Becoming	**الصيرورة** (مقولة) المركب من الوجود والعدم وهى أول فكرة عينية وثالث تعريف للمطلق كما يعبر عنه فى الفلسفة مذهب هيراقليطس ٠
Wesen	Essence	**الماهية** ـ الماهية هى حقيقة الوجود أو هى الجانب الحقيقى الداخلى لكنها حد نسبى بمعنى أنها تعتمد فى وجودها على الظاهر لأنه يعبر عن الماهية (لاحظ أهمية هذه الفكرة فى الفلسفة الماركسية فى قولها أن **ما يظهر** من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو **ماهية** هذا النظام نفسه) ٠

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الآنجليزية	المصطلح الالمانى
الماهوى وغير الماهوى ــ حدان يرتبطان ارتباطا ضروريا ولا يوجد أحدهما بدون الآخر ، وعلى الرغم من أن الماهوى هو مصدر وجود غير الماهوى كما أن الابوة هى مصدر البنوة ، الا أنه ما لم تكن هناك بنوة انعدم وجود الابوة ، وكذلك اذا لم يكن هناك غير الماهوى (أو العرضى أو الحادث) فلا يمكن للماهية أن توجد ٠	Essential and unessential	Wesentlich und unwesentlich
التناقض ــ لا يلحق التناقض بالتفكير الذاتى فحسب لكن التجربة اليومية تعلن عن وجود عدد كبير من الاشياء والتنظيمات المتناقضة ٠ والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست الا الوجود الفعلى المباشر للتناقض ٠ والتناقض عند هيجل أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ٠	Contradiction	Widerspruch
صراع ــ نزاع	Conflict	Widerstreit
الحقيقى الواقعى أو الموجود بالفعل ــ وهو اتفاق ماهية الشىء ووجوده الفعلى وهو بذلك يعبر عن طبيعته العقلية ، ومن هنا قال هيجل « كل حقيقة واقعية عقلية ، وكل عقلى حقيقة واقعية » ، ولكن ذلك لا يعنى ان كل موجود عقلى فالموجود لايكون عقليا الا اذا اتفق وجوده مع ماهيته ٠	Actual	Wirklich
الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل ــ القسم الثالث والاخير من دائرة الماهية وهو لهذا مركب الماهية والوجود وفيه تصل الماهية الى تمامها ٠	Actuality	Wirklichkeit
علم ــ معرفة ــ وهيجل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف المعرفة ،والمعرفة الفلسفية بوجه خاص ٠ وعلى ذلك فالمنهج العلمي هو المنهج الفلسفى ، والنسق العلمى هو النسق الفلسفى ٠	Knowledge	Wissen
الرفاهية أو السعادة الأخلاقية ــ الفرد له أهدافه الخاصة التى تحقق له سعادته وذلك حق مشروع له ــ وهو جانب تدرسه الاخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير (القسم الثانى من الروح الموضوعى) ٠	Well-being	Wohl
الإرادة ــ القسم الثانى من الأقسام الثلاثة التى يدرسها علم النفس الهيجلى (المعرفة ــ الارادة ــ الروح الحر) ٠	Volition	Wollen
الزمان ــ المطلق يفضى نفسه فى الزمان فى أوجه أو مراحل مختلفة وهذا ما يشكل دور العالم ٠ أما المنطق فهو يخلو من الزمان لأنه يعرض المطلق فى ماهيته الأزلية ٠	Time	Zeit
العرضى أو الحادث ــ وهو رغم ذلك عنصر أساسى فى تكوين الماهية ٠	Contingent	Zufällig
غاية (مقولة) ٠	End	Zweck

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/١٤٠



الفكر المعاصر

العدد ٦٨ اكتوبر ١٩٧٠



مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير

د. أسامه الخولى

أنيس منصور

د. زكريا إبراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

سكرتير التحرير

جلال العشرى

المشرف الفنى

السيد عزمى

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الثامن والستون
اكتوبر ١٩٧٠

كان الكل فى واحد والواحد فى الكل ..

الدموع التى انهمرت قديما من عينى الأم الطيبة الى بحر من الأيدى الملهوفة والنفـوس المفجوعة والخناجر الصارخة ..

النعش الذى سجى فيه الأخ والأب والراعى . تحول الى راية ترفرف على الموكب وتدعوه لمواصلة الزحف على الطريق ..

الملايين التى أحاطت به ومدت الأيدى اليه ، كانت تعلم أنها تحيط بجزء غال منها وتحاول أن تلمس قطعة من روحها، وابنا خرج من أحشائها صنعته بدمها وعرقها وأمالها التى انتظرته على مر السنين ..

كانت تعرف أنها تودع المصباح الباهر الذى استمد ضوءه من شمسها ..
والنسر الشجاع الذى تربى فى وكرها ..
والنهر الثائر الذى نبع من بحرها ..

لم يكن الجثمان الملفوف فى علم الوطن الا الغشاء الفانى لروح لا تموت ، والرماد الباقى من نار لا تنطفىء .

ولم تكن مناحة يلق فيها الشعب أحزانه الأزلية ، بل موكبا يفيض بوفائه وعرفانه، ويجدد العهد على التقدم والاصرار «وتكملة المشوار» ..

من كل مكان جاءت الألوف المؤلفة من الفقراء والمساكين لتقول : هكذا أحب من يحبنى . هكذا أعطى من أعطانى ..

من الكفور البعيدة والأكواخ البائسة والأحياء المنسية أقبل الملايين من البسطاء ليقولوا للعالم : ها نحن أولاء نمزق الثوب الوحيد فى وداعه ، وندفع القرش الأخير لنشهده على حبنا له واعترافنا بجميله ..

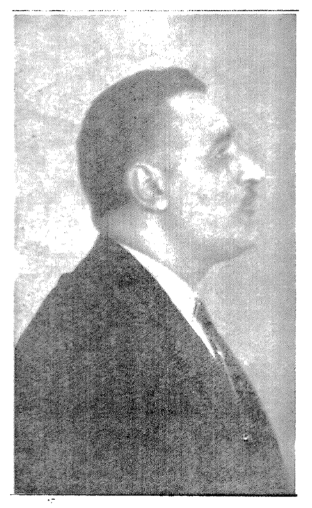
الأطفال والشباب والعجائز والمتعبون والصابرون اندفعوا للتعبير عما استقر فى ضمائرهم : هذا رجل حمل همنا وعاش من .. لم يصل الى أغلبنا شىء من خيرات الثورة التى فجرها .. لكن وصل الينا صوته فأحسسنا صدقه .. لازلنا نعانى الفقر والقهر والجهل والحرمان .. لكننا نعلم انه لم ينسنا أبدا... تعودنا من آلاف السنين على اللقمة المرة والعيشة المرة .. لكن ما أندر من أعطانا حبه واحترامه ..

لا تقولوا ان العالم انهار بعد رحيله .. فالعالم الذى أعطاه « جمال » كل هذا العطاء لا يمكن أن ينهار أو يسقط فى الوحشة والضياع ..

لا تقولوا ان نهر الأمل قد غاض بوفاته .. فالنبع الأزلى الذى تفجر منه نهره الهادر لا يزال قادرا على تفجير أنهار وأنهار ..

ولا تقولوا كان يفكر لنا .. بل اذكروا دائما كلمته الصادقة الخالدة : الشعب هو المعلم .. فهو الذى علمه بقدر ما تعلم منه .. وهو الذى يبقى والأفراد يزولون ..

اذا كان البستانى قد غاب فان البستان لايزال يشهد على جهده وتعبه ، وينتظر منا أن نتعهده بالزرع والجهد والعناء ..



واذا كان الرائد قد ودع الركب فلا بد أن يواصل الركب سيره ويتشبث بأعلامه ..

واذا كان القائد قد تركنا ونحن لانزال نعيش فى كابوس الهزيمة ، والعدو الشرس الغادر يدنس ترابنا ، فقد ترك لنا ارادة الصمود والاصرار على الانتصار ...

أذكروا أيها العاملون أنه عاش ليعمل ويعمل ويعمل ..

واذكروا أيها الفلاحون أنه سلمكم الأرض أمانة ..

وأنتم أيها العلماء والمفكرون والباحثون ..

لا تنسوا أن يكون فكركم وعلمكم من أجل الفقراء والبؤساء والحفاة والنائمين على الأرصفة وفى الأكواخ المظلمة وأصحاب النفوس والعقول التى تنتظر النور .

وأنتم يا من ستأتون بعده وتمسكون الدفة والمجداف .. وحدوا صفوفكم فالذئاب لاتستطيع أن تهاجم الصف الواحد ولا الأسرة الواحدة ..اجعلوا الحرية والعلم والاشتراكية والعدالة حقائق حية تدخل كل بيت وتغمر كل قلب ..

أحبونا وأشركونا فى تدبير مصيرنا .. فالحب هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن تخطو عليه الحرية والوحدة والعلم والاشتراكية ..

لقد رأيتم كيف نجزى الحب بأعظم منه .. وكيف نعطى المخلص فلا نضن ولا نبخل .. وهل هناك عطاء أغنى أو أكبر من حب الملايين المعدمة الوفية الصابرة ؟

اشتراكية العالم الثالث
نظرة نقدية

د. فؤاد زكريا

فى كثير من المواقف الحاسمة فى حياة الفرد يتساءل المرء ان كانت التجربة المباشرة ، التى قد تقترن بالعذاب والمعاناة ، تستحق كل ما يبذل فيها من عناء ، ويتمنى لو أتيحت له فرصة يتجنب فيها معاناة التجربة بنفسه ، ويفيد من تجارب الآخرين على نحو يؤدى به الى بلوغ الهدف المنشود مباشرة ، دون حاجة الى ممارسة كل تجربة بنفسه • ومع ذلك فانه حين يمعن الفكر سوف يتبين له ، على الأرجح ، الوجه الآخر من المشكلة ، وهو أن المعاناة والممارسة يمكن أن تكون هدفا فى ذاته ، وأن تحقيق المرء لهدفه بعد أن يمر بتجربة زاخرة غنية ، يختلف اختلافا كليا عن بلوغه هذا الهدف بأقصر الطرق ، وعن طريق الافادة من تجارب الآخرين • صحيح أن طريقه فى الحالة الأولى سيكون أبطأ وأشق ، ولكن ثراء التجربة ، وسلوكها مجراها الطبيعى ، وعمق الدروس التى يتعلمها المرء منها ، لابد أن يعوضه خير تعويض عن كل ما عاناه فى سبيل اكتساب تجربته الخاصة من مشقة •

وفى اعتقادى أن انتقال مجتمعات العالم الثالث الى الاشتراكية يثير هذه المشكلة ذاتها ، ولكن على الصعيد الاجتماعى ، لا الفردى • ففى اللحظة التى تقرر فيها هذه المجتمعات أن تأخذ بالنظام الاشتراكى ، يتعين عليها أن توجه الى أنفسها هذا السؤال الحاسم : **أيهما أجدى بالنسبة** الى مستقبل المجتمع على المدى البعيد : **أن يمر المجتمع بجميع المراحل التى تجعل الانتقال الى الاشتراكية أمرا طبيعيا ، أم أن يختصر هذه المراحل وينتقل مباشرة الى الاشتراكية ، مستعينا على هذا الانتقال بالافادة من تجارب المجتمعات الأخرى التى سبقته فى هذا المضمار ؟**

والأمر الذى لا شك فيه أن تصميم مجتمع متخلف على أن يأخذ بالنظام الاشتراكى ، يعنى أنه قد أخذ بالحل الثانى ، وقرر أن يسلك الى الاشتراكية طريقا مختصرا • والواقع أن المسألة، بالنسبة الى المجتمعات المتخلفة ، ليست مسألة اختيار بين طريق الممارسة والتجربة المباشرة وطريق الافادة من تجربة الغير ، اذ أن التخلف لا يترك لهذه المجتمعات مجالا للاختيار • **ومع ذلك فان من واجب أى مجتمع يتخذ هذا القرار أن يدرك عن وعى طبيعة التحول الذى سيطرأ عليه حين يأخذ بالنظام الاشتراكى ، والفرق بين هذا النظام حين يطبق فى مجتمع متخلف ، وبينه حين يطبق فى مجتمع صناعى متقدم ، والالتزامات التى تترتب على وجود هذا الفرق بالنسبة الى طبيعة التطبيق الاشتراكى فى البلد المتخلف •**

ان النظرة الكلاسيكية الى الاشتراكية ، كما كانت سائدة فى القرن التاسع عشر ، أعنى فى عصر التفكير النظرى ، متميزا عن عصر التطبيق والتجارب العملية المتعددة فى القرن العشرين –

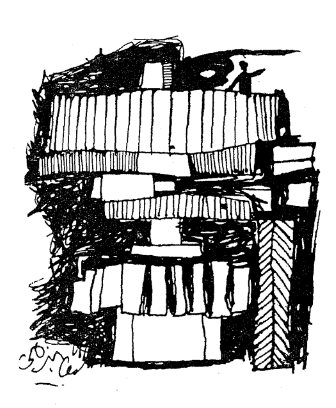
● إن الاشتراكية فى أساسها نظرة علمية إلى الأمور، وهى تقتضى انتشارًا على أوسع نطاق ممكن للتعليم، وارتفاعًا دائمًا بمستواه.

● الاشتراكية هى وسيلة البلاد المتخلفة للتحرر الوطنى الحقيقى، ولتحقيق استقلال لا تشوبه روابط ظاهرة أو خفية بالمصالح الاستعمارية القديمة

تجد غرابة، وربما استحالة، فى الانتقال من التخلف الى الاشتراكية قفزة واحدة • **ذلك لأن الاشتراكية، فى وجهها الكلاسيكى، هو رد فعل على الرأسمالية** • صحيح أن الرأسمالية تعد مرحلة ممهدة لظهور الاشتراكية، ولكنها مع كونها ممهدة لها، هى مرحلة لا غناء عنها من أجل قيام الاشتراكية، بل من أجل مجرد تصورها •

ان النموذج التقليدى للثورة الاجتماعية هو ذلك الذى تنبثق فيه الاشتراكية من قلب النظام الرأسمالى • فالاشتراكية، تبعا لهذا النموذج التقليدى، ليست بديلا عن الرأسمالية فحسب، بل هى مرحلة أعلى فى تطور اجتماعى متصل، تضم فى داخلها الصفات الايجابية للنظام الرأسمالى، وتتجاوز هذا النظام مع كونها منطوية على أفضل ما فيه • أما اشتراكية العالم الثالث فلا تتجاوز الرأسمالية، لأن كثيرا من بلاد العالم الثالث تختار الطريق الاشتراكى دون أن تكون قد مرت بمرحلة توافرت فيها أهم عناصر النظام الرأسمالى، ولا سيما وجود تصنيع متقدم وطبقة عاملة واعية بذاتها وبوضعها الاجتماعى • **ومعنى ذلك أن اشتراكية العالم الثالث ليست تجاوزا للرأسمالية، بل هى بديل عنها**، أو بعبارة أخرى، فان مجتمعات العالم الثالث تقف فى مفرق طريقين: أحدهما طريق الرأسمالية والآخر طريق الاشتراكية، وهى لا تلجأ الى الطريق الثانى بعد أن تكون قد جربت الطريق الأول وسارت فيه حتى المرحلة التى لا يعود من الممكن فيها التوفيق بين متناقضاته، بل هى تلجا اليه منذ بداية وعيها بأهمية التصنيع، وتحاول أن تضفى على تطورها، حتى فى أول مراحله، طابعا اشتراكيا •

ومن المؤكد أن الاشتراكيين لم يكونوا على خطأ، من الوجهة النظرية، عندما تصوروا الاشتراكية على أنها رد الفعل على الرأسمالية بعد أن تصل هذه الأخيرة الى قمة التناقض والتمزق الداخلى، أى عندما أكدوا أنه لا قيام للاشتراكية بدون مرحلة رأسمالية مكتملة العناصر، تسبقها وتمهد لها الطريق • ذلك لأن الاشتراكية تستطيع أن تتعلم من الرأسمالية الكثير: **ففى الرأسمالية يتحول الانتاج الى مرحلة الترشيد الدقيق، وتكتسب عادات الدقة والنظام والانضباط والافادة** الكاملة من كل الطاقات • واذا تركنا جانبا نواحى الاستغلال فى المجتمع الرأسمالى، فمن المؤكد أن هذا المجتمع يحرز تقدما لا تستطيع الاشتراكية أن تتجاهله، بل ان عليها أن تستوعبه فى داخلها استيعابا كاملا، وتعمل بعد ذلك على تجاوزه بتصفية العلاقات الانتاجية من كل آثار الاستغلال• **وبعبارة أخرى فان الصورة النموذجية للثورة الاشتراكية، فى علاقتها بالنظام الرأسمالى، هى فى صميمها صورة جدلية، لا يعمل الجديد فيها على استبعاد القديم والحلول محله، بل يمتص فى داخله ذلك القديم ويستخلص منه كل عناصره الايجابية، ثم يعمل على دفعه الى الامام فى صورة**



جديدة كل الجدة ، وفى ظل علاقات مغايرة تماما للعلاقات القديمة ٠

ولقد كان أقطاب التفكير الاشتراكى فى القرن التاسع عشر على وعى تام بهذه الحقيقة ، وتجلى ذلك الوعى واضحا فى موقفهم المزدوج من الرأسمالية : فالرأسمالية كانت فى نظرهم ، من جهة ، مرحلة **تقدمية** اذا قيست بالمراحل السابقة لها ، ومرحلة **رجعية** اذا قيست بالتطور المنتظر للمجتمع فى ظل الاشتراكية ٠ وكانت القوى الرأسمالية والبورجوازية تمثل فى نظرهم قوى الثورة والتقدم فى مرحلة الصراع بينها وبين النظام الاقطاعى ، كما كانت العقلية الرأسمالية هى التى تدفع المجتمع الى الأمام فى الفترة التى كان فيها النبلاء والاقطاعيون يحرصون على التمسك بعاداتهم وتقاليدهم وامتيازاتهم العتيقة البالية ٠ ولا تتحول الرأسمالية فى نظرهم الى عامل من عوامل التخلف الا حين يستتب لها الأمر ، وحين تصبح مقاليد الحكم فى أيدى البورجوازيين ، ويسيطرون على نظم المجتمع وقوانينه ، ويتحكمون فى الرأى العام ويوجهون أفكاره لصالحهم ، فيبذلون طاقتهم من أجل المحافظة على الأوضاع الراهنة ، والابقاء على استغلالهم للطبقات العاملة٠ ومعنى ذلك أن الرأسمالية مرحلة ضرورية فى الطريق الذى يوصل آخر الأمر الى الاشتراكية ، وأن الاشتراكية لا يمكنها أن تتحقق الا فى مجتمع مر بالتجربة الرأسمالية ، وسار فيها حتى أبعد مراحلها ، أعنى حتى المرحلة التى استنفذت فيها الرأسمالية ، من حيث هى نظام متقدم ، أغراضها، وأحالتها متناقضاتها الصارخة الى نظام رجعى لابد من تجاوزه ٠

على أن تجربة العالم الثالث قد أثبتت أن هذا النمط الكلاسيكى للتحول الى الاشتراكية ليس هو النمط الوحيد ، وأن الاشتراكية يمكن أن تظهر ، لا بوصفها رد فعل على الرأسمالية ، بل بوصفها بديلا عنها فى مجتمعات لم تعرف النظم الرأسمالية بمعناها الدقيق ، أعنى فى بلاد متخلفة لم تمر الا بالمراحل الأولى للتصنيع ، ولم تتحدد فيها العلاقات بين أصحاب العمل والطبقة العاملة وفقا للنماذج الرأسمالية المألوفة ٠ بل اننا لو أخذنا فى اعتبارنا ذلك التخلف الذى كانت تتسم به المجتمعات التى ظهرت فيها الثورات الاشتراكية الكبرى فى القرن العشرين ، وعلى رأسها روسيا القيصرية والصين ، لأمكننا القول ان جميع التجارب الفعلية للتحول الى الاشتراكية لم تكن منتمية الى النمط الكلاسيكى انتماء كاملا ٠ والاستثناء الوحيد من هذا الحكم هو حالة تشيكوسلوفاكيا ، ومع ذلك فان هذا الاستثناء يؤيد ويثبت القاعدة التى تقول ان التحقق الفعلى

للتحول الى الاشتراكية لم يحدث بنجاح الا فى بلاد لم تمر بالمرحلة الرأسمالية فى صورتها المتقدمة : اذ أن الكثيرون يعزون المتاعب التى واجهتها التجربة الاشتراكية فى تشيكوسلوفاكيا الىهذه الحقيقة بالذات،أعنىالى أن تشيكوسلوفاكيا هى البلد الوحيد الذى بدأت فيه الاشتراكية على قاعدة رأسمالية قوية فى مجتمع صناعى متقدم ·

ولكن ، حتى لو كان من الصحيح أن التجارب الناجحة فى التحول الى الاشتراكية قد حدثت فى بلاد تتسم كلها بالتخلف ، ولا يمكن أن توصف بأنها بلاد صناعية بالمعنى المتقدم لهذه الكلمة ، فان هذا التخلف متفاوت فى الدرجة الى حد يسمح لنا بتمييز بلاد العالم الثالث على أساس أنها فئة قائمة بذاتها ، لأنها أولا تتسم بقدر كبير من التخلف ، ولأنها ثانيا كانت الى حد قريب خاضعة لنفوذ استعمارى ، أى أنها لم تنل استقلالها الا حديثا ــ وكما هو واضح فان هاتين الصفتين ، أعنى التخلف الشديد والخضوع طويلا للاستعمار ، مرتبطتان ارتباطا وثيقا ·

والسؤال الذى يتعين على هذه البلاد أن تطرحه بأمانة وتبحث عن اجابة صادقة عنه ، هو: **ما السمات المميزة لهذا التحول من التخلف الى الاشتراكية مباشرة ؟ وكيف يمكن تجنب المشكلات التى يثيرها هذا التحول المباشر ؟**

ان النمط الكلاسيكى للتحول الى الاشتراكية يكتسب ، كما قلنا من قبل ، مزايا كثيرة ، اذ أنه يستفيد من جميع الخبرات التى تكتسبها الرأسمالية فى مرحلة تقدمها الظافر ، بحيث يبدأ المجتمع الاشتراكى مسيرته مسلحا بتصنيع متقدم، وبأساليب انتاجية راقية ، وبقدرات ادارية وتنظيمية فعالة ، فضلا عن افادته من التقدم العلمى والتكنولوجى الكبير الذى كان ملازما للعصر الرأسمالى منذ بدايته ، ولا يزال سمة من سماته حتى اليوم · وهكذا فان الاشتراكية حين تصبح هى النظام السائد فى مجتمع كهذا ، تستطيع أن تبنى نفسها على قاعدة صلبة من التقدم الاجتماعى، تضيف اليها علاقات انسانية خالية من أى استغلال ، وبذلك يمكنها أن تطلق أعظم الطاقات الخلاقة للانسان من أجل بلوغ حياة أفضل ماديا وروحيا ·

أما المجتمع الذى ينتقل من التخلف الى الاشتراكية مباشرة فان من المتوقع ــ نظريا ــ أن تكون مشكلاته أكثر تعقيدا : ذلك لأن المهام التى يتعين على الاشتراكية تحقيقها فى مجتمع كهذا لاتنحصر فى نطاق العلاقات الانتاجية أو الانسانية، **بل ان أولى هذه المهام هى ايجاد قاعدة انتاجية متينة عن طريق التصنيع بوجه خاص، وعن طريق التقدم الاقتصادى بوجه عام · وبعبارة أخرى ،**



فان العالم الثالث حين يجرب الاشتراكية فانه يجربها بوصفها وسيلة لبلوغ التقدم الاقتصادى، وللتغلب على التخلف وتجاوزه، لابوصفها وسيلة للقضاء على الاستغلال الطبقى فى مجتمع متقدم أصلا • وبعبارة موجزة ، فان الاشتراكية يتعين عليها ، فى العالم الثالث أن تحقق هدفى التقدم والعدالة الاجتماعية ، على حين أن مهمتها — فى العالم الذى مر بالمرحله الرأسمالية — تقتصر أساسا على تحقيق هدف العدالة الاجتماعية •

مثل هذا الانتقال المباشر للمجتمع المتخلف الى الاشتراكية يثرى التجربة الاشتراكية ذاتها بعناصر ايجابية لا يمكن أن تظهر بنفس القدر من الوضوح فى المجتمعات التى تمر أولا بالمرحلة الرأسمالية المتقدمة • ولكن هذا الانتقال يتضمن فى الوقت نفسه عناصر سلبية ينبغى أن تتنبه لها المجتمعات المتخلفة اذا شاءت أن تواجه مشكلاتها بصدق وأمانة ، حتى لا تتحمل الفكرة الاشتراكية ذاتها وزر التطبيق الفاسد • ولنبدأ بالعناصر الايجابية •

● **أولا : حين ينتقل مجتمع من حالة التخلف — التى قد تكون نظاما اقطاعيا أو قبليا أو استعماريا — الى الاشتراكية مباشرة ، فان المكاسب التى يحققها هذا التحول للجماهير الشعبية تكون أوضح بكثير منها فى المجتمعات التى ننتقل من الرأسمالية المتقدمة الى الاشتراكية•** ففى هذه الحالة الاخيرة قد يؤدى تطبيق المبادىء الاشتراكية الى حرمان الطبقات العليا ، وفئات من الطبقه المتوسطه ، من امتيازاتها القديمه ، فيؤدى ذلك الى تكوين قاعدة من السخط ربما انتقلت عدواها الى بعض عناصر الطبقة العمالية ذاتها ، أعنى الى العناصر المتطلعه الى ترف الحياة ، والتى تتخذ من الطبقات الأعلى منها انموذجا تهفو الى تحقيقه • أما فى الحالة الأولى — أعنى حاله المجتمعات المتخلفة — فان القاعدة التى تنتفع من مكاسب الاشتراكية تكون أوسع بكثير ، ومن السهل أن تنضم الجماهير الغفيرة الى النظام الجديد قلبا وقالبا ، بمجرد أن تقارن بين حياتها الجديدة وحياتها السابقة • ولا ينطبق ذلك على العمال وحدهم ، بل انه ينطبق أيضا على الفلاحين ، الذين يجدون فى الاشتراكية منقذا لهم من الاستغلال البشع الذى كانوا يتعرضون له فى ظل النظم الاقطاعية •

● **ثانيا : يمكن أن يكون التخلف ذاته رصيدا يزيد من ثراء التجربة الاشتراكية فى بلاد العالم الثالث** • ذلك لأن هذه البلاد ، التى تفتقر الى التجارب السابقة فى ميدان تنظيم الانتاج الاقتصادى ، يمكن أن تكون أكثر تفتحا لأية تجربة جديدة من البلاد التى استقرت فيها تقاليد



معينة نتيجة لطول عهدها بأساليب الانتاج الراسماليه • وهنا نجد أن نفس العامل الذى ساعد بلادا معينة على المضى بخطى أسرع فى طريق التصنيع الرأسمالى ، فى أول عهد الثورة الصناعيه ، هو الذى يمكنه ان يجعل طريق العالم الثالث الى التجديد فى أساليب الانتاج أيسر • فمن المعروف أن من الاسباب الهامة لظهورالثورة الصناعيه فى انجلترا ، عدم وجود تقاليد راسخة تفرضها الطوائف الحرفية على أساليب الانتاج ، فى الوقت الذى كانت فيه بلاد كثيرة فى القارة الاوربية تتمسك بشدة بالأساليب التقليدية التى ظلت تلك الطوائف تفرضها طوال أجيال عديدة متلاحقة • كذلك فان وجود مصالح رأسمالية معينة ، مرتبطة بأساليب خاصة فى الانتاج ، يمكن أن يكون حائلا دون اتباع أساليب أخرى أو تقبل أفكار جديدة • ولكن هذه العوائق تزول كلها حين يبدأ المجتمع تجربته الاشتراكية دون أن تكبله أغلال تاريخ رأسمالى طويل •

● **ثالثا : لما كانت معظم بلاد العالم الثالث قد خرجت حديثا من قبضة الاستعمار ، فان سعيها الى التخلص من كل ارتباط بالاستعمار يجعلها أكثر حرصا على تطبيق الاشتراكية ، لأن هذا التطبيق سيزيد من وثوق ارتباطها بالمعسكر المعادى للاستعمار ، ولأن النظام الرأسمالى هو العامل الذى يرتد اليه ، فى نهاية الأمر ، كل نزوع استعمارى •** وهنا تقوم الاشتراكية بدور ثالث ، الى جانب الدورين اللذين أشرنا اليهما من قبل ، وهما تحقيق التقدم الاقتصادى والعداله الاجتماعية • **فالاشتراكية هى ، بالاضافة الى ما سبق ، وسيلة البلاد المتخلفه للتحرر الوطنى الحقيقى ، ولتحقيق استقلال لا تشوبه روابط ظاهرة أو خفية بالمصالح الاستعمارية القديمة •**

على أن **العناصر السلبية** فى تجربة التحول المباشر من التخلف الى الاشتراكية ربما كانت هى الأحق باهتمامنا وعنايتنا، اذ أن عدم مواجهتها بصراحة وأمانة يمكن أن يلقى ظلالا من الشك ، لا على التطبيق الاشتراكى فى هذه المجتمعات فحسب ، بل على الفكرة الاشتراكية ذاتها من حيث المبدأ • فاذا كانت هناك مزايا تكتسبها المجتمعات المتخلفة من انتقالها الى الاشتراكية مباشرة ، فهناك أخطار ينبغى أن تتنبه اليها هذه المجتمعات اذا شاءت ألا تولد تجربتها الاشتراكية شوهاء ، وألا تصاب بنكسة تقضى على ايمان الجماهير صاحبة المصلحة الأولى فى الاشتراكية ، بمبدأ التحول الاشتراكى ذاته •

أول هذه الأخطار ناجم عن اطار التخلف ذاته، الذى تطبق فى ظله الاشتراكية• ذلك لأن المرحلة الرأسمالية تساعد -على الرغم من كل سلبياتها-

على دفع عجلة المجتمع الى الأمام • أما المجتمع الذى لم يمر بهذه المرحلة ، فلا مفر له من أن يعانى آثار التخلف فترة طويلة ، ويكون كفاحه من أجل الاشتراكية مزدوجا : أعنى أنه كفاح يستهدف ارساء قاعدة متينة من التقدم الاقتصادى - والصناعى فى المحل الأول - كما يستهدف فى الوقت ذاته تحقيق مبادىء العدالة الاجتماعية • وحسبنا أن ننظر الى المشكلة من زاوية واحدة ، هى زاوية العلم ، لكى ندرك الصعوبات التى يثيرها بناء الاشتراكية فى مجتمع متخلف • **ذلك لأن الاشتراكية فى أساسها نظرة علمية الى الأمور ، وهى تقتضى انتشارا على أوسع نطاق ممكن للتعليم ، وارتفاعا دائما فى مستواه•** ومهما كانت النوايا طيبة ، فان التراث الطويل من التخلف العملى كفيل بأن يقف عقبة كأداء فى وجه التحول السليم الى الاشتراكية • وهكذا تعانى مجتمعات العالم الثالث فى هذا الصدد توترا خطيرا بين عاملين يؤثر كل منهما فى اتجاه مضاد للآخر: التخلف الطويل الأمد يؤدى الى ابطاء معدل النمو الاقتصادى والاجتماعى بالقياس الى المجتمعات التى تبدأ مسيرتها من نقطة متقدمة نسبيا ، ومع ذلك فهى فى حاجة ملحة الى الاسراع بمعدل تقدمها ، لأن هذا التقدم مسألة حياة أو موت بالنسبة اليها ، وهو وحده الذى يضمن لها ملاحقة ركب العالم السريع التطور • وبين الحاجة الى التطور، والعوائق الأساسية التى تبطىء من معدل هذا التطور ، تقف الدول المتخلفة حائرة ، وتقف التجربة الاشتراكية ذاتها مهددة بالمخاطر فى بلاد العالم الثالث •

ولعل أخطار التخلف العقلى والمعنوى أفدح، بالنسبة الى العالم الثالث ، من أخطار التخلف المادى والانتاجى • ذلك لأن بلاد العالم الثالث لم تتح لها فرصة اكتساب ذلك الحد الأدنى من العادات العقلية المرتبطة بالتقدم الصناعى ، كالنظرة الموضوعية والعقلانية الى الأمور • فهذه البلاد ، حين تبدأ فى خوض تجربة التحول الاشتراكى، تنتقل مباشرة منحالة عقلية ومعنوية تسيطر عليها الخرافة ، الى نظام اجتماعى يستحيل أن يطبق بنجاح الا فى مجتمع يؤمن ايمانا كاملا بقيمة العقل ، وبأهمية التفكير الموضوعى ، فى تسيير دفة الأمور •

ان العقلية الريفية ، وخاصة فى مجتمع ظل خاضعا لسيطرة الاقطاع ردحا طويلا من الزمان ، لا تستطيع أن تتخلص بسهولة من صفات وقيم تتعارض بشدة مع أى اتجاه الى التنظيم الرشيد للمجتمع ، فى ظل انتاج ذى طابع صناعى • **فالعلاقات الشخصية تظل تقوم بدور أساسى حتى فى صميم المسائل المتعلقة بالعمل والانتاج ، بحيث تختلط النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية الى الأمور حتى على المستويات العليا للتنظيم الاجتماعى •** ويتحول بطء الايقاع ، الذى تتسم به الحياة الزراعية ، الى تكاسل فى المجتمع الصناعى ، والى عدم احترام لقيمة الوقت وأهميته القصوى فى الانتاج • ويؤدى عدم وجود تراث يقدس العمل الى اشاعة عدم الاهتمام بفضائل النشاط والمثابرة ، حتى ليتساوى المنتج والخامل فى نظر المجتمع ، بل ربما ارتفعت قيمة الخامل اذا استطاع أن يوطد علاقاته الشخصية بأولى الأمر •

وعلى حين أن التقدم العلمى والعقلى الذى عرفته المجتمعات الغربية فى المرحلة الرأسمالية قد أعان هذه المجتمعات على التخلص الى حد بعيد من تأثير الأسطور والخرافة ، بحيث تستطيع أن تضمن تطورا لا تعوقه الجهالة ولا تكبله الغيبيات، سواء واصلت السير فى طريقها الرأسمالى أم تحولت منه الى الاشتراكية، فان النظم الاشتراكية التى تطبق فى مجتمعات العالم الثالث كثيرا ما تجد نفسها مضطرة الى مواجهة العقلية الأسطورية قبل أن تمضى فى طريقها خطوة واحدة • وتتخذ هذه المواجهة صورا متعددة : **فهى أحيانا تتخذ شكل تعايش سلمى بين الاشتراكية والتفكير الخرافى ،** بحيث تترك الاشتراكية هذا التفكير على ماهو عليه ، ولاتحاول التصدى له وكشف أخطاره ، آملة أن تتمكن بذلك من كسب أكبر عدد ممكن من الجماهير الى صفها • ولكن خطورة هذا المسلك تتضح فى أن **تحقيق التعايش بين نمطين ، أحدهما عقلى والآخر لا عقلى ،** من أنماط التفكير لا يمكن الا أن يكون انتهازية أو نفاقا رخيصا من جانب السلطة الحاكمة ، فضلا عن أنه يساعد على ابقاء الجماهير فى حالة تخلف معنوى لا يرجى معها أى نهوض حقيقى للمجتمع • وفى مثل هذا الجو العقلى المتناقض يستحيل أن تحقق الاشتراكية امكاناتها وتقدم الى المجتمع أفضل ما لديها ، بل ان مثل هذه الاشتراكية لابد أن تكون جوفاء مبتورة • **أما اذا اتخذت مواجهة الاشتراكية للخرافة شكل التحدى والنزاع السافر ، فان مثل هذه المواجهة الحاسمة يمكن أن تؤدى - فى حالة التخلف الاجتماعى الشديد - الى استفزاز مفرط للجماهير، يبعد بها عن طريق التعاطف مع الأيديولوجية الاشتراكية التى هى أحوج ما تكون اليها •** وهكذا تجد الاشتراكية نفسها فى مأزق ازاء

العقلية الخرافية المنتشرة فى المجتمعات المتخلفة ، ســـواء اكتفت بالتعايش معها سلميا أم شنت حربا صريحة عليها • ومثل هذا المأزق يقتضى من التنظيم الاشتراكى جهدا هائلا من أجل الارتفاع بالجماهير فوق مستوى النظرة الخرافية الى الأمور ، دون استفزاز لمشاعرها أو استعداء لها بلا مبرر •

والواقع أن من الخطأ المبـالغة فى تصـوير خطورة التعارض بين النظرة الخرافية وبين الدفاع المتحمس عن الاشتراكية • صحيح أن طرق التفكير البالية ، والانسياق الأعمى وراء الجهالات ، يمكن أن يكون عقبة لا يستهان بها فى وجه كل محاولة لتنظيم المجتمع على أسس عقلية رشيدة ، ولجعل عالم الانسان جنة أرضية • **ومع ذلك فان الحد الفاصل بين انحياز الجمـاهير الى نظام اجتمـاعى معين أو نفورها منه هو ، فى نهاية الأمر ، مايقدمه اليها هذا النظام من مكاسب** • وليس فى هـذا المعيار ما يستوجب الخجل، اذ أن النظام الاجتماعى الذى يعطى جماهيره مكاسب أكبر لا يقدم اليها رشوة ، وانما يحقق لها هدف الحياة على نحـو أفضل ولنذكر أن الرشوة على نطاق الجمـاهير العريضة مستحيلة ، فضلا عن أنها تفقد معناها حين تصـبح شاملة ومسـتمرة ، أى أنه ــ مع تحوير بسيط للكلمة المأثورة المعروفـة ــ فأنت تستطيع أن ترشو بعض الناس كل الوقت ، أو كل الناس بعض الوقت ، ولكنك لا تستطيع أن ترشو كل الناس كل الوقت • فاذا استطاع نظام اجتماعى أن يثبت للناس أنه يقدم اليهم مكاسب حقيقية لها طابع الدوام ، وأن يرفع مسـتوى حيـاتهم ماديا ومعنـويا بصورة لا يملك أحـد انكارها ، فأغلب الظن أن التفكير اللا عقلى ، مهما بلغ من تأصله فى نفوسهم ، أو القيم العتيقة ، مهما بلغ من رسوخها ، لن يستطيع أن يقف عقبة فى وجه المسيرة الاشتراكية الظافرة • **أما اذا كانت الاشـتراكية مترددة خائرة ، واذا كانت مكاسبها أمرا مشكوكا فيه على الدوام ، فعندئـذ تسـتطيع الخرافة أن تطل برأسهـا فى شماتة ، وتستطيع الجهالة أن تجد لنفسهـا ــ فى المجتمع المتخلف أصلا ــ أنصارا يتزايدون باطراد** •

على أن التخلف العقلى والمعنوى ليس هـو العقبة الوحيدة التى تحول بين جماهير المجتمعات المتخلفـة وبين السـعى المتحمس الى تحقيق الاشتراكية ، بل ان هذه الجماهير كثيرا ما تكون مفتقرة الى الوعى الاجتماعى الذى يسمح لهـا بادراك ضرورة الثورة على التخلف ، على الرغم من أن هذه الثورة هى التى يكمن فيها أملها الوحيد



فى المستقبل . ذلك لأن الطبقـة العاملة ، التى تعتمد عليها الاشتراكية التقليدية ، لاتكون فئه عريضة فى مثل هذه المجتمعات ، فضلا عن أن هـذه الطبقة لم تتح لها فرصـة اكتساب الروح الثورية العميقـة التى تغلغلت فى نفوس عمـال المجتمعات الرأسماليه بفضل تجاربهم الطويله وتراثهم البعيد الأمد . فمن الصعب أن نتوقع من طبقة عاملة قليلة العدد ، محدودة التجارب ، خرج معظم أفرادها حديثا من بيئات ريفية غـير ثـورية ، أن تحقق كل الآمال التى تعقـــدها الاشتراكية الكلاسيكية على « البروليتاريا » فى العـــالم الرأسمالى . ومن هنــا فان التجــارب الاشتراكية الناجحة فى بلاد العالم الثالث تجد لزاما عليها أن تعتمد على طبقات أخرى . **فطبقة الفلاحين** قد تمكنت من أن تكون العمود الفقرى لثورات اشتراكية متعددة فى شرق آسيا وجنوبها الشرقى ، ولكن نجاح هذه الثورات كان يقتضى تنظيما عبقريا يزيل من الفلاح رواسب التواكل والاستسلام التى خلفها فى نفسه نظام اقطاعى ظل يتحـكم فى مقدراته المعنـوية والمادية ألوف السنين . كذلك فان **الطبقة الوسطى** ، ولا سيما **القطاعات المثقفة** منها ، يجب ان يعطى لهـا دور أهم بكثير من الدور الذى يعزى اليها فى المذاهب الاشـــتراكية الكلاسيكيه ، بل ان **الطلبه** بالذات يمكنهم ان يقوموا ، فى بلاد العالم الثالث ، بدور لا يقل أهميـه عن دور البروليتاريا فى البــلاد الراسماليه العريقه . بل ان من الممكن الاهتداء الى أوجه تشابه غير قليله بين هاتين الفئتين ، من حيث ان كلا منهما تمثل الضمير الواعى لمجتمعها ، ولا ترتبط بأجهزة الحكم القائمة او تكون جزءا منها ، وليس لديها — حسب التعبير المشهور — ما تخسره الا الأغلال . واذا كانت بوادر الجهود الايجابيه للطلاب قد بدأت تظهر فى بعض بلاد أمريكا اللاتينية ، فمن المؤكد أن دورهم سيزداد ظهورا وأهمية فى مناطق أخرى من العالم الثالث فى المستقبل القريب .

وأخيرا ، فربما كان أبرز النواحى السلبية فى اشتراكية العالم الثالث هو أنها ، فى أحيان قليلة ، **اشتراكية مفروضة من أعلى ، وليست اشتراكية نابعة عن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح .** وربما بدا أن الفارق بين النوعين ليست له أهمية كبيرة ، مادامت النتيجة واحدة . ولكن الواقع أن تجربة الثورة الشعبية تتمتع بميزة كبرى ، هى أنهــا تؤدى الى صهر القيــادات — فضلا عن القواعد بطبيعـة الحال — فى تجـربة الممارسة الاشـتراكية الحقيقـة . والمشـكلة الكبرى فى الاشتراكيه التى تنبع من القمه ، لا من القاعدة ، هى أنها تعتمد على صلابه الحاكمين ، لا المحكومين . ومن الانحراف فى الطبقات الحاكمة أمر مألوف ، حيث يبدو اغراء السلطة ، والافتقار الى التقاليد الثـورية الأصيلة ، عاملا مشجعـــا على تكوين « طبقه جـديدة » ربما استخدمت الاشـــتراكيه ذاتها أداة لدعم مركزها وصرف أنظار الجماهير عن انحرافاتها . **ومن هنا كانت بلاد العالم الثالث أحوج ما تكون الى اعادة بناء نظمها الاشـــتراكية بحيث ترتكز على القــاعدة لا على القمة ، وكلما ســارعت بذلك ضمنت لاشـــتراكيتها البقـاء والازدهار .**

ان بلاد العالم الثالث أحوج ماتكون الى مواجهة نفسها مواجهة صريحة ، وخاصة اذا كانت تنادى بالاشتراكية مبدأ لحياتها . وفى هـــذه المواجهة ينبغى عليها أن تعترف دون مواربة أنها متخلفة ، لأنهـــا بالفعل كذلك ، ولن يفيدها أن تتلاعب بالألفاظ فتسمى نفسها « نامية » فى الوقت الذى يكون فيه نموها متوقفا بالمعنى الصحيح . وحين تعترف بهـــذا التخلف ، ستدرك أنه يمكن أن يكون كذلك رصـيدا لها وحافزا فى تجربتهـا الاشـــتراكية ، ولكنـــه فى الوقت ذاته يمكن أن يكون عائقا مخيفا فى وجه نجاح هذه التجربة . وحين تتضح لها المشكلات التى يثيرها تخلفهـا هذا ، والصعوبات التى تعرقل مسيرتهـــا نحو الاشتراكية ، فعندئذ ستدرك أن التغلب على هذه المشـكلات والصعوبات لن يكون بالالتجـاء الى أنصاف الحلول ، بل بمزيد من الاصرار على السير فى الطريق الاشتراكى والتمسك به . **واذا كان من الشائع أن يقال ان الاشتراكية الوحيـدة التى تصلح لبلاد العـــالم الثالث هى الاشـــتراكية « المعتدلة » ، فان حالة التخلف التى تعانيها هذه البلاد تدعونا الى التفكير مليا قبل اصـدار حكم كهذا ، اذ ان « الاعتدال » اذا كان صفة مستحبة فى أمور كثيرة ، فانه ليس بالشىء المرغوب فيـــه عنـدما يكون الأمر متعلقا بمسيرة المجتمع نحـو التقدم ونحو اللحاق بركب الحضارة العالمية .**

ان على بلاد العالم الثالث أن تحدد المجـــالات التى يكون فيها الاعتدال مستحبا ، وتلك التى لا يكون فيها مفر من الصلابة والاصرار والسعى الدائم الى الهدف المرسوم . وفى اعتقادى ان كل ما توصف من أجله هذه البلاد بأنها « متخلفة » ينبغى أن يدخل فى هذه الفئة الأخيرة .

فؤاد زكريا

علم النفس بين الطبقية والموضوعية

قدري حفني

العلم بين الطبقية والموضوعية :

يستهل عالم النفس البريطانى هانز أيزنك مقدمة كتابه الصادر عام ١٩٥٣ بعنوان « مغانم علم النفس ومغارمه » Uses and abuses of psychology بعبارة للسياسى الفرنسى الشهير كليمنصو مؤداها أن البت فى قضية الحرب أخطر من أن يترك للجنرالات وحدهم . ويعقب أيزنك على تلك العبارة قائلا أنه فى السنوات الأخيرة قد تعاظم الاحساس بأن البت فى قضايا العلم أيضا أخطر من أن يترك للعلماء وحدهم .

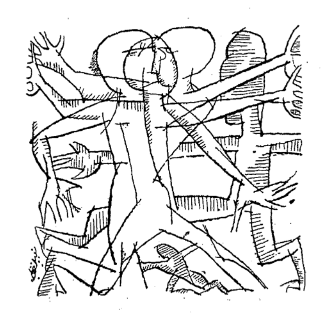
والحقيقة – فيما نرى – أن قضايا العلم لم تعرف ، ولم يكن ممكنا لها أن تعرف انفصاما عن قضايا المجتمع وبالتالى فان البت فيها سواء فى عصرنا هذا أو فى عصور خلت لم يكن مطلقا بالأمر الخالص العلماء وحدهم القاصر عليهم دون سواهم . وكما أن ذلك لا يعنى اهدارا لقضية التخصص العلمى من الناحية العملية ، فانه لا يعنى كذلك باى حال أن العلم كان ملتزما دائما وفى كل عصر ومكان بقضية تقدم المجتمع .

ان ما نعنيه بالدقة هو أن المجتمع بما يعتمل فيه من تناقضات وصراعات تتغير بتغير مراحل التطور الاجتماعى ، كان دائما وما زال يسم بميسمة طبيعة العلم بل ويكاد يحدد مساره كذلك . فالعلم نتاج من نتاجات المجتمع ، وبالتالى فليس ثمة مجال للتساؤل عن تاريخ ارتباط العلم بالمجتمع ولا عما اذا كان واجبا اقامة مثل ذلك الارتباط وتدعيمه أم فصمه والوقوف فى وجهه. ليس ممكنا – فيما نرى – أن نتصور مجرد تصور أن مجتمعا انسانيا قام فى أى من مراحل التاريخ الحديث أو القديم خلوا من قدر يزيد أو يقل من الانجاز العلمى . وليس فى استطاعتنا كذلك أن نتصور انجازا علميا وجده المجتمع الانسانى هكذا دون أن يصنعه . ويستحيل علينا فضلا عن ذلك كله أن نتصور علما يمضى متخذا مساره الى الأمام أو حتى متراجعا الى الخلف دون أن يتأثر ذلك المسار بظروف الصراع الاجتماعى الدائر أبدا فى المجتمع الانسانى . **بل اننا لو أعملنا الفكر فى عملية تطور المجتمع** الانسانى من مرحلة الى أخرى وجدنا أن القوانين التى تحكم تلك العملية قد وسع تأثيرها كل ما فى المجتمع من ظواهر ومنها العلم وكل من فيه من بشر ومنهم العلماء ، وان كان قدر ذلك التأثير يتفاوت من ظاهرة الى أخرى ، ومن انسان الى آخر .

وقد يواجهنا هنا تساؤل حاسم . أليس ثمة حقائق « موضوعية » « ثابتة » فى العلم ؟ صحيح أن المجتمعات الانسانية تتغير ، وأننا لا نستطيع تصور مجتمع انسانى لا يتغير ، ولكن ترى هل علينا اذن أن نسلم بأن الحقائق « الموضوعية » التي يوصل اليها العلم تتغير

بنفس القدر ؟ هل توصل العلماء فى مرحلة معينة من التطور الاجتماعى الى حقيقة مؤداها أن مرض الفصام يؤثر على قدرة المريض على التفكير المجرد أو أن الأجسام الصلبة تتمدد بالحرارة يعنى حتما ضرورة تغير مثل تلك الحقائق بعبور المجتمع الى مرحلة جديدة فى تطوره الاجتماعى ؟ **ان التسرع فى البحث عن اجابة قاطعة بنعم أو بلا على مثل تلك التساؤلات قد يدفعنا ــ كما دفع الكثيرين بالفعل ــ الى موقف اختيار اجبارى زائف بين الاندفاع نحو تجريد العلم تماما من طابعه « الموضوعى » وتجريد حقائقه من اتصافها بالثبات أو الانزلاق الى تجريد العلم تماما من طابعه الطبقى وفصم الطلاقة بين حقائقه وقضايا المجتمع فصما** قاطعا . صحيح أن ثبات حقائق العلم ليس بالثبات المطلق والا لما كان هناك مجال لأى تطور علمى ، ولكن من الخطورة بمكان أن تجرد تلك الحقائق من ذلك القدر المعقول من الثبات الذى يتيح لها ــ أو لنا اذا شئنا الدقة ــ قدرة على التنبؤ هى فى النهاية جوهر الانجاز العلمى فى مختلف صوره وشتى تخصصاته . **ان مثل ذلك التجريد يحيلها الى مجرد أفكار ذاتية ليست من العلم ولا الموضوعية فى شىء .** وصحيح أيضا أن ما تتصف به حقائق العلم من موضوعية ليس بالأمر النسبى تماما ، بمعنى أن تلك الحقائق ليست بالشىء الذى يتغير بلا ضابط ولا رابط من شخص الى آخر ، ومن وقت الى آخر . ولكنه من الخطورة بمكان أيضا أن نمضى فى تثبيت تلك الحقائق والفصل بينها وبين ما يحيط بها من أحداث العصر الى الحد الذى يحيلها الى قضايا جامدة قد تكون ممتدة الفروع ولكنها منبتة الجذور .

ترى كيف لنا اذن أن نكشف زيف تلك المقابلة بين طبقية العلم وموضوعيته ؟ يبدو أن لا يمكن لذلك الزيف أن ينكشف الا اذا أبرزنا تماما حقيقة أن طبقية العلم وموضوعيته ليستا سوى وجهين لعملة واحدة . وينبغى أولا أن نشير الى مسلمة بديهية وهى أن عالم الموجودات المادية ليس بالعالم الطبقى بمعنى أنه ليس ثمة صراع طبقى يحكم أو يؤثر فى تمدد الأجسام الصلبة أو فى قوانين الوراثة البيولوجية أو فى قوانين عمل الجهاز العصبى الفسيولوجية . **ان صفة الصراع الطبقى اذن ليست بالصفة العامة التى تنسحب على الكون جميعا بما فيه ومن فيه ، بل انها قانون يحكم العلاقات الاجتماعية فى عالم البشر فحسب دون أن يتجاوز تأثيره تلك الحدود .**

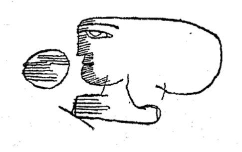


ليس اذن ثمة قوانين اقطاعية الكيمياء ولا قوانين رأسمالية الطبيعة ولا قوانين اشتراكية الرياضيات . ليس هنالك سوى قوانين خاطئة وأخرى صحيحة أو بعبارة أدق هناك قوانين موضوعية ، وأخرى تبعد عن الموضوعية بدرجة تزيد أو تقل . وهنا نجد أنفسنا من جديد فى مواجهة قضيتنا الأولى ، أين اذن يبرز الطابع الطبقى للعلم ؟ أو بعبارة أخرى ما هى حدود دور المجتمع فى تطور العلم ؟ ولذلك الدور فيما نرى مجالات أربعة هى : :

أولا : ان مرحلة التطور التى يمر بها مجتمع معين تحدد نوع المشكلات التى تطرح أمام علمائه فى ذلك العصر ، وبالتالى فانها تحدد المجال الذى يتجه غالبية العلماء آنذاك الى محاولة كشف قوانينه الموضوعية . وأقرب أمثلة ذلك الى موضوعنا واكثرها دلالة عليه ذلك السيل المنهمر من البحوث المتخصصة وتلك الاعتمادات الخرافية لتمويل البحوث فى مجال متخصص محدد هو مجال « الدعاية » . ولم يكن ممكنا لمثل ذلك السيل أن ينهمر وبمثل تلك الضخامة فى مجتمع اقطاعى مثلا ، ولم يكن له أيضا أن يرجىء انهماره الى أن يتحول المجتمع الى الاشتراكية ، لماذا ؟ لأن المجتمع الاقطاعى شأنه شأن المجتمع الاشتراكى تنعدم فيه الاحتكارات الصناعية الضخمة التى تتميز علاقاتها بعضها بتنافس ضار على سوق المستهلكين ، والتى تمتلك القدرة على التمويل السخى لمثل تلك البحوث . بعبارة أخرى فان بحوث الدعاية لم يكن ممكنا لها أن تبدأ وأن تبلغ ذروتها الا فى مجتمع رأسمالى تبرز فيه الحاجة الملحة الى اجتذاب المستهلكين ويمتلك فى نفس الوقت القدرة على تمويل البحوث . ولا يمكن لمنصف ان ينكر على تلك البحوث أساسها الموضوعى ولا ما تتضمنه من حقائق موضوعية عديدة ، ولكن ترى هل يمكن لذلك المنصف أن ينكر عليها أساسها الطبقى أيضا ؟

ثانيا : تعرض مرحلة التطور التى يجتازها المجتمع نوعا من الحظر على البحث العلمى فى مجالات محددة ، ولأسباب اجتماعية - أو قل طبقية - شتى تلتقى جميعها حول محور واحد محدد هو أن تكشف الحقائق العلمية الموضوعية فى ذلك المجال المحظور انما يمثل تهديدا للبناء الايديولوجى الذى يحمى البناء الاقتصادى الأساسى للمجتمع المعين فى المرحلة المعينة . البناء الداخلى لجسم الانسان البدائى مثلا لا يختلف موضوعيا عن نظيره لدى الانسان الاشتراكى المعاصر . ولكن التوصل الى معرفة القوانين الموضوعية التى تحكم عمل هذا الجسم ، وما يتطلبه ذلك من تشريح له ، أمر قد تأخر حقبا طويلة بل انه قد ووجه عندما أوشك أن يتحقق بهجوم بلغ من عنفه حد أن أول تشريح للجسم الانسانى تم فى سرية كما لو كان عملا لا يمكن لمن يقدم عليه أن يواجه به مجتمع ذلك العصر . ولم يكن ذلك التأخير وكل تلك الاعاقة الا بسبب **ما يفرضه المجتمع من حظر على الاقتراب من محاولة الفهم الموضوعى لمجال محدد من مجالات المعرفة .**

ثالثا : يتدخل البناء الايديولوجى لرجل العلم - وبصورة مباشرة - فى اختياره للمشكلات التى يتصدى لبحثها ولمنهجه فى البحث كما أن ذلك البناء يتدخل بصورة أوضح فى تفسير رجل العلم لنتائج بحوثه وملاحظاته . **ان دوران الأرض حقيقة لا جدال اليوم فى موضوعيتها ولكنها ليست بالحقيقة الجديدة فدوران الأرض لصيق بوجودها . ومنذ أن وجد الانسان فوق تلك الأرض التى تدور وهو محاط بالعديد من الظواهر التى تدل بشكل قاطع على دورانها ، والتى أصبحت من الشيوع بحيث لم تعد اليوم فى حاجة الى تكرارها كثيرا** . ورغم ان تلك الظواهر لم تتغير منذ أن وجدت الأرض حتى الآن ، ورغم أنها - أى تلك الظواهر - كانت تحت سمع وبصر الانسان منذ وجوده ، بل ورغم أنه - وهذا هو الأغرب - قد أدركها وتعامل معها ورتب حياته عليها الا انه ظل لحقب طويلة عاجزا عن تفسيرها تفسيرا موضوعيا . وقد يبدو للبعض أن ذلك انما يرجع الى قصور تتميز به العقلية البدائية وميل يحدو بها الى التفكير الخرافى . ولكن كيف يمكننا أن نفسر اذن تلك المقاومة الضارية التى لقيها التفسير الأقرب الى الموضوعية لتلك الظواهر ؟ لماذا اتفق العلماء جميعا على رصد مثل تلك الظواهر ، ثم اذا بهم يختلفون اختلافا شديدا فى تفسيرهم لها ، ثم اذا بهم مرة أخرى وفى ظروف جديدة يتفقون اتفاقا - يكاد أن يكون كاملا - على التفسير الصحيح لتلك الظواهر ؟ ألا يمكننا أن نستخلص من ذلك دليلا على صحة ما ذهبنا اليه من ان البناء الايديولوجى لرجل العلم يتدخل فى تفسيره لنتائج مشاهداته « الموضوعية » ؟ والبناء الايديولوجى لمجتمع معين فى عصر معين ليس سوى نتاجا أو تعبيرا عن العلاقات الانتاجية السائدة فى ذلك المجتمع آنذاك أى بعبارة أخرى نتاجا أو محصلة للصراع الطبقى الدائر فى المجتمع آنذاك .



رابعا : ينفرد المجتمع انفرادا يكاد يكون مطلقا بتحديد مجالات التطبيق لمختلف حقائق العلم الموضوعية . فوجود فروق فردية بين البشر فى مجال القدرات العقلية والبدنية مثلا حقيقة موضوعية قد يتفق عليها علماء من مجتمعات وعصور شتى . ولكن أوجه الاستفادة من معرفة مثل تلك الحقيقة والاحاطة بالقوانين الموضوعية التى تحكمها أمر تحدده فى النهاية طبيعة المرحلة التى يمر بها المجتمع المعين . ويكفى أن نذكر كيف أن النازية قد استطاعت أن تجد لفكرتها عن سيادة الجنس الآرى سندا زائفا فى تلك الحقيقة الموضوعية ، وكيف أننا يمكن فى نفس الوقت أن نجد فى نفس تلك الحقيقة الموضوعية سندا حقيقيا للشعار الاشتراكى الشهير — أو لنصفه الأول على الأقل — أعنى شعار « من كل بقدر ما يستطيع ولكل بقدر عمله » . كما انه يمكننا كذلك أن نجد فيها تبريرا — وليس تفسيرا — علميا لاضطهاد الزنوج فى الولايات المتحدة ، ولكثير من التشريعات المجحفة بالعمال، كل تلك — وغيرها كثير — تطبيقات (أو استفادات) متنوعة لنفس الملاحظة أو الحقيقة الموضوعية . ولا يرجع تنوع تلك التطبيقات سوى الى تنوع المجتمعات أو الطبقات التى تقدم على استخدام نفس الحقيقة الموضوعية .

العلم اذن بحقائقه الموضوعية ، وبطبيعته الطبقية انما ينجز ما ينجز خلال صراعه صراعا طاحنا مع قوى تعوق ذلك الانجاز مستندا الى قوى أخرى تدعمه . والأمثلة على ذلك الصراع عديدة تفوق الحصر لم نشر الا الى فئة منها . ولعل ذلك الارتباط الحتمى الوثيق بين العلم والمجتمع هو التفسير الصحيح لما نلحظة عند تناولنا لقضايا تطور علم معين من تأثر ذلك التطور بالعديد من الأفكار النابعة من مجالات تخرج كلية عن نطاق تخصص ذلك العلم ، ومع ذلك فانها تصل الى حد التأثير الفعلى فى مساره بل والتنبؤ بذلك المسار أيضا .

ولايصعب علينا الآن ، وبعد أن أوضحنا قدر استطاعتنا حدود كل من طبقية العلم وموضوعيته ، أن نتصدى للاجابة عن سؤال طال تردده والحاحه . ما سر ذلك القدر الكبير من التشابه فى مجال علم النفس بين البحوث التى تجرى فى دول ما يعرف بالمعسكر الرأسمالى وتلك التى تجرى فى دول المعسكر الاشتراكى على بعد الشقة بين المعسكرين وخاصة من حيث الطبيعة الطبقية لكل منهما ؟ فبعد أن انقشع — أو على وجه الدقة بدأ فى الانقشاع — أخيرا وبعد طول دوام ذلك الستار الكثيف الذى كان يحجب عنا — ضمن ما يحجب — ما يجرى فى مجال علم النفس داخل ذلك المعسكر واذا بقدر من التشابه يبعث على الدهشة بين ما وجد يجرى فى مجال علم النفس هناك ، وما يجرى فى ذلك المجال داخل دول المعسكر الرأسمالى . وسرعان ما تحولت الدهشة الى اعتراض موجة الى فكرة طبقية العلم واحتجاج يكاد أن يأتى عليها . وقبل أن نشرع فى التصدى للاجابة عن ذلك التساؤل ينبغى أن نشير اشارة عابرة الى حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن ذلك التشابه مهما كان قدره لم يرق الى حد التطابق بين ما يجرى هنا وما يجرى هناك ، بل اننا ما زلنا نستطيع أن نضع أيدينا على خصائص وسمات عامة تميز اتجاهات علم النفس السوفيتى مثلا عن علم النفس الأمريكى ، وذلك بقدر قد يفوق كثير ما يميز علم النفس الأمريكى عن نظيره فى بريطانيا أو فرنسا مثلا كما انه يفوق كثيرا بالفعل ما يميز علم النفس السوفيتى عن علم النفس فى المجر مثلا أو فى تشيكوسلوفاكيا . ولكن كل ذلك لا يعنى بحال انكارا لقدر من التشابه قائم بالفعل وفى حاجة الى تفسير .

والحقيقة الثانية : أن ذلك التشابه ليس بالأمر القاصر على علم النفس بل انه يكاد يكون سمة عامة بارزة لا يخطئها من يحاول المقارنة بين الانجاز العلمى هنا وهناك ، وليس ما يتردد عن التسابق العلمي سوى تعبير عن وجه من

أوجه تلك الحقيقة . وفيما نرى فان ذلك التشابه انما هو محصلة لأسباب عديدة أهمها :

أولا : سبق أن أوضحنا أن ثمة حقائق موضوعية لها قدر معقول من الثبات فى عالم الموجودات المادية ، وأن موضوعية تلك الحقائق فى حد ذاتها أمر منفصل عن قضايا الصراع الطبقى ، وأن ذلك الصراع الطبقى انما يؤثر على امكانية الوصول الى تلك الحقائق بل انه قد يحدد تلك الامكانية تحديدا حاسما ، ولكنه لا يؤثر بحال على طبيعة تلك الحقائق . والانسان بوصفه جزءا من الموجودات المادية لا تتغير القوانين التى تحكمه بصفته تلك من مجتمع الى آخر . وبالتالى فانه لابد من وجود قدر من الاتفاق فيما يتم التوصل اليه من حقائق صحيحة مهما تغيرت بنية المجتمع الطبقية .

ثانيا : ليس المجتمع الاشتراكى مجرد نفى سلبى خالص للمجتمع الرأسمالى ، بل انه الوريث الشرعى لأنصع ما فى التراث الرأسمالى **من منجزات . ومثل ذلك الاستمرار الديالكتيكى للمجتمع الانسانى يجعل من المحتم أن نجد لمنجزات الرأسمالية استمرارا فى المجتمع الاشتراكى بصورة أو باخرى. وبذلك فانه ليس من المستغرب وجود قدر من التشابه فى النتائج التى يتوصل اليها علماء النفس فى كلا المعسكرين.**

ربما ساعد هذان السببان اللذان ذكرناهما آنفا فى تفسير أوجه التشابه الايجابية أعنى تشابه الحقائق الصحيحة التى يتوصل اليها علم النفس فى كلا المعسكرين . أما ما قد نصادفه من تشابه فى السلبيات فلعل له العديد من الأسباب الأخرى التى لا نستطيع ابتسارها فى عجالة كهذه . ويكفى أن نشير عابرين الى أن مجرد قيام النظام الاشتراكى لا يعنى حلا فوريا لمشكلة الاغتراب الانسانى عشية قيام ذلك النظام ، وان كان قيامه يعنى قطعا بداية السير فى طريق طويل وشاق ولكنه يؤذن بحل نهائى لذلك الاغتراب .

علامات على طريق علم النفس :

لم يخل مسار علم النفس شأنه شأن بقية العلوم من علامات على الطريق تعبر عن أفكار نابعة من مجالات قد تخرج عن النطاق المتخصص الضيق لذلك العلم . وغالبا ما تكون الفلسفة وهى أم العلوم المنبع الرئيسى لمثل تلك العلامات التى قد تتوسم الصواب فى اتجاه معين فتشير اليه وتدعو الى اتباعه أو تستتشف الخطأ فى اتجاه آخر فتحذر منه وتدعو الى اجتنابه . وبصرف النظر عن صحة أو خطأ ما تتضمنه تلك العلامات من اشارات ودعوات فانها تبقى فى النهاية علامات على الطريق لها دلالتها باعتبارها على الأقل دليلا على تلك العلاقة الوثيقة التى أشرنا اليها بين العلم المتخصص والمجتمع الرحب .

لقد وضع كارل ماركس فى مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية عام ١٨٤٤ واحدة من أبرز تلك العلامات . ونستطيع أن نجمل الأفكار التى تقدمها تلك العلامة ، والتى سبق أن عرضنا لها بشيء من التفصيل (نظرة مادية الى نشأة علم النفس ، الفكر المعاصر ، عدد يونيو ٧٠) فى نقاط أربع هى :

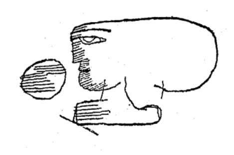
١ ـ أن الصناعة من حيث هى تاريخ متطور ، ومن حيث هى واقع قائم ، تعد بمثابة التجسيد القدرات الانسانية .

٢ ـ ان الصناعة بهذا المعنى انما هى بمثابة المنبع الذى ينبغى أن ينهل منه علم النفس .

٣ ـ ان اعتبار الصناعة منطلقا لعلم النفس أمر لم يكن قد تحقق آنذاك .

٤ ـ أن الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة لأنها قد عزفت عن المنبع الصحيح والبداية الصحيحة لعلم النفس .

وتمر الأعوام ، وتتشعب السبل بذلك العلم الناشيء ، ويتخذ طرقا شتى ، ويبدو للناظر العابر أنه وقد أحرز العديد من الانجازات الملموسة لا شك قد عرف طريقه الصحيح . واذا بنا وبعد مرور ما يقرب من الثمانين عاما على تلك العلامة التى وضعها كارل ماركس على طريق علم النفس ، والتى لم نجد أية اشارة لها على الاطلاق



فى كتب علم النفس ، ولا أية محاولة لاختبار صحتها أو تفنيدها لدى أى من علماء النفس رغم أن ما تحمله من نبوءة بأن الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة قد تأكدت صحتها ، وبعد مرور تلك الأعوام الثمانين نجد الفيلسوف الفرنسى الشهير جورج بوليتزير يقول فى ختام كتابه « أزمة علم النفس المعاصر » الصادر عام ١٩٢٩ ، أى بعد أن مرور خمسين عاما على افتتاح فونت لمعمله عام ١٨٧٩ **« لا شك أنه لم يفوتكم أن السيكلوجيا لم تتمكن بعد خمسين عام من المحاولات من تكوين فكرة واضحة عن أسسها . فهى لم تحدد الظاهرة السيكلوجية والمنهج السيكلوجى بطريقة يقبلها كل علماء النفس»** ثم يمضى بوليتزير مقررا « أن الطريقة الوحيدة لتصفية المفاهيم المعرقلة هى استخلاص المنبع الأساسى للأبحاث السيكلوجية التى ترتبط بحكم اتجاهها ارتباطا وثيقا بالظواهر الحقيقية فضلا عن أنها تدور بطبيعتها خارج الاهتمامات والمشاكل التقليدية للسيكلوجيا الكلاسيكية . وهذه هى حالة علم النفس الصناعى بالذات ، والسيكوتكنيك بصفة عامة ». **ألا يعنى ذلك دعوة جديدة وبأسلوب جديد الى أن يتخذ علم النفس من الصناعة منطلقا حقيقيا له . ثم أليست تلك هى جوهر فكرة كارل ماركس وان لم يشر بولتزير اليه صراحة ؟**

ويضع بوليتزير علامته ويمضى ، وتمضى السنوات من جديد ، ويمر على بوليتزير وعلامته أربعون عاما ، وتأخذ أعوام الستينات فى المغيب ونوشك الدخول فى السبعينات . ويوشك أن ينقضى القرن الأول من حياة علمنا الناشىء . ويبدو للناظر العابر مرة أخرى أن علم النفس قد تمكن رغم تجاهله لاشارات كارل ماركس وجورج بوليتزير من معرفة طريقه والاقتراب من هدفه ألا وهو الفهم الموضوعى للشعور الانسانى ، فاذا ما حاولنا أن نطل على حقيقة ذلك الانجاز وجدنا الأمر فى حاجة الى تفسير حقيقى .

واندع هذه المرة صخب فلاسفة الغرب ومآخذهم على علم النفس ، بل ولندع صخب الفلاسفة جميعا ، وليكن شهودنا اثنين من أبرز علمائنا المصريين المتخصصين فى علم النفس . ان أستاذنا الدكتور مصطفى زيور رائد مدرسة التحليل النفسى فى مصر ، والعالم الأكاديمى الذى تخرجت على يديه أجيال من علمائنا الشبان المتخصصين فى علم النفس يتساءل فى مقدمته للترجمة العربية التى أعدها الأستاذ لطفى فطيم لكتاب بوليتزير المشار اليه ، موجها تساؤله الى زملائه علماء النفس **« ألم يشغل الفلاسفة المعاصرون أنفسهم (بالهم) و (القلق) وبوجود الانسان على حافة العدم ، لم يشغلون أنفسهم بدراما الانسان وتراجيديته ، بما تنضح به حياة الانسان من عبث ولا معقول . لم يشغلون أنفسهم بذلك كله الا لأننا نحن علماء النفس لم نقدم لهم اجابات شافية على استفساراتهم »** وشاهدنا الثانى هو أستاذنا **الدكتور مصطفى سويف** وهو حجة فى المستوى الدولى لا المحلى فحسب فى مجال علم النفس بعامة وبحوث الشخصية بوجه خاص . يقدم الدكتور سويف فى كتابه « علم النفس الحديث . معالمه ونماذج من دراساته » تقييما موضوعيا دقيقا لما أحرزه علم النفس أخيرا من انجاز فى مجال قياس أبعاد الشخصية الانسانية ، وبعد أن يعرض لأهم تلك الانجازات عرضا شاملا ودقيقا يقول عنها : **« انها لا تقدم لنا تعليلا ولا تفسيرا لهذه الظاهر . يجب أن يكون هذا واضحا حتى لا نطالبها بما لا يتفق وطبيعتها . انها تقدم تبويبا أو تنظيما فحسب»**

ترى اذا ما كان هذا هو احساس أصحاب ذلك العلم بعد أن أوشك عمره أن يجاوز المائة عام ، ألا يحق لنا نلقى نظرة جديدة على دلالة علامة كارل ماركس التى أشرنا اليها ، والتى يمكننا أن نعتبر اشارة بوليتزير صدى لها ، خاصة اذا ما وضعنا فى الاعتبار ما لقيته من جانب علماء النفس من تجاهل لم يتح لأحد تناولها أو حتى مجرد الاشارة اليها فى كتب تاريخ علم النفس

على كثرة ما حوته تلك الكتب من غث وثمين .

علم النفس بين العمل والمعمل

لقـــد كانت المهمة التى ألقاها التاريخ ـ إبان الثورة الصناعية ـ على عاتق عـلم النفس ، وهى المهمة التى كانت ـ فيما نرى ـ بمثـابة المبرر الحقيقى لنشأة ذلك العلم فى تلك الحقبة بالذات، هى فهم الشعور الانسانى فهما موضوعيا انطلاقا من شعور الانسان بالاغتراب فى المجتمع الراسمالى، ولم يكن بد لانجاز تلك المهمة من مواجهة مباشرة مع ذلك الانسان . مواجهـــة تنقب عن تاريخ الشعور الانسانى عموما ، والشـعور بالاغتراب على وجه الخصوص . مواجهة تعتمد على دراسة لتطور شعور الانسان بما هو خارجه ، أى شعوره بالطبيعة وبالآخرين . مواجهة تعتمد فى النهاية على دراسة تاريخ العمل الانسانى وحاضره باعتبار العمل الشرط الأولى للوجود الانسانى ، وباعتباره الخاصية التى ارتقى بفضلها الانسان عن غيره من الحيوانات . فهل حدث ثمة شىء من ذلك ؟

لم يعد ممكنا للدراسات التى تحمل اسم عـلم النفس أن تظل بعد قيام الثورة الصناعية واقفة عند حدود المسمرية والفرينولوجيا . ولم يعـــد ممكنا لهـــا أيضـــا أن تقنع بتبعية موضوعهـا للفسيولوجيا . ولم يعد ممكنا لها كذلك الاكتفاء بالصياغات النظرية أو بمـــا يعرف بعلم النفس المنظم . لم يعد شىء من ذلك ممكنا ، فلقـد تفجر الموقف ، وبرزت قضية الشعور الطاغى بالاغتراب وأصبحت تلح فى طلب التفسير . كما أن العلوم الأخرى التى أنضجها عصر الثورة الصناعية وأبرزها أصبحت تمارس تأثيرا هائلا فارضة ما جاءت به من مفاهيم منهجية جديدة كالموضوعية والقيـاس والحساب والتنبؤ وما الى ذلك على كافـة مجـالات المعرفة آنذاك ، مما دعم من الاحساس الملح بعدم القناعة ، بما كانت تقدمه الدراسات التى كانت قائمة بالفعل آنذاك تحت اسم علم النفس . كان لابد أن تتحول مفاهيم **((المغناطيسية الحيوانية))**





و ((**ملكات العقل**)) الى مفاهيم موضوعية تخضع للقياس والحساب . ولعل خير تعبير عما حدث آنذاك نجده عند جورج بوليتزير فى قوله : « **جاء عصر العلوم الطبيعية ، وأراد علم الروح أن يصبح علما طبيعيا ، فارتدى رجال اللاهوت الملابس البيضاء ، وأخفوا القديس توماس فى اسطوانات التسجيل . وما دام العصر قد أصبح عصر التصريحات الوضعية ، وانشاء المعامل ، وحلت تعبيرات ((الحساب)) و ((القياس)) محل عبارات « الروحانية ذات الحرية والخلود » فقد قرر رجال اللاهوت أن يدخلوا المعركة بهذا الجزء من قواتهم التى عرفت فيما بعد باسم السيكلوجين التجريبيين أو العلميين**)) ويمضى بوليتزير مستخلصا ـ وكان ذلك عام ١٩٢٩ ـ ((**أن قانون تطور السيكلوجيا خلال الخمسين أو الستين عاما الماضية كان : تغيير الشكل لانقاذ المضمون**)) .

وكانت الاستجابة الأولى هى استجابة فونت التى بلغ من تقدير علماء النفس لدلالتها حد اتفاقهم على اعتبار عام ١٨٧٩ وهو العام الذى افتتح فيه فونت معمله تاريخا للبداية العلمية الصحيحة لعلم النفس . ولقد كان افتتاح معمل فونت ـ فيما نرى ـ استجابة منطقية وطبيعية لضغوط ثلاثة كانت جميعها تعتمل آنذاك فى المجتمع ، وكان الارتباط بينها وثيقا :

(أ) كان هناك احساس جارف بعقم كل ما كانت تظله راية علم النفس آنذاك من دراسات وأفكار .

(ب) بروز الحاجة الاجتماعية الى تفسير يتيح فهما لما يشعر به الانسان من اغتراب ، ولعل بروز تلك الحاجة وضغطها هو مارسم حدود المجال الذى أخذ علم النفس على عاتقه العمل داخله ، وهو دراسة الشعور الانسانى .

(ج) نضج العلوم الطبيعية وما أدى اليه ذلك النضج من سيادة لمناهج البحث المتبعة فى تلك العلوم سيادة تكاد تكون مطلقة . وكان جوهر تلك المناهج جميعا هو النظرة الوضعية بما تستلزمه من قياس وحساب .. الخ . واذا كان ضغط الحاجة الاجتماعية الى تفسير لاغتراب الانسان هو الذى رسم ـ الى حد كبير ـ حدود مجال علم النفس ، فان الضغط الناجم عن سيادة مناهج البحث للعلوم الطبيعية قد حدد فيما يبدو الأساليب التى ينبغى على علم النفس اتباعها فى دراسته للظواهر التى تقع فى مجال بحثه .

لقد كان على علم النفس ـ كما سبق أن أشرنا ـ أن يذهب الى الانسان ليدرس العمل الانسانى ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ولم يكن ممكنا له أن يحدث بأسلوب فونت ومعمله . كل ما حدث هو أنه بدلا من أن ينتقل عالم النفس الى الانسان تاريخا وواقعا ، فان فونت قد نقل اليه الانسان فى معمله . وبدلا من أن ينهل علم النفس من دراسة العمل الانسانى أصبح سنده الأساسى هو المعمل التجريبى ، وشتان بين هذا وذاك . صحيح أن دراسة الانسان فى المعمل أمر ضرورى لابد منه ، وأنها تمثل خطوة للأمام لاشك فى ذلك ، ولكن فى أى اتجاه ؟ انها قد أدت بالفعل الى آلاف الحقائق الموضوعية الصغيرة ، ولكنها لم تؤد بحال الى فهم أو تفسير مباشر للشعور الانسانى بعامه أو للشعور بالاغتراب على وجه الخصوص . لقد راغ علم النفس من مهمته الأصيلة وهى دراسة الشعور الانسانى ، واصطنع لنفسه مهمة جديدة هى دراسة السلوك الانسانى .

ترى لماذا ابتعد علم النفس عن العمل وتحصن بأدواته وأساليبه داخل المعمل ؟ لماذا ذلك الحرص المريب على أن يبقى الانسان مغتربا ، أو على وجه أدق يبقى جاهلا بسبب اغترابه ؟ يبدو اننا نحمل علم النفس المعاصر فوق ما يطيق اذا ما طالبناه ـ

وفى حـــدوده المتخصصــة ـ أن يجيب على تلك التساؤلات ، فالقضية لم تعد قضية سيكلوجيـة خالصة ، وإذا ما استعرنا تعبير كليمنصو ، فانه لم يعد ممكنا ترك البت فيها لعلم النفس وحده ٠

ويبـــدو ان الاجابة على تلك التساؤلات تفرض علينا الاجابة أولاعلى سؤال أخطر وهو من المستفيد من بقاء الانسان مغتربا ؟ أو بعبارة أخرى من الذى يضيره أن ينهى الانسان اغترابه بأن يتعـرف أولا على سبب ذلك الاغتراب ؟ وهو تساؤل يحرج بنا حتما من دائرة التخصص الضيق لعـــلم النفس ليعود بنا منجديد الى التاريخ ، وبالتحديد الى تلك الحقبة التى بلغ فيها الاحساس بالاغتــراب بداية ذروته ، والتى بدات فيها أيضا بذرة الحاجـة الى قيام علم النفس فى النمــو أعنى حقبـــة الثورة الصـــناعية أو بتعبـــير أدق حقبة تكون المجتمع الرأسمالى ٠ إننا بنظرة متأنية الى المنجزات العلميه الباهرة التى تحققت ابان تلك الحقبة نجد أنفسنا حيال ظاهرة غريبة تميز تلك المنجزات جميعا ٠ إنهـــا تنقسم الى مجموعتين لا تناسب بينهما من حيث التقــــدم ٠ مجموعة تضم تلك العلوم التى تبـــحث فى قوانين الطبيعة ، وأخرى تضم تلك «العلوم» التى تبحث فى الانســـان ، وشتان بين المجموعتين رغـــم وحدة العصر والظروف ٠ العلوم الطبيعية آخذة بأساليب العلم الموضـــوعى محققة بذلك طفرة هائلة ، مستندة الى تشجيع غير محدود من قبل القـــائمين على أمر المجتمع آنذاك ، وعلى الجانب الآخر نجد تلك العلوم الباحثة فى الانسان ـ ومنها علم النفس ـ تقاتل قتالا مريرا من أجل الوصول الى أهدافها التى تكاد تدور جميعا حول كشف اغتراب الانســـــان بأوجهـــه المختلفـــة الاقتصادية والسياسية والنفسية ٠٠ الى آخره ٠ وكم من طرق سارت فيها تلك العلوم ـ وخاصة علم النفس ـ وتكبدت المشاق ، ثم لم يسفر الأمر فى النهـــاية الا عن سراب خالص ٠ وما أن يلوح الطريق الصحيـــح أمام أى منها حتى تحجبه عن الرؤية تلك الزوابع العـــاصفة من الاعتراضات ، قادمة من شتى الاتجاهات ، ومحملة بشتى الحجج والذرائع ٠ ترى ماذا وراء حرص الفكر الرأسمالى على بقـــاء الانسان مغتربا ؟ ماذا وراء حرصه على بقاء الانسان مكبلا باغلال التفـــكير الخرافى فيما يتعلق بفهمه لنفسه ؟ ترى ماذا وراء حرص ذلك الفكر على حرمان علوم الانسان من امكانيات الفهم الموضوعى لموضوع بحثها رغم قتـــــال ذلك الفكر نفسه من أجل الأخذ بأســـــلوب العلم الموضوعى فيما عدا ذلك ؟ يبدو ألا دلالة لذلك كله ـ فيما نرى ـ ســـوى فى أن تحطيم اغتراب الانســـــان سوف يؤدى لا محالة الى تحطيم ذلك المجتمع أو تهديده بذلك على الأقل ٠

ماذا عن « علم النفس الصناعى » القائم ؟

رب من يتساءل ما كل هـــذا الحديث عن علامات أشارت لعلم النفس الى طريق الصناعة ، وتجاهل لتلك العلامات ، وتفسير لذلك التجاهل كما لو أن علم النفس قد ابتعد حقا عن الصناعة؟ ماذا اذن عن تلك الانجازات الهـائلة فى الاختيار المهنى والتـوجيه المهنى والأمن الصناعى وما الى ذلك ؟ ألا تدخل تلك الانجازات جميعا فى صميم الصناعة ؟

علينا أولا أن نوضح أن الانجازات العملية فى علم النفس أو فى ســـواه من العـــلوم لا تعنى بالضرورة اكتمال الوضوح النظرى فى مجال تلك الانجازات ، بل ان ما يحدث بالفعل يكاد يكون على عـــكس ذلك تمـــاما من حيث الترتيب بمعنى أن التطبيق العملى عادة ما يسبق النظرية فى البداية ثم يتحقق الوضوح النظرى ، ويبدأ فى العطاء بعد ذلك دافعا بالتطبيق الى آفاق جديدة ، تكشف بدورها عن مشكلات عملية جديدة قد يسبق حلها العملى تفسيرها النظرى مرة أخرى وهكذا، ويكفى

أن نشير فى هذا الصدد الىعبارة **جورج سارتون** الواردة فى مقدمة الجزء الاول من كتابه الموسوم تاريخ العلم والتى يقول فيها « **صحيح من الوجهة العملية أن التطبيقات كثيرا ما سبقت قواعدها ، فالأقوام الأوائل اضطروا أن يقوموا بالتوليد والجراحة زمنا طويلا ، قبل أن يوجهوا انتباههم لعلوم التشريح والاجنة** » . وعلم النفس الصناعى بصورته الراهنة ، وبما أحرزه من انجازات لاشك فى خطورتها ، لا يمثل ـ فيما نرى ـ سوى تطبيق عملى متقدم لمفاهيم علم النفس العام الكلاسيكى . ومهما بلغت خطورة تلك الانجازات فانه لا يمكن لها بحال أن تخرج بعلم النفس الصناعى الراهن من حدوده كفرع تطبيقى لعلم النفس العام الى دوره المأمول كمنبع لعلم النفس العام ذاته . ولالقاء مزيد من الضوء على طبيعة العلاقة بين علم النفس الصناعى الراهن وعلم النفس الكلاسيكى العام لابد لنا من أن نتناول أولا تاريخ بزوغ علم النفس الصناعى من داخل علم النفس العام ثم لا بد لنا ثانيا من أن نتعرض للمراحل التى مر بها علم النفس الصناعى حتى وصل الى صورته الراهنة .

سبق أن أشرنا الى أن علم النفس قد تحصن فى معمل فونت مخضعا الانسان لمقاييس وتجارب العلوم الوصفية ، وأنه قد خرج من ذلك بملايين الحقائق الموضوعية الصغيرة . ولم يكن بد من أن يعطى ذلك العلم الناشىء شيئا للمجتمع الذى أنشأه ، ولقد أعطى بالفعل ، وكان عطاؤه تطبيقا للحقائق والقوانين والمفاهيم التى تم التوصل اليها فى المعمل على مجالات الحياة المختلفة فى ذلك المجتمع . ولم يكن غريبا أن تستأثر أهم مجالات ذلك المجتمع ـ أعنى الصناعة ـ بقدر كبير وفورى من ذلك العطاء . وعلى أى حال فان العلاقة بين علم النفس الصناعى ومعمل فونت ليست بالعلاقة البعيدة بل أنه ليتضح دون عناء كبير أن قيام علم النفس الصناعى كان نتيجة لافتتاح فونت لمعمله، أو على الأقل فان افتتاح ذلك المعمل كان شرطا لقيام علم النفس الصناعى بصورته الراهنة، حتى أن العالم البريطانى براون يقرر بوضوح فىكتابه « علم النفس الاجتماعى والصناعة » انه « **لم يتيسر لعلم النفس الصناعى أن يبدأ الا بعد ما أصبح علم النفس علما تجريبيا ، وذلك حدث يرجع تاريخه فى عام ١٨٧٩ عندما افتتح فيلهلم فونت فى جامعة ليبزيج أولمعمل يكرس لدراسة العلمية للسلوك الانسانى** » ويقف براون عند هذا الحد دون أن يفسر لماذا لم يتيسر ذلك لعلم النفس الصناعى . أما بوليتزير فى كتابه الذى أشرنا اليه ، فانه بعد أن يبرز فكرة أن علم النفس الصناعى الراهن ما هو الا تطبيق لمفاهيم علم النفس الكلاسيكى العام يمضى خطوة أبعد نحو التفسير مقررا « ان العمل لم يتحول الى مشكلة سيكلوجية الا عندما أصبح الانتاج الرأسمالى فى حاجة الىاستغلال رشيد للفرد فراحت السيكلوجيا تكمل فى نطاق السيكوتكنيك المهمة التىاضطلعت بها دائما : فبعد أن حولت السيكلوجيا المعتقدات التى كانت ضرورية لاستعباد الجماهير الى طبيعة مزيفة راحت تكشف الوسائل التى تمكنها من استعباد الانسان تماما فى الانتاج » .

خلاصة القول اذن أن البذرة الاولى لعلم النفس الصناعى قد نشأت فى أحضان معمل فونت ، وبالتالى فان ذلك العلم لم يخرج من اسار كونه فرعا تطبيقيا لعلم النفس العام الذى كان بدوره وليدا لمجتمع الثورة الصناعية . ترى ألم يتطور علم النفس الصناعى منذ ذلك الحين حتى الآن ؟ وألا يمكن لذلك التطور أن يؤدى به الى أن يكون يوما منبعا حقيقيا لعلم النفس ؟ ليس أمامنا الا أن نتناول المراحل التاريخية لتطور علم النفس الصناعى منذ انشاء معمل فونت حتى الآن لعل ذلك التناول أن يكشف لنا عن شىء .

قدرى حفنى

لوسيان جولدمان الفكر والمنهج

أمير اسكندر

الثبات صفة تتناقض مع طبيعة الحياة ، وتقف على الطرف المقابل لأهم مميزات الفكر . وقديما ، منذ آلاف السنين ، اكتشف مفكر يونانى عظيم ، فى فجر تطور العقل الانسانى ، هذه الحقيقة الخالدة وقال ان الحركة هى لب الوجـــود ، وأن التغير هو قانون الحياة ، وأن ما كان ، لا يـكون أبدا ، **فكل لحظة من لحظات الزمن ، تحمل معها دائما ، مضمونها وشكلها الجديد**

غير أن عشرات القرون ، كان ينبغى أن تمر ، حتى يكتشف العقل الانسانى ، أن وحدة هـذه الحركة ، ليست متساوية فى كل لحظـة ، وأن سرعة هذا التغير ، لا تتكافىء مع نفسها فى كل عصر **وأن تراكم الكم يؤدى الى تحول الكيف** ، وبعدهـا أصبح واضحا ، لـماذا استطاع الانسان أن يعرف فى العشرين سنة الأخيرة ، أكثر مما عـــرف فى العشرين قرنا ، التى مرت قبلها .

واذا كنا نقول فى كتاباتنا وأحاديثنا ، دائما ، أن مجموع ما حصله الانسان من معـــارف ، ملك للانسانية جمعاء ، فالحق أن مثـــل هذه الاقوال، لا تتمتع بدرجة عالية من الدقة . فنحن ننسى أن المجتمع الأنســــانى الذى ينقســـم من الناحيـة الأقتصادية والأجتماعية ، الى أمم غنية وأمم فقيرة ، ينقســم أيضـا من زاوية العلم والمعرفة ، **الى أمم تتراوح فى درجة ثرائها وفقرها الفكرى** . بل ربما أمكن القول ـ دون تعسف ـ أن درجـة الثراء العلمى والفكرى تتناسب تناسباً طرديا ، مع درجة الثراء الأقتصادى والأجتماعى ، أو بتعبير أدق ، مع درجة التطور الأقتصادى والأجتماعى . **فتراكم الثروة فى جانب من جوانب العالم ، وتراكم الفقر فى الجانب الآخر ، يقابله تراكم المعرفة فى جانب، وتراكم الجهل فى الجانب الآخر** . وفى عالم واحد ،

يقال دائما انه بات ـ بعد ثورة المواصلات ـ قرية صغيرة ، نرى أمريكا والاتحاد السوفيتى واليابان على سبيل المثال ـ تدخل « **مابعد التصنيع** » ،فى الوقت الذى نرى فيه كثيرا من بلدان آســـيا وأفريقيا ، مازالت تجاهد حتى تستشرف ، ولو من بعيد ، آفاق المجتمع الصناعى !

ولا حاجة للقول ، بأننا فى مصر ـ وفى البلدان العربيـــة ـ ندخل فى اطار الدول الناميـــة أو ما اصطلح على تسميته بالعالم الثالث . وليس ثمة شك فى ان مشكلات حياتنا ، وقضايا فـــكرنا ، متغايرة فى كثير من الوجوه من مشكلات وقضايا المجتمعات المتطورة ، ومع ذلك ، فان حقائق العصر تشير الى أن ما يدور فى تلك المجتمعات المتطورة يؤثر فينا تأثيرا كبيرا ، ويسهم الى حد بعيد فى تحديد مصيرنا . ومن ثم ، لابد لنا أن ندرك ماذا يجرى فى عالم الغير ، لا من زاوية تأثيره المباشر علينا فحسب ، بل ومن زاوية أن ما يجرى هناك اليوم ، هو نمـــاذج للتطور ، مطروحـــة أمام اختياراتنا ، لو كان لنا أن نختار ، وفضـلا عن ذلك فان الاحاطة بتيارات الفكر فى العالم ، هـو المقدمة التى توشك أن تكون بديهية ، لأية حركة فكرية محلية ، تريد أن ترتفع الى مستوى العصر دون أن تفقد جذورها فى باطن تربتها . ومهمـا قال البعض عن خصوصية فـــكرنا وتجربتنا ، ومهما تحدثوا طويلا عن ضرورة انبثاق كل شىء فى الفكر والحياة ، من واقعنا ، فالحق أن الهـواء النقى ، والأفق المفتوح ، والتأمل الذكى ، لأفـكار العالم وتجاربه واتجـاهاته ، تســاعد على نمو وازدهار النباتات التى تتفتح فوق تربتنا . **وأهم من ذلك ، أن هذه الأفكار والتجارب والاتجاهات موجودة ، بشكل أو بآخر ، فى واقعنا ، يتبنـاها**



جارودى

قطاع أو آخر ، من مثقفينا ، وهم الفئة التى تملك التأثير الحاسم ، حتى الآن ، فى مسار مجتمعنا • ولا معنى لتجاهل كل معطيات الحضارة الانسانية بدعوى أنها أفكار مستوردة ، ولسوف يكون موقفا يدعو الى السخرية اذا أغلقنا فى وجهها نوافذنا ، وهى موجودة بالفعل داخل بيوتنا !

ومن الغريب ، أن مصر ، قد عرفت فى فجر هذا القرن ، كتابا ومفكرين كبارا ، كانت فضيلتهم الكبرى انهم استطاعوا أن يقيموا جسرا بيننا وبين الفكر الغربى • بل لعل من الدقة ان نقول أن حركة استلهام الفكر الغربى لم تبدأ فى فجر هذا القرن فحسب ، بل بدأت فى فجر القرن التاسع عشر ، حيث اصطدم العقل المصرى بالفكر الفرنسى الذى حملته معها جيوش نابليون الغازية ، وحين احتك هذا العقل المصرى أيضا بالفكر الفرنسى نفسه على أرضه ، من خلال شخصيات فكرية بارزة فى تاريخنا ، مثل **رفاعة رافع الطهطاوى •**
وقد يحلو للبعض أن يسمى ثلاثينات هذا القرن ، بالثلاثينات الذهبية ، لأن هذه الثلاثينات شهدت أقوى حركة فكرية تطلعت للغرب ، وحاولت أن تتعلم منه ، وجهدت فى أن تنقل الى لغتنا بعض آثاره • وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع هؤلاء ، فلابد من الاعتراف بأن هذه الثلاثينات ـ وما بعدها بالطبع ـ هى التى فتحت عيوننا ، على الفلسفات العقلية ، والتجريبية ، فى فرنسا وانجلترا ، وهى التى أرست فى حركتنا العقلية قواعد «المنهج العقلى» وفتحت الطريق بعد الحرب العالمية الثانية أمام أساتذة ومفكرين ، حملوا معهم ثمار الفلسفات المثالية الالمانية ، والتجريبية الامريكية ، والوجودية الفرنسية ، والتيارات الاشتراكية المختلفة •

لسنا فى وضع يسمح لنا بالتعالى على أفكار الآخرين (ومتى كان هناك تعال فى الفكر ، وأين ؟) ، وأولى بنا اذن أن نفتح كل نوافذنا ، لتهب منها رياح المعرفة الطيبة ، بيد أننا لن نفيد كثيرا لو سقطنا فى الانبهار الساذج أو القبول السهل ، الذى يدفع اليه الشعور الخاطىء بالنقص •• فما من شىء يساعد على النمو الفكرى ، مثل القدرة على الدراسة والتمحيص والنقد ، القدرة على القبول والرفض • **فهذا القبول والرفض هما ايقاع الشهيق والزفير ، لأى حركة فكرية صحيحة وليس غيرهما طريق لصنع « السبعينات الذهبية» لهذا القرن •**

وذات يوم قال لى المفكر الفرنسى الكبير « جاك بيرك» ، وكان الحديث يدور حول الاصالة والتجديد فى الشخصية الفكرية المصرية : **هذه كلمتى •• لابد أن تتفتح مصر على العالم ! ••** وكأن المفكر الفرنسى يعنى بالتفتح على العالم ، التعرف على تياراته الفكرية ، واتجاهاته العقلية ، ودراسة نظرياته ومذاهبه الأساسية ، بطريقة نقدية •• وما هو النقد ، فى جوهره ، ان لم يكن « دراسة امكانيات» الأفكار والاتجاهات والتيارات المختلفة؟ ومن البديهى ، أن الأفكار السائدة فى عالم اليوم تختلف كثيرا عن أفكار الثلاثينات والأربعينات والخمسينات من هذا القرن • فاذا صح القول أن

فكرنا ينمو بطريقة المتوالية الحسابية ، فأفكار العالم المتطور تنمو على طريقة المتوالية الهندسية. ومن تم كان علينا أن نلهث وراءها ، تحدونا الرغبة المخلصة ، في اللحاق بمستوى العصر ، وتقودنا بوصلة نقدية تشير الى ما يفيد نمونا الفكرى ، وما يضر به ، دون أن نعتصم بكبرياء التراث التليد ، الذى مضت عليه آلاف السنين ، ودون أن نسقط ، بالانبهار الساذج ، فريسة سهلة ، لكل من يحمل فى يديه ، حبات من الخرز الملون ، صنعت فى الغرب !

وما أكثر الاتجاهات فى الفكر الغربى المعاصر ، وما أشد تنوعها وتعددها !.. وما أصعب محاولة تصنيفها ! ومع ذلك فان اللوحة تحمل بعض العلامات البارزة ، وبعض الشخصيات المتميزة . فليس ثمة شك — على سبيل المثال — فى أن « الفلسفة البنائية » تمثل اليوم واحدة من هذه العلامات البارزة ، كما أن ليس ثمة شك أيضا ، فى أن قائمة تحمل أسماء : **روجيه جارودى ، ولوى التوسير ، وهنرى لوفيفر ، وهربرت ماركيوز ، وريمون آرون ، وجاستون باشلار ، وجيمس برنهام ، وجورج لوكاش ، ولوسيان جولدمان .** تنطوى على دلالة واضحة ، تشير الى مجموعة من أهم الشخصيات الفكرية ، التى تحرك خلايا العقل الغربى فى هذه المرحلة ، بعيدا عن مساراته التقليدية .

فلنتأمل اذن ثمار هذا العقل الغربى فى هذه المرحلة ، ولنحاول أن نتذوقها ، بل ولنجهد — كلما وسعنا ذلك — أن نطعم شجرتنا الفكرية بعض أغصانها . فمن يدرى ، ربما استطاعت هذه الأغصان الجديدة ، أن تمد شجرتنا بشىء من الحيوية والخصب ، وأن تطرح لنا ، فى النهاية ، قليلا من الثمرات الناضجة !

— ١ —

وليس ثمة شك مغزى خاص ، لاختيار لوسيان جولدمان ، من بين هذه القائمة . فهو على وجه الدقة ليس أبرز أسماء هذه القائمة. وهو بالتأكيد ليس أهمها . ولكنه يقينا — اذا تجنبنا وصف نقاده له بأنه النسخة الفرنسية من جورج لوكاش المجرى — **واحد من الذين يساهمون مساهمات جادة وعميقة ، مهما اختلفنا أو اتفقنا معه ، فى ميدان العلوم الانسانية ، على وجه الخصوص ، فى هذه المرحلة . وفضلا عن ذلك ، فهو واحد من الذين يتسربلون بعباءة الماركسية ، ويوحون بأنهم يطورون بعض قضاياها ومقولاتها .**

وعلى الرغم من أن جولدمان ، يعيش فى فرنسا ويكتب بالفرنسية ، فهو ليس فرنسيا ، ولكنه رومانى الأصل . ولد فى بوخارست عام ١٩١٣ . ودرس القانون بجامعة بوخارست ، ثم سافر بعد حصوله على درجة الليسانس ، وهو فى العشرين من عمره ، الى فينا ، حيث مكث بها عاما يدرس الفلسفة ، ثم انتقل الى باريس فى عام ١٩٣٤ ، حيث حصل على دبلومات فى الدراسات العليا من السوربون ، فى الاقتصاد السياسى ، والأدب .. وبعد ذلك سافر الى جنيف ، حيث اشتغل عامين مع « جان بياجيه » ، وعاد بعدها الى باريس ليعمل

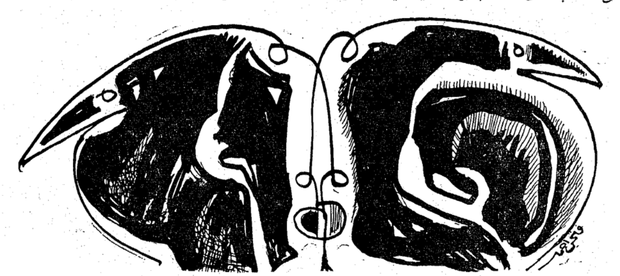
باحثا في المركز القومي للبحث العلمي ، وفي عام ١٩٥٦ قدم رسالته لنيل درجة الدكتوراه من السوربون ، في الأدب ، وكان موضوعها « الاله المختبىء ـ دراسة للرؤية المأساوية في فكر باسكال ومسرح راسين » ومنذ عام ١٩٥٨ يعمل مشرفا على قسم « علم اجتماع الأدب والفلسفة » ، في المدرسة العملية للدراسات العليا التابعة للسوربون .. وفضلا عن ذلك ، فهو يشرف منذ عام ١٩٦١ على مركز دراسات « علم اجتماع الأدب » التابع لمعهد الدراسات الاجتماعية ، بجامعة بروكسل الحرة .

ولقد وضع « لوسيان جولدمان » عددا من المؤلفات الهامة في الفلسفة ، والعلوم الانسانية ، والنقد . في عام ١٩٥٢ أصدر كتاب « الجماعة الانسانية والكون عند كانت » ، وفي نفس العام أصدر كتابه التالي « العلوم الانسانية والفلسفة» وآخر طبعاته صدرت عام ١٩٦٦ ، وترجمته الانجليزية صدرت عام ١٩٦٩ . ثم في عام ١٩٥٦ أصدر رسالة الدكتوراة بعنوان « الاله المختبىء ـ دراسة للرؤية المأساوية في فكر باسكال ومسرح راسين » ، وقد صدرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٦٤ . وفي نفس العام أصدر كتابا مستقلا عن « راسين » وفي عام ١٩٥٨ أصدر كتابه « دراسات ديالكتيكية » ، وفي عام ١٩٦٤ أصدر كتابه الشهير « من أجل علم اجتماع للرواية » ، وبعدها أصدر « ثلاث دراسات في علم اجتماع الرواية » . وفي عام ١٩٦٧ نشر بحثا خاصا بعنوان « الاشتراكية والانسانية » في الكتاب الذي صدر بالانجليزية بعنوان « الانسانية الاشتراكية » تحت اشراف « اريك فروم » . كما نشر في عام ١٩٦٨ بحثا آخر هاما بعنوان « النقد والدوجماطيقية في الأدب» في الكتاب الذي صدر بعنوان «ديالكتيك التحرر» تحت اشراف « د. كوبر » ، وفي نفس العام نشر بحثا آخر تحت عنوان : « هل هناك علم اجتماع ماركسي ؟ » . في مجلة الاشتراكية الدولية عدد ٣٤ . ولقد ترجم عدد من مؤلفات جولدمان ، الى الايطالية والالمانية والاسبانية . ومع ذلك فحتى الآن ـ للأسف ـ لم يترجم عمل واحد من أعماله الى لغتنا العربية .

ما هي الأفكار الأساسية التي طرحها جولدمان في ميدان العلوم الانسانية ، وعلم الاجتماع بشكل خاص .. وهل يمكن اعتباره مفكرا ماركسيا كما يقول هو عن نفسه ، أم مفكرا انسانيا كما يصفه بعض نقاده الذين يخرجونه من ساحة الماركسية ؟ والى أي مدى تأثر في منهجه وتطبيقاته بأفكار الفيلسوف المجري جورج لوكاش ؟ وما هي تصوراته الأساسية عن علم اجتماع الأدب ، وعلم اجتماع الرواية بشكل خاص ، الذي يعتبر واحدا من مؤسسيه وبناته ؟ هذه هي الأسئلة ، التي سوف تحاول هذه السطور الاجابة عليها ، مستهدفة القاء بعض الضوء على المداخل الاساسية لفكر هذه الشخصية الهامة ، في الفكر الغربي المعاصر.

- ٢ -

نقطة الانطلاق عند جولدمان ، هي المادية الجدلية . والصدق الذي تتميز به المادية الجدلية يعود في رأيه الى أنها تمثل اطارا شاملا ، يضع في اعتباره أولا البعد التاريخي للحياة الاجتماعية « فالاتجاه الديالكتيكي » ، هو الذي يستطيع وحده ، أن يحقق ذلك المركب الذي يتضمن بداخله « التاريخ والسوسيولوجيا » ، من خلال ادراكه للماضي كمرحلة صادقة وضرورية ، وكطريق للعمل المشترك الذي يقوم به الناس الذين ينتمون لنفس الطبقة ، في الحاضر ، كي يحققوا مجتمعا أصيلا



وحقيقيا وكليا ، في المستقبل » • كما يضع في اعتباره ثانيا الحاجة الى قبول مبدأ خضوع الفكر ــ بما في ذلك نظرياتنا عن المجتمـــع ــ للجبرية الاجتماعية ، هذا الفكر الذي هو أقرب الىالفلسفة منه الى العلم الموضوعي ، « **فطالما أن كل أفكارنا الاجتماعية والتاريخية تتعرض لتأثيرات اجتماعية عميقة ، فالواجب اذن ليس هو طمس هذه التأثيرات وانما تسليط الضوء عليها ، ومحاولة ادخالها الى ميدان البحث العلمي ، كي نتجنب أضرارها ، أو نقلل منها الى أقصى حد** »

وعلم الاجتماع الديالكتيكي هذا ، ينهض عنـد جولدمان على أساس أولية أو بديهيـــة تفترض شخصية «كلية» للنشاط الانساني ، كما تفترض ارتباطا عضويا بين الأفـــكار والبنية الاقتصادية للمجتمع • ومهمة هذا العلم الاجتماعيالديالكتيكي هي البحث عن العلاقات التـكاملية بين الحقـائق والوقائع الجزئية ، وبين « الـكلية » الاجتماعيـه التي تنتمي اليها • والى جانب ذلك الكشف عن العلاقة بين الاجزاء المختلفة للبنية الاجتماعية ، وبين الأساس أو القاعدة الاقتصادية • وثمةعناصر ثلاثة ، تمثل في رأي جولدمان العناصر البنيوية الأساسية للحياة الاجتماعية ، وهي أولا : الأسس الاقتصادية ، وثانيا : الدور التاريخي للطبقـات الاجتماعية ، وثالثـــا : وجود وعي كامن وقابل للتحقق والتفتح لدى هذه الطبقات •

ويضربجولدمان مثالالخضوع النظريات والأفكار للجبرية الاجتماعية ــ بما فيهـا نظريات وأفـكار الماركسيين ــ بالخلافات التي نشبت بين «لينين» ، و « روزا لوكسمبرج » حول العمـل السياسي ، وهو يرى أن لينين وروزا لوكسمبرج ، كليهمـا كانا يخضعان فيما صدر عنهما من أفكار ونظريات لطبيعة البنية الاجتماعية ، التي تعرض لهـــا كل منهما ، كانلينين خاضعا لظروف التجربةالروسية في أفكاره واستخلاصاته النظرية ، بينما طورت روزا لوكسمبرج نظرياتها وأفكارها في ضـــوء التجربة الالمانية • فاذا كان لينين قد أصر ، وألح الحاحا شديدا علىأهمية دور الحزبالثوري الطليعي في الثورة ، فانما كان ينطلق من الوجود الفعـلي لحزب ثوري منظم في روسيا في ذلك الوقت •• واذا كانت روزا لوكسمبرج قد أعلنت شكوكها في أهمية ذلك الحزب ، ووجدت العنصر الأساسي فيالعمل الثوري كامنا في تلقائية الجماهير ، فانما كانت تنطلق من حقائق الأوضاع السياسية في ألمانيا ، حينذاك ، حيث كان الحـزب الاشتراكي الوحيد ، حزبا اصلاحيـــا ، وكانت آمال روزا لوكسمبرج أيامها تنعقد على خلق أو تشكيل فئة بروليتاريه راديكالية ، داخل اطار هذا الحزب ، يمكن لها أن تناضل ضد قيادته •

ولقد تقـــدم جولـدمان من فكرته عن الجبرية الاجتماعية التي تخضع لها الأفكار في أي مجتمع الى فكرة أكثر شمولا عن « النظرية » بشكل عام فقال ان النظرية هي « وعي » الانسان بوضع ما في ظرف معين • فمعرفة المرء للحياة الاجتماعية والتاريخية في مجتمعه ، ليس علما ، ولكنه وعي على الرغم من أن هذا الوعي ينبغي أن يكافح من أجل امتلاك درجة من الصرامة والاحكام والدقة ، يمكن مقارنتهـــا بصرامة واحكام ودقة ، العلوم الطبيعية » • وليس غريبا ، بعد ذلك ، أن ينظر جولدمان الى الماركسية ، على وجـــه الخصوص ، بوصفها فلسفة نقدية ، أكثر من كونها علما ، كما يقول أصحابها •

ما هي جذور هذه الأفكار عند جولدمان ؟

جولدمان لا يعتبر النظرية تتويجا للممارسـة الناجحة ، ولـــكنه يعتبرها ثمـرة لمرحلة ما قبل الممارسة الثورية الفعلية للجمـــاهير ، وتعبيرا سلبيا عن الوعي الثوري • هـل يمكن أن يتواءم هذا التصور للنظرية مع التصور الماركسي لها ؟• ان العلاقة بين النظرية والتطبيق ــ طبقا للتصور الماركسي ــ أكثر تعقدا مما يتصورها جولدمان • ولطالمـا ألح لينين ، على الدوام ، على الاستقـلال النسبي للنظرية • فالنظرية تعـارض بطريقـة فعالة ، التطور القائم للأوضاع ، وتضـــع مكانه بديلا ثوريا ، ولذلك فانهـــا لابد وأن تنطوي ، بالضرورة على جانب ارادي له قدر من الاستقلال يســـمح لها أن ترســـم بوضوح الاستراتيجية الضرورية للانتقـــال بهذه الأوضـــاع من حالتها الراهنة ، الى حالتها المبتغاة • أما تقليل جولدمان من شأن النظرية ، ودورها الفعال ، في الممارسة الثورية ، فانه يعود الى فقدان ثقته فيقدرة الناس على تصور عالم يبنونه طبقا لصورة يعتقدون أنه ينبغي أن يكون عليها ، كما يعود في الوقت نفسه الى انه يرد كل فاعلية سياسية ثورية للجماهير الى النزعة التلقائية •

وليس ثمة شك ، في أن مفهوم جولدمان عن النظرية ، يتعارض على طول الخـط ، مع مفهـوم ماركس وانجلز ولينين • ولكنه يتفق مع الأفـكار الأولى التيقال بها جـــورج لوكاش في كتـــابه « التاريخ والوعي الطبقي » • كان لوكاش يقول حينذاك : « **ان البروليتاريا بوصفهـا النبض الحي للمجتمع الرأسمالي ، ومدار التـاريخ ، هي التي**

يمكنها وحدها أن تصل الى المعرفة الصحيحة والموضوعية • البروليتاريا ، تعرف ، وتشكل فى الوقت نفسه وجه المجتمع » •

ويمضى جولدمان ، الى أبعد من ذلك فى خلافه مع التصورات التقليدية للماركسية • انه يعتقد ان تحليل ماركس للبنية الاقتصادية للرأسمالية بات عتيقاً لا يصلح للظروف الراهنة التى تمر بها الرأسمالية ، هذه الرأسمالية التى تعبر الآن مرحلة الاستهلاك العالى ، وتضمن مستويات عالية من المعيشة لغالبية السكان• ومع ذلك فان الصراع لم ينته بين الرأسماليين والاشتراكيين • ولكنه يدور بينهما لا حول الشروط المادية للحياة ، وانما حول السيطرة على « وعى » البروليتاريا ، سواء كان هذا الوعى صادقاً أو زائفا• ولقد قادت هذه الفكرة جولدمان الى أن يفسر ماركس ، أو يعيد تفسيره – بتعبير أدق – ، ملقيا الأضواء على أعماله أو مخطوطاته المثالية الأولى ، على حساب تحليلاته الأخيرة للرأسمالية بوصفها أسلوبا فى الانتاج ، أى بناء قابلا للتحليل الموضوعى من خارجه •

وكان طبيعيا أن يقوده تبنيه لافكار ماركس المثالية الأولى ، الى نتائج مثالية •

ويتفق كثير من الباحثين الماركسيين ، على أن نظرية جولدمان فى المجتمع ، تنهض على أربعة أعمدة رئيسية :

١ – التطبيق العملى Praxis
٢ – النفى (أو السلب) Negation
٣ – الكلية Totality
٤ – الاغتراب Alienation

ولقد تبنى جولدمان أفكار لوكاش ، وأفكار ماركس ، الأولى ، فى اعتبار البروليتاريا هى النفى الحى للمجتمع ، وفى اعتبارها كذلك ممثلة « للجوهر الانسانى » الذى يتحقق ، بتحقق الثورة •

أما مفهومه عن « الاغتراب » فهو يستخدمه لوصف علاقة الانسان بالعالم ، ويقيمه على أساس أن ثمة طبيعة انسانية عامة وشاملة ، تشكل جوهر الانسان ، ويعتبره خاصية مميزة لكل فرد انسانى • وهو هنا لا يكشف عن طبيعة الاستغلال الاقتصادى الذى يقع على هذا الفرد ، ولا عن عجزه السياسى • بل ان وحدة التحليل التى يستخدمها هى « الفرد » ، الانسان الفرد ، الانسان بشكل عام ، وليست التركيبات او التكوينات الاجتماعية ، كوحدة معقدة ، تتداخل وتتشابك بها ، العلاقات الاجتماعية •

ونحن نفهم هذه الأفكار والتصورات لجولدمان اذا رددناها الى أصولها فى كتابات ماركس الأولى (١٨٤٢ – ١٨٤٥) عندما كان ماركس يتبنى مفهومات انسانية متأثرة الى حد كبير بانسانية فيورباخ ، ويعتبر التاريخ اغترابا ، كما يعقد على الثورة كل أمله فى أن يستعيد الانسان طبيعته الحقة ، التى اغتربت بسقوطها فى حبائل «الأشكال الوهمية الخيالية التى يقدمها المجتمع البورجوازى عن طريق النقود ، والسلع ، والسلطة •• » غير أن ماركس ، قد نبذ بوضوح هذه الأفكار القائمة على نوع من « مثالية الجوهر » عندما خاض فى التاريخ الواقعى ، والسياسة الواقعية ، القائمة على أساس الانسان الواقعى • وتشير دراساته « السادسة » و « السابعة » عن فيورباخ الى هجرانه للفلسفة القائمة على أساس الفرد ، والى تخليه عن العناصر المثالية فى مفهومه عن الاغتراب عندما وضعه فى اطاره الحقيقى من خلال تحليله لعملية الاستغلال •

ولكن الغريب أن جولدمان ، شأنه شأن عدد من المفكرين والباحثين ، فى أوروبا اليوم ، مثل اريك فروم » ، وأفينيرى ، يشيحون بوجوههم بعيدا عن تطور ماركس ، ومراحله الفكرية التى صاغ فيها « ماركسيته » الحقيقية ، ويحاولون تثبيته أو العودة به الى مراحل الشباب ، حيث كان لا يزال خاضعا لتأثيرات مثالية !

– ٣ –

فاذا انتقلنا الى المفهومات التى يتبناها جولدمان عن العمل الأدبى ، وجدنا أن التحليل الأدبى يقوم – فى رأيه – على فرضية تقول ان الأعمال الأدبية الكبرى ، هى تعبير عن التطبيقات العملية للفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها الكاتب • فالتطبيقات أو الممارسات العملية للجماعات ، تولد أبنية عقلية ، أو ذهنية عامة ، لا سبيل الى وجودها بشكل خالص فى الوعى الفردى ، ولكنها تجد التعبير عن نفسها فى الانتاج الثقافى للأفراد المتازين • والفرض العامل فى دراسات جولدمان يمكن أن يصاغ على الوجه التالى : **ان جوهر الأعمال الأدبية والفنية يتشكل بواسطة الانتقال الوهمى للابنية العقلية أو الذهنية للمتازين من الأفراد ، عن طريق خلق عالم من الشخصيات الفردية ، والمواقف العملية**• ومعنى ذلك أن الاعمال الكبرى فى الادب والفن تجسد « **نظرة عالمية** » أو « **نظرة عامة كلية** » ، للفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها الكاتب ، التى غالبا ما تكون طبقته الاجتماعية • ولا سبيل الى فهم هذه الأعمال الكبرى فى الأدب والفن الا بارجاعها الى ما وراء

الفرد الذى تعكس هذه الاعمال رؤيتـــه ، وليس بارجاعها الى فردية الكاتب وحده • ومن ثم فان جولدمان يصل الى نتيجة محـــددة هي أن الأدب يتطلب منهجا اجتماعيا ، لا سيكولوجيا ، لفهمـــه وتحليله •

والطبيعة الخاصـــة للأعمال الأدبيـــة تتطلب خصوصية في منهج تحليلها • فالرؤية العالمية ، العامة والكلية ، التى تنطوى عليها الأعمال الأدبية الكبرى لا يمكن فصلها عن العمل الا على مستوى البناء • ولذلك يبدو غير كاف أن نؤسس تحليلنا للأعمال الأدبية والفنية على أساس من المضمون او المحتوى الظاهر وحـــده • **وينبغي أن نقوم باحالة مستمرة من النص الى الكاتب الى الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، بهدف وضع البناء الجزئى للعمل في اطار البناء الكلى للمجتمع •**

ويميز جولدمان بين مرحلتـــين من مراحـــل التحليل : الأولى هى الفهم ، والثانية هي التفسير • وتتضمن الأولى تحليلات نصية تفصيلية ، للوصول الى البناء المركزى المستخدم كوحدة فى تشـكيل العمل •

ثم نكمل هذه التحليلات بتفسير نشأة وتكوين هذا البناء ، بارجاعه الى عوامـل خارجيـــة عنه ، لانستطيع بدونها أن نفسر العمل على نحو متماسك وجولدمان يدعو هذا المنهج : « المنهج التـكوينى البنائى » •

الأعمال الأدبية اذن ، تمثل الانتقال الوهمى أو الخيالى ، للنظرة العالميـــة ، الكلية ، للطبقـــات الاجتماعية • وتمضى الأنظمة الفلسفية الـكبرى ، على نفس طريقها ، وتكمل عملها • فهذه الانظمة الفلسفية هى ترجمة تستخدم المفاهيم العقليـــة للتعبير عن نفس الأبنية العقلية والذهنية العامة ، للفئات والطبقات الاجتماعية • ويمكن تحليلهـــا على نحو مماثل أيضا • ومهمة علم اجتماع الأدب هى عزل « النظرة العالمية » التى يعبر عنها خـلال الأعمال الأدبية والفنية الـكبرى ، وتفسيرها عن طريق ارجاعها الى الطبقة الاجتماعية أو البنـــاء الاجتماعى ، التى تعكس ممارساتها وتطبيقاتهـــا العملية من خلال هذه الأعمال •

ومعنى ذلك أن مشروع جولدمان ينـــهض على أساس مجموعة من المفاهيم المحـددة هى : الطبقة الاجتماعية ، التطبيق أو الممارسة العملية ، الوعى الواقعى أو الممكن، الموضوع الكلى الذى يكمن وراء الفرد الجزئى والرؤية العالمية ، العامة ، الـــكلية الشاملة • وهى المفاهيم التى يعطيهـــا جولدمان أولوية وأسبقية في تحليله ، والتي تحدد ماهية الأعمال الأدبية الحقيقية ، وتحدد فى الوقت نفسه الانموذج الملائم لتحليلها • ولا حاجه الى القول أن مبلغ صحة وسلامة علم اجتماع الادب عند جولدمان يتوقف على مدى صحة وسلامة هذه المفاهيم •

غير أنه ينبغى أن يقال بوضوح ، أن جولدمان استقى كثيرا من مفهوماته ، من جورج لوكاش • ويتضح هذا بجلاء ، فى دراسة جولدمان « للاله المختبىء » ، حيث نجد أن المفاهيم المستخدمة ، قد استمدها جولدمان مباشرة من لوكاش : البطـل المشكل ، البطل النمطى أو الأنموذجى الذى يعبر عن كلية اجتماعية تعلو على الفـــردية الجزئية . الرؤية العالمية أو العامة الشاملة •• وهى مفاهيم استخدمها لوكاش فى كتابه « نظـرية الرواية »، ولكنه عاد فوجه اليها انتقادات شديدة لأنها تقوم فى رأيه على أفكار علماء الاجتماع الألمان ، وأفكار دلتاى ، وماكس فيبر • (انظر مقـدمة للطبعة الفرنسية لهذا الكتاب التى صدرت عام ١٩٦٣)• والمفهوم الأجمالى للأشكال الأدبية المعنية واحد عند كليهمـــا : ان الخلق الأدبى يعبر عن الطموح الى التعالى عند الفرد ، ويمثل البحث عن قيم كيفيـــة كلية ، ترتفع فوق الأفراد ، فى عالم متدهور • أما الرواية الكلاسيكية فانها تصور رد الفعل النقدى الفردى للمجتمع البورجوازى • ومن ثم فان الأعمال الروائية العظيمة عند لوكاش وجولدمان كليهما ، هى التى تعبر عن الانفصام والتمزق بين الفـــرد والعالم ، وتمثل بحثه عن القيم الصحيحة ، وهـو بحث محكوم عليه بالفشل فى ظل الرأسمالية •

وهـــذه المفهومات القبلية لوظيفـة وموضوع الرواية ، ربطت جولدمان ، كما ربطت لوكاش من قبلـــه ، بنوع ، أو نمط ، خاص من التحليل • ذلك النمط الذى يختار من بين الأعمال الأدبيـــة والروائية كلها ، تلك التى تحقق شروط معياره القبلى عن الاعمال الأدبية « الصحيحة » • وتحلل هذه الاعمال بوصفها تعبيرات عن النظرات العالمية الكلية ، الشاملة ، أو بوصفها انعـكاسا للبحث الطموح عن قيم صحيحـــة كلية وشاملة فى عالم منهار ومتدهور • ولاشك أن احدى النتائج الضارة لهذا المنهج انه ينبذ من ساحته كل الاعمال التى لا ترتبط ، بشكل واضح بالوسط الاجتمـــاعى ، ويتجاهل المشروع الفردى لدى الكاتب ، والقيم الشكلية التى ينطوى عليها عمله • وهذه النتيجة ذاتها ، تتضمن مفهوما ضيقا للغاية عن العـلاقات المعقدة ، الموجودة بالفعل أو الممكنة ، بين النشاط الابداعى الثقافى ، والبناء الاجتماعى • ولقد حالت هذه المفهومات كلها بين جولدمان ــ كما حالت بين لوكاش ــ وبين استقبال الادب الحـديث ، والفن

الحديث ، بطريقة طيبة • ولطالما صرح لوكاش نفسه ، بأنه يحس بأنه أكثر اقترابا من توماس مان ، وبلاك ، منه الى رواية القرن العشرين التجريبية • وهذا منطقي مع فكرته عن الرواية ، وماهيتها ، ومع نظرته التاريخية التى لا ترى الانتاج الثقافى ، الا كانعكاس للبناء الاجتماعى • وبناء على هذه الفكرة رفض لوكاش ، جويس ، وبروست ، وبيكيت ، رفضهم بسبب «حداثتهم» ، وذاتيتهم ـ أو موضوعيتهم ـ ، وتجريبيتهم ، رفضهم لأنهم لم يكتبوا رواية « واقعية نقدية » •

وفى كتابه « معنى الواقعية المعاصرة » كتب لوكاش يقول : لا يظهر أى أسلوب جديد ، بسبب الديالكتيك الداخلى للأشكال الفنية ، ولكنه يظهر الى الوجود،لأنه الانتاج الحتمى للتطور الاجتماعى»! ويبدو أن جولدمان ، قد انطلق من هذه الفكرة ، الى اعتبار أن الأشكال الأدبية والفنية التى تنتمى الى « البناء الفوقى » ليست سوى تعبيرات ظاهرية عن البناء الاقتصادى للمجتمع • فليس لدى جولدمان اعتبار للاستقلال النسبى للأدب والفن ولا للابداع الفردى ، ولا للتراث الشكلى • وهو لا يؤمن بصحة الفكرة القائلة ، أن ثمة تطورا خاصا للأشكال الفنية ، ينطلق من كونها جزءا من تراث ثقافى عريق ، وأنه ينبغى أن تفهم فى اطار هذا التراث الشامل • وليس هذا الربط بين الابداعات الفردية فى ميدان الفن والأدب ، وبين التراث الأدبى والفنى ، سقوطا فى النزعة الشكلية كما يقول جولدمان ، ولكنه لحظة ضرورية من لحظات التحليل الذى يستهدف فهمها وتفسيرها ، أقرب ما يكون الفهم والتفسير الى الصواب •

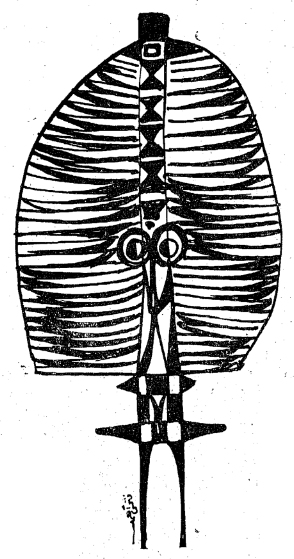
ولعل كتاب جولدمان « من أجل علم اجتماع للرواية» ،خير دليل تطبيقى على النزعة الميكانيكية التى تطبع منهجه فى فهم وتفسير الأعمال الأدبية والفنية • ان أحد أهداف هذا الكتاب هى بيان التماثل والتطابق والتوازى بين تطور الموضوعات الروائية ، وتطور البناء الاقتصادى للرأسمالية • وهو يلح على أن اختفاء قيمة « الفردية » ، بدخول الرأسمالية الى مرحلتها الاحتكارية ، يتطابق مع تغير الشكل الأدبى للرواية• ان الرواية الرومانتيكية قد تحللت ، والشخصيات والأبطال الفرديين قد اختفوا • وبعض الكتاب يحاولون أن يضعوا مكان البطل ، نوعا من القيم المشتقة من الأيديولوجيات الغربية (كما يفعل مالرو بالقيم التى يشتقها من الأيديولوجية الشيوعية) ، والبعض الآخر تخلى عن كل شىء وهجر كل شىء ، وحاول أن يكتب روايات بلا موضوع ، وبلا مطالب تقدمية • وهو يعتبر فرانز كافكا التعبير الأقصى عن فقدان الحرية الفردية ، والمعنى الخاص للحياة، فى عالم تطبعه البيروقراطية كل يوم بطابعها ، أما الرواية الجديدة ـ أو الرواية الضد ـ فهى انعكاس لرأسمالية ما بعد الحرب العالمية الثانية •

ويميز جولدمان على هذا الأساس ثلاثة مراحل فى تطور الرواية :

١ ـ رواية الليبرالية الاقتصادية ، التى تقوم على أساس البطل المشكل •

٢ ـ الرواية الكافكاوية التى تعكس الرأسمالية الاحتكارية ، والرواية الجديدة ، التى تعبر عن الرأسمالية الجديدة فيما بعد الحرب العالمية •

وليس لهذا التقسيم لمراحل تطور الرواية سوى مغزى واحد ، هو أن تحليل جولدمان ، ينطلق من رؤية أحادية ، تشوبها نزعة ميكانيكية واضحة • انه التحليل ذو البعد الواحد • وهو واحد من الاتجاهات العديدة السائدة في فرنسا اليوم ،



والتى يعتبرها أصحابها ـ رغم أحاديتها ـ كافية بذاتها ، لفهم الأعمال الأدبية •

ثمة اتجاه ، مثلا ، يلح على أن الأدب هو الشكل الفنى الوحيد الذى يرتبط بطريقة مباشرة ، باللغة •• ومن ثم فان أصحابه يقيمون تحليلاتهم على أساس الأبنية اللغوية ، ويفحصون الاعمال الأدبية من زاوية علاقتها بالأبنية اللغوية الفوقية ، وينطلقون من أبحاث « سوسير » التى تميز بين « اللغة » و « القول » ، وأبحاث « بارثيز » ، فى علم السيمناطيقا (علم تطور الالفاظ ودلالاتها)•

وثمة اتجاه ثالث ، يتزعمه سارتريلح على المغزى الاستقلالى للابداع الأدبى ، ويؤكد اعتبار الأدب ابداعا خالصا ، وتعبيرا نقيا ، عن المشروع الوجودى للكاتب •

وهكذا نجد أن ثمة أكثر من اتجاه واحد يحاول فهم وتفسير الأعمال الأدبية ، تدل فى مجموعها ـ بصرف النظر عن مدى الصواب أو الخطأ فى مناهجها ـ على أن الفهم الحقيقى والتفسير الصحيح للأعمال الأدبية يتطلب أكثر من بعد واحد •• والنقد الذى يوجه اليها جميعا ، هو نفسه الذى يوجه الى جولدمان : **النظرة الأحادية الجانب** • فجولدمان لا يرى سوى علاقة ممكنة بين الأدب والمجتمع ، ويحلل هذه العلاقة على مستوى واحد من مستوياتها ، ويركز على موضوع واحد للرواية ويشغل نفسه بجنس واحد من أجناس الأدب •

••

على أنه مهما كان مدى الخلاف ، أو الاتفاق ، مع أفكار جولدمان • فما من شك أن هذه الأفكار تحمل بذورا خصبة للبحث الجاد والعميق ، فى ميادين جديدة ، مازالت بكرا ، تنتظر المزيد من الرواد • كما أنه ليس ثمة شك ، أيضا ، فى أن جولدمان ـ على الرغم من وضوح انطلاقه من مقدمات لوكاش الفكرية فى ميدان علم الاجتماع ، وعلم اجتماع الأدب ، وغيرهما ـ قد أضاف الى هذه الأفكار ، أبعادا جديدة • **ومتى كان الفكر انطلاقا من الفراغ ؟ وأين هو المفكر الذى لم يأخذ من غيره حتى يضيف الى الفكر العالمى ، والانسانى ، تراثا جديدا ؟**

فاذا عاد السؤال يلح : الى أى مدى يعتبر جولدمان مفكرا ماركسيا ؟ كانت الاجابة الواضحة أن جولدمان قد أفاد ، بلا ريب ، من بعض مقولات الماركسية ، ولكنه لا يتفق مع كل تحليلاتها ، وكل نتائجها • وما أكثر المفكرين المعاصرين الذين لا يستطيعون تجنب الفلسفة الماركسية ، وان استطاعوا أن يتجنبوا بعض نتائجها التى استقرت من خلال تطبيقاتها التقليدية • ان الماركسيين المحافظين ، يسمون هؤلاء بالمراجعين • ويطردونهم من الساحة التى بناها رواد القرن التاسع عشر ، والربع الأول من القرن العشرين ، غير أن العصر ، يحمل معه ظروفا جديدة ، وشروطا جديدة ، وأفكارا جديدة •

ومع ذلك ، ودون أن يكون الهدف هو التخلى عن أسس الماركسية ، وهجران روحها الحية ، ينبغى القول أن «ثمة مراجعة مثيرة» غدت ضرورية الآن ، على حد تعبير روجيه جارودى ، بمعنى اعادة تشكيل النظرة الكلية للماركسية فى ضوء المعطيات التى تلهمها التطورات الأخيرة فى العالم ، والاكتشافات ـ بل والفتوحات ـ الجديدة للعلم ، من غير أن تحمل كلمة « المراجعة » ، ما كانت تحمله فى الماضى من رعب ، يماثل رعب المهتمين أمام محاكم الضمير فى عصور خلت •

الا اننا لاينبغى أن نخلط بين أولئك «المراجعين» الذين يحاولون مواءمة المنهج الفكرى مع الواقع الذى يتطور على الدوام ، وبين أولئك «الانتقائيين» الذين يحاولون التقاط ما يتفق مع وجهات نظرهم المسبقة ، من أفكار الماركسية وتراثها ان جولدمان واحد من هؤلاء الانتقائيين ، حتى ولو حاول بعض الماركسيين المحافظين أن يلصقوا به ما يتوهمونه من تهمة المراجعة • فهو فى أحيان كثيرة ـ وخصوصا فى تفسيره للاعمال الادبية فى ضوء علم الاجتماع الأدبى ـ يبدو ماديا يطبق منهج الماركسية بطريقة تؤدى الى السقوط فى حبائل الميكانيكية الجامدة • وهو فى أحيان أخرى ـ خصوصا فى أفكاره عن النظرية الثورية والاشتراكية الانسانية ـ يبدو مثاليا لا علاقة له بالماركسية ، وان كانت له وشائج صلة بمؤلفات أو مخطوطات ماركس الأولى ، التى وضعها فى غضون شبابه الأول ، حين كان يصارع ضغط الهيجلية ، والفيورباخية ويجهد فى أن يتلمس من خلف ضباب المثالية طريقه •

أقرب ما يمكن أن يقال اذن ، أن جولدمان ، بدأ من مقدمات ماركسية ، فى بعض بحوثه ، ومن مقدمات مثالية ، فى بحوث أخرى ، متأثرا بالتطبيقات الآلية للماركسية تارة ، ومتأثرا بالمؤلفات الأولى لماركس ، تارة أخرى ، ولكنه فى كل الأحوال ، كان وفياً لمفكر كبير ، لم يستطع أن يرقى الى مستوى نظرته الكلية ، وهو جورج لوكاش ، وان استطاع أن يطور بعض أفكاره ، وبعض مفاهيمه ، تطورات لا يمكن انكار خصوبتها ولا قدرتها على الايحاء •

أمير اسكندر

التذوق الفنى والنشاط الابداعى

لم تكن مشكلة اكتشاف حقيقة جمال العمل الفنى سهلة فى يوم من الايام . كانت دائما مثارا للجدل والنقاش . وكانت المشكلة تزداد وعورة عندما يحاول أحد الحديث عن الدراسة الموضوعية للتذوق الفنى والشعور الجمالى . لقد بدا للناس أن الدراسات التجريبية الاولى فى علم الجمال – كما تبلورت على يد العالم الالمانى فخنر G. Fechner رائد علم النفس التجريبى فى القرن التاسع عشر – لا تكاد تحقق الآمال الكبيرة التى علقت عليها . وكانت نتيجة هذا ان مرت فترة – ربما لا تزال لها امتدادات حتى الآن – شعر فيها المهتمون بعلم الجمال بخيبة الامل فى قدرة علم النفس العلمى على اكتشاف حقيقة اللغز الذى يكمن فى العمل الفنى فيعطيه جماله وجلاله .

ومن الحق أن نسلم منذ البداية أن الدعوة للاتجاه العلمى والموضوعية فى الدراسات الجمالية قد بدأت بايحاء من جو ثقافى عام متحمس للتجربة عموما ، ولقضايا علم لم يتعد دور التكوين ، ولكن تدفعه رغبة قوية فى حل كثير من الغاز الحياة الانسانية بوسائله الخاصة . ومع ذلك فان وسائله تلك فضلا عن مبادئه ومسلماته النظرية العامة لم تكن متكافئة مع حماس علماء هذه الفترة ، اذ لم تكن تغذيهما الا سنوات قصيرة ، وفقيرة من النمو والتطور .

ومع ذلك ، فمنذ هذا التاريخ بدأت المحاولات الدائبة الاولى لارساء ما يسمى بعلم النفس التجريبى الجمالى بقصد صياغة قوانين التذوق الفني والشعور الجمالي على يد ((فخنر)) .

ولقد كان للمبادىء النظرية التى بدأت منها هذه المدرسة اثرها فى توجيه نشاط علمائها ، وفى اختيارهم للزوايا التى يعتقدون أنها أصلح من غيرها للالمام بالحقيقة .

فعلى قدر هذه المبادىء كانت محاولات القرن التاسع عشر للاجابة عن المشكلة فى شكل هذا السؤال : **ما الذى يجعلنا نقف امام لوحات دافنشى ، ورافائيل وغيرهما منبهرين بقدرتهم الخارقة على التعبير ومحاكاة الطبيعة ؟**

ووفقا للموضوعية – التى تقدسها هذه المبادىء النظرية – صيغ هذا السؤال بطريقة أكثر تحديدا : **هل هناك نمط خاص للتنبيهات الادراكية – ألوان ، أو خطوط أو نسب بين خطوط – يعطيها القدرة على استثارة الاحساس بها كموضوع جمالى ؟**

وعلى ضوء هذا التساؤل المحدد تركز نشاط علماء النفس التجريبى فى دراسة الاسباب المثيرة للشعور الجمالى كما تكمن فى الموضوع الخارجى ، فأصبح البناء الخارجى للعمل الفنى – دون النظر لخالقه أو المستمتع به – هو مركز الطاقة النشطة فى العمل والتحليل والبحث .

وكان لهذا النشاط – اذا وضعناه فى اطاره التاريخى الصحيح – حصيلة ونتائج مكنت من دفع علم النفس الجمالى التجريبى خطوات واسعة الى الامام ، من هذا مثلا :

– ١ –

انتهى – أو بدأ ينتهى – الوقت الذى كان فيه الفيلسوف أو مؤرخ الفن يقرران وحدهما الصياغة الكاملة

● ان مستوى الإحساس الجمالى بالعمل الفنى ينطلق من خلال القدرة على خلق أشياء لا تقف عند المستوى الإدراكى .

عبد الستار ابراهيم

لعلم الجمال . وبدا من الضرورى نشدان الاسس الموضوعية، والنظريات الثابتة التى يمكن أن يقدمهما علم النفس التجريبى .

لقد كان تحليل التدوق الجمالى من قبل هذا ، متروكا لنشاط عدد من الافراد يحكمون على العمل الفنى من خلال التوحد بالعمل الفنى كل حسب قدراته الخاصة ، ومشاعره النفسية الخالصة ، ثم يتأملون أنفسهم عند معاناة هذا التذوق أو بعد معاناته ويقررون أعتماداً على هذا التأمل الفردى الخالص الخصائص الجمالية للعمل . بعبارة اخرى لم يكن العمل الفنى – على يد الباحثين فى هذه الفترة – محتفظا باستقلاله الخاص ، انما كان امتدادا لمعاناة وشعور فردى خالص . ويكفى أن نذكر للقارىء عبارة واحدة وردت عند « تيل تيرنبال » T. Turnbull – أحد الممثلين الرئيسيين لهذا الاتجاه النقدى فى هذه الفترة – حتى يستطيع أن يلم بقدر الامكان بتفاصيل هذا الاتجاه . يقول « تيرنبال » ، بصدد توضيح اتجاهه فى اختبار حقيقة العمل الفنى : **« ان اتجاهى نحو اختبار حقيقة العمل الفنى اتجاه ذاتى خالص ، حيث اترك نفسى لاحساس اللحظة قدر استطاعتى ، فيصبح العمل الفنى فى هذه اللحظات الوقود المشعل لهذا الاحساس . وقد احس غدا بشىء مختلف اذا وجدت هذا ضروريا »** .

وقد أدى هذا الاتجاه الذى ساد قبل تبلور علم النفس التجريبى – ولعله لا يزال سائدا حتى الآن بتأثير بعض النظريات ذات الطابع التأملى كنظرية التحليل النفسى – أدى الى ارتكاز دراسة الشعور الجمالى على أساس من **الخبرة الفردية** الخالصة ، بما تفتقر اليه هذه الخبرة من دقة وضبط . ولعل هذا أن يفسر ظهور الخلافات الحادة بين مذاهب النقد الفنى فى أواخر القرن التاسع . وقد أدت هذه الاسس الى عدم الاهتمام بشكل كاف بفكرة « **الاتفاق** بين عدد من الناس في الحكم على الجوانب الجمالية للعمل الفنى » ، وهى الفكرة التى تعتبر نواة ما يسمى **بالموضوعية**

والحق أن بناء المشهد لم يبدأ فى التغير نحو الثراء ، ونحو الالمام بعناصر الحقيقة الا منذ ظهور علم النفس التجريبى وتبلوره كاتجاه فى تناول مشكلات السلوك الانسانى . **فبفضل هذا العلم بدأ التساؤل مثلا عن الشرط الرئيسى الاساسى فى بناء النظرية الجمالية** ، على غرار ما هو موجود فى الميادين الاخرى من السلوك .. لقد بدأ الاهتمام – من بين هذه الشروط – بضرورة أن يتوصل الاشخاص المختلفون الى نتيجة واحدة ، واستنتاج واحد . ولاول مرة بدأ التفكير يتجه لمحاولة صياغة المبادىء الموضوعية العامة للشعور الجمالى ، واخضاعه كأى مظهر من مظاهر السلوك البشرى للدراسة الموضوعية بقصد معرفة القوانين التى تحكم مساره .

– ٢ –

أمكن ، أيضا ، بفضل هذا الاتجاه الصياغة العقلية لبعض القوانين التى تكشف عن نواحى الجمال فى العمل الفنى (خاصة فى الاشكال البصرية ، حيث كانت من أجل التبسيط العلمى هى الموضوع الاساسى لنشاط العلماء فى

● إن العمل الفني الجيد هو القادر على إذكاء الخيال، ودفع الآخرين الى تجاوزه، والمضي الى ما وراء بنائه .

هذه الفترة) .. وكان لهذا أثره العميق فى استقطاب تيار عام من الجماهير لاطار علم النفس التجريبى ويكفى أن نذكر للقارىء مثالا واحدا من القوانين التى صيغت فى هذه الفترة حتى نستطيع - معا - أن نتمثل جيدا طبيعة الاتجاه العلمى كما سادت تقاليده فى أواخر القرن التاسع عشر . **مثلا توصل « زايسنج » الى القانون الذى يعتبر فى رأيه مفتاح كل المشاعر الجمالية سواء فى الطبيعة أو الاعمال الفنية .** فمن خلال عدد من المشاهدات قرر أن هناك نسبة بين الخطوط لا يمكن بغيرها أن يتم شعورنا الجمالى .. وتحقق هذه النسبة هو الذى يؤدى الى تولد هذا الشعور . وصاغ «زايسنج» هذه النسبة صياغة رياضية فيما يسمى **بقانون « القطاع الذهبى »** Golden Section واعتمادا على هذا القانون يرى - ومن بعده ، « فخنر » ، وعلماء الجمال - أن أنسب علاقة بين خط طويل وخط قصير بحيث تدرك أنهما متناسبان (أو جميلان) هى بنسبة ١ : ٢ أو ٣ : ٥ أو ٨ : ١٣ أو ٢١ : ٣٤ .. الخ (لاحظ انه يمكن الامتداد بهذه السلسلة الى مالا نهاية حيث أن كل نسبة من هذه النسب عبارة عن حاصل النسبتين السابقتين) ..

ولقد أمكن بفضل قانون « القطاع الذهبى » التوصل الى التقييم الموضوعى لعدد من الاعمال الفنية وغير الفنية على السواء . وبهذا أمكن التحديد الموضوعى لاحد عناصر الجمال فى الطبيعة والاشياء . وبالتالى التحكم فى أحد العناصر الجمالية : كمراعاة النسب فى تصميم بطاقات اللعب، والكتب المدرسية ، وبطاقات الدعوة ، والصور الفوتوغرافية .. الخ .

ويمكن للقارىء أن ينتقل من هذه الصورة الجزئية الى تكوين صورة أكثر شمولا عن أحد المعالم الرئيسية فى الدراسة العلمية لمسألة الشعور الجمالى فى فترة القرن التاسع عشر .. فهذا المثال السابق ، ماهو فى الحقيقة الا مجرد مثال بسيط فى اطار أكبر : **اطار الاهتمام بالبناء الموضوعى الخارجى للعمل الفنى . هو - فى الواقع -** تعبير من بين عدد آخر من التعبيرات عن محاولات علماء هذه الفترة **لاكتشاف سبب أو تفسير لمسألة التوحد الوجدانى بالعمل الفنى بحيث نشعر ونحس فى الاتجاه المطلوب الذى يريده لنا الفنان** (حزن أو فرح ، رغبة أو نفور .. الخ وهى محاولة تمت اجابتها بقدر ما لدى علماء هذه الفترة من أفكار نظرية ، وبقدر مسلماتهم العلمية ، ووسائلهم التكنيكية . وعلى قدر هذه الاسس يمكننا الحكم على النتائج والقوانين : نقصا أو كمالا) . ومن الامثلة الاخرى ظهور دراسات تبين أن المنحنيات الساقطة الى أسفل يمكن أن تشعر الرائى بالحزن أو الكسل .. أما الزوايا الصغيره الصاعدة فتشعر بالانفعال والتهيج ، بينما تشعر الخطوط المنحنية التى ترتفع بقوة بالبهجة والسعادة .

ومع الاعتراف بفضل دراسات وجهود علماء القرن التاسع عشر فى تطوير الدراسة الموضوعية لعلم الجمال فاننا فى الحقيقة لانستطيع أن نغفل بعض العناصر السلبية ومن هذه الناحية تصبح تلك المحاولات بمثابة الارضية التاريخية .. بكل مافى التاريخ من عدم اكتمال وارهاص بالتطور فى نفس الوقت . أما ارهاصات التطور فهذا ماذكرناه فى السطور السابقة . واما مظاهر عدم الاكتمال فى هذه الدراسات فانها يمكن أن توجز فى نقطتين :

١ - الاهتمام الضيق بالموضوعية .

٢ - التبسيط الشديد لجوانب العمل الفنى .

لهذا فسرعان مابدأت ترتفع الاصوات - وربما لازال بعضها مرتفعا حتى الآن - تشكك فى مقدرة علم النفس التجريبى لحل مجاهل الشعور الجمالى . وتطالب بأن ندع للعمل الفنى - تذوقا وابداعا - قدرته المستترة ، ولغزه العظيم .. انه عالم جليل ومقدس ومركب فلماذا نفسده بالعلم والمنهج والموضوعية .. وكان وراء هذه الصيحات تطورات ثقافية عامة منها :

١ - الثورة على الشكل التقليدى فى الفن . الأمر الذى ادى فى بعض الفنون - كالرسم - الى افساد الشكل الخارجى المتعارف عليه افسادا كاملا متعمدا . فتخلى الفنانون طواعية عن القواعد التى وضعها لهم فنانو عصر النهضة ولم تعد التعاليم الخاصة بمزج الالوان ، وابراز المنظور ، وعلاقات الخطوط فيما بينها تعاليم مقدسة . وهذا مادى الى عدم الثقة فى كل النظريات السائدة بما فى ذلك النظريات التى تركز على جانب الصياغة الرياضية بالصورة التى ظهرت بين علماء النفس التجريبى كما فى «القطاع الذهبى» ..

٢ - ووراء هذا تطور آخر فى علم النفس ذاته وهو احساس علماء النفس بقصور الاسس والمسلمات النظرية لعلمهم . فالنظر الى السلوك بوصفه قوة مدفوعة ميكانيكيا بعناصر البناء الفيزيقى للمنبه وحده لايلم الا بجزء واحد

فقط من أجزاء الحقيقة ، ويتجاهل بقية الاجزاء . صحيح أن عناصر المنبه والتنظيم بين جزئياته أحد الاسباب الموجهة للسلوك ، ولكن هل يتساوى تأثير المنبه الخارجي على الانسان بتأثير الحرارة - اذا وصلت الى درجة معينة - على انصهار قطع الحديد أ ، ب ، جـ ، د على السواء في كل الاوقات وتحت كل الظروف المعروفة ؟! ان الامر يختلف دون شك عند التعامل مع السلوك الانساني عند تعرضه لخط معين من التنبيهات حيث يحدث قدر مرتفع من التفاوت في استجابات أ عن ب عن جـ . فكل شخص من هؤلاء قد يستجيب لمقطوعة « بوليرو » Boléro «لموريس رافيل» M. Ravel بطريقة مختلفة باختلاف الظروف الخاصة لكل منهم ، وسمات شخصياتهم وتفاعلهم بالحياة الاجتماعية واهتمامهم بها .. ومن الجدير بالملاحظة أن علماء النفس التجريبي يولون في الوقت الحاضر اهتماما كبيرا لمحاولة صياغة القوانين المنظمة للفروق الفردية وطبيعة هذه الفروق ، وتأثيراتها على توجيه السلوك وجهات مختلفة .

فما أثر ذلك في تطوير الدراسات العلمية للتذوق الفني ؟. **لقد أصبحت عملية التذوق الفني بفضل هذه التطورات موضوعا لنوع آخر من التجربة العلمية يتميز بالعمق والشمول . ونقلت المعادلات النظرية العامة لعلم النفس بحذافيرها الى العمل الفني - ابداعا وتذوقا - بوصفه سلوكا على جانب كبير من التعقيد . ولم يعد الاهتمام بالشروط الخارجية للعمل الفني وحده هو الاساس ،** بل امتد الاهتمام بعملية التذوق الفني الى الاهتمام بها كعملية تحتوى المبدع والمتذوق والعمل جميعا . ان الخصائص الخارجية للعمل الفني - بوصفه منبها - وبالشكل الذى سادت به في أواخر القرن التاسع عشر - غير قادرة وحدها على صياغة قوانين التذوق والشعور الجمالي . ان الفنان والتذوق أيضا يجب أن يتدخلا في بناء أبعاد الصورة : الفنان بقدراته المختلفة على أن يخلق من مجموعة خامات محايدة أشكالا تتجاوز واقعها العياني الجزئي ، والمتذوق بقدراته على أن يعيد خلق عمل الفنان خلقا جديدا ، وعلى أن يضفى على الشكل الفني الواحد خصائص لم تكن موجودة فيه من قبل .

ولنبدأ بالنقطة التى أثارت اهتمام المنظرين في القرن التاسع عشر ، لنرى الى أى مدى أمكن لعلم النفس التجريبي الحديث أن يكشف عن بعض نواحي الغموض المحيطة بها : **مشكلة التوحد بالعمل الفني ومشاركة الفنان عالمه الخاص .** ولقد رأينا نموذجا للاهتمام بهذه المشكلة في القرن التاسع عشر في شكل مايسمى بالعوامل الفيزيقية كما تبلورت - مثلا - فيما يسمى « بالقطاع الذهبى » .

كيف ينظر علم النفس التجريبي الحديث لهذه المشكلة .. وكيف يتناولها بالدراسة التجريبية المضبوطة ؟.

يلخص الاستاذ برنجلمان أستاذ علم النفس بقسم علم النفس بمعهد ماكس بلانك للطب النفسي بميونيخ عددا من التجارب التى توضح أبعاد هذا الاتجاه منها : تجارب كولبه Kolbe ، وديسوار Dessoir

وقد تبلور الافتراض الاساسي الذى قامت عليه هذه التجارب في القول بأن عملية التذوق الفني سلوك يمكن صياغة قوانينه الاساسية ، تماما كما نفعل بالنسبة للادراك الحسي . ولامر ما استفادت التصميمات التجريبية في دراسات التذوق الفني الحديثة بتجارب الادراك ، التى تعتبر من أكثر موضوعات علم النفس التجريبي تقدما .

من بين التصميمات التجريبية التى اتخذتها هذه الدراسات عرض عدد من الاعمال الفنية - على مجموعات من الاشخاص - عرضا سريعا لمدد تتراوح ما بين ٣ ثوان (في تجارب كولبه) الى ١/٢٠ ، ١/١٠٠ من الثانية (في ديسوار) . وقد أمن ذلك بفضل وجود جهاز يمكن عن طريقه التحكم أتوماتيكيا في عرض أشكال بصرية في فترات محددة ، وهو جهاز العارض السريع Tachistoscope وهو من الاجهزة المستخدمة في بحوث الادراك ..

أما المواد الفنية التى كانت تعرض عن طريق هذا الجهاز فقد تفاوتت من حيث مستوياتها الفنية المتعددة ، فتضمنت رسوما .. وصورا لتماثيل .. ولوحات زيتية تمثل مراحل مختلفة من الفن القديم وفي عصر النهضة والفن الحديث ، كما تمثل مستويات مختلفة من حيث درجة التعقيد : ففيها الرسوم ذات البناء الهندسي البسيط ، والرسوم ذات التركيب المعقد . أى أن المواد البصرية التى تضمنتها هذه التجارب تسمح لنا بعبارة اخرى بدرجة كبيرة من تعميم النتائج على كافة الاعمال الفنية في مجال فن التصوير والرسم كما طبقت هذه التجارب على أعداد كثيرة من الاشخاص المتفاوتين من حيث مستوياتهم الثقافية والاجتماعية والجنسية . وهذا جزء آخر يضاف الى مدى ثقتنا في تعميم هذه النتائج ..

وفي المرحلة الثانية من هذه التجارب كان يطلب من الاشخاص أن يسجلوا ما يلاحظون بعد العرض السريع لهذه الاشكال الفنية .

وتضىء نتائج هذه التجارب بحق نواحي كثيرة من الغموض المحيط بعملية التذوق الجمالي . ولعل من أهم النتائج التى كشفت عنها أن :

١ - ادراك العمل الفني يمر بعدة مراحل أهمها : مرحلة **الاستجابات الانطباعية المبكرة** ... وهذه تتم في اثناء العرض السريع جدا للاشكال ، ثم المرحلة الادراكية الدقيقة . وهذه تكون عندما يتكرر عرض شكل معين ، أو عندما يبطىء المجرب في عرضه .

٢ - ان الاستجابة الجمالية تظهر في المرحلة - أو المراحل - الانطباعية المبكرة ... ومن مظاهر الاستجابات الجمالية في هذه المرحلة أن مجرد عرض سريع لشكل هندسي بسيط ، أو مجموعة من الحروف الابجدية المتراصة في نظام معين ، تدرك على أنها أشكال عميقة البناء ، ذات

الوان متعددة (بالرغم من أن الاشكال المعروضة لم تكن ملونة) . وقد يصل الامر فى بعض الحالات الى ذكر استجابات عن مواقف لا تعرض فيها منبهات على الاطلاق . فقد حدث مثلا فى احدى التجارب أن عرض المجرب سريعا شكلا يتكون من مجموعة من الحروف الابجدية بهذا الشكل Abb. 1 مطبوعة على بطاقة بيضاء بالبنط العريض . وطلب من الاشخاص المتطوعين للتجربة (وكانوا ١٠٠ طالب) أن يسجلوا استجاباتهم . فوجد أنه لم يكن هناك اتفاق يذكر بين الاشخاص . البعض يقول أنه لون أخضر ، والبعض الآخر يقول انه شكل شبيه بركاب الفارس ، والبعض يقول انه أثر من آثار زحف ثعبان .. الخ .

٣ ـ حددت هذه التجارب الخصائص التى تجعل من المنبه الادراكى مثيرا لتكوين الانطباعات الجمالية المختلفة من هذه الخصائص ان يكون المنبه غامضا vague (كما عبر عنه فى شكل العرض السريع) ، وأن يكون معقد البناء (كما عبر عنه على أساس العمل الفنى المعروض) واتضح أن هذه المنبهات دون غيرها هى التى تحرك الخيال وتعطى مدى متسعا من الاستجابات . وهذه المنبهات دون غيرها هى التى تعطى هذا القدر الكبير من التفاوت فى أحكام الاشخاص كجزء من ثراء العمل الفنى .

فما تفسير هذا ؟ وما مغزاه بالنسبة للمتذوق والفنان معا ؟ ان الشعور الجمالى ـ كما توحى به هذه التجارب ـ ليس بالضرورة استجابة لمنبه محدد البناء بل انه ذو خاصية تلقائية .. وهذا ما اعبر عنه بالنشاط الابداعى فى عملية التذوق الفنى . ان الشعور الجمالى نشاط يصاحب المنبهات فى مرحلة عدم اكتمالها أو تشوهها .. وهذا العامل التلقائى ـ عامل المشاركة الابداعية فى النشاط الفنى ـ هو الذى يضفى على العناصر الفارغة من الصورة أو اللحن امتلاءها ، وهو الذى يجعل عددا من الانطباعات الثرية تتكون سواء كان لها ما يبرزها أم ليس لها هذا المبرر . وربما كان هو نفسه العامل الذى يقف وراء أحكام النقاد بثراء عمل ما أو فقره .

وقد أخطأ الجشتاليتون (كوفكا Koffka وأوجدن Ogden) عندما تصوروا أن هناك نظاما عصبيا للكائن الحى يؤدى الى عمليات من التنظيم بحيث تصبح الاشياء الخارجية ـ ذات البناء غير المحدد ـ فى أفضل نمط ممكن من حيث التوازن والتناسق والكمال ، أى ما يسمى بتعبير أوجدن بالعامل الجمالى فى الادراك .

ان أحكام الجشتالتيين قد تصدق بالنسبة للظواهر الادراكية ذات البناء البسيط .. فادرك الدائرة غير المكتملة على أنها مكتملة البناء ، أو أسوى من الشكل غير المستوى .. الخ ولكن الامر يختلف دون شك اذا كنت أقف أمام « الجورنيكا » رائعة بيكاسو المشهورة . فما هو « الخط الافضل » الذى يمكن أن تحول اليه هذه اللوحة الملحمية ؟ انه خطأ دون شك ـ عانى منه علم النفس التجريبى ـ أن نطبق مبادىء السلوك البسيط على موضوع من أكثر الموضوعات السلوكية تركيبا .

ولا شك أن التشويه المتعمد الذى مارسه الفن **الحديث لكل مايتعلق بالتناسق الهندسى أو تكامل البناء ، أو التغاضى عن الخصائص الجزئية للوقائع المادية من أجل المشاركة الخلاقة فى العمل الفنى ، قد خطا بالفن خطوات نحو الثراء والامتاع** . ومع ذلك فان هذه الخاصية : خاصية التشويه المتعمد للواقع المادى ـ بتعبير الاستاذ برنجلمان ـ هى بؤرة العمل الفنى فى كل مراحله ، ولكن بدرجات متفاوتة .. فالفن الفرعونى ، والاغريقى ، وفن عصر النهضة يمثل هذه القدرة على رؤية الواقع الجزئى . وتحويله لموضوع ذى متضمنات عالية . ولعل هذا ما جعل بعض الفلاسفة الوجوديين يرون أن الفن ما هو الا محاولة لاكساب الاشكال المادية عمومية غير موجودة فى مظهرها الفردى العرضى .

وحتى الاشكال الفنية التى يبدو أنها مسرفة فى الواقعية والتسجيل الدقيق للواقع لا تخلو من هذه الخاصية .

ان الافساد الحقيقى للفن هو الوقوف بعملية التذوق عند المظهر الفردى العرضى الجزئى فى العمل الفنى . « فالمسيح » فى لوحات جيوتو Giotto ليس تصويرا للمسيح الحقيقى . انه محاولة لاكساب المسيح طبيعة انسانية شاملة تلخص رؤيا الفنان للماضى والحاضر والمستقبل . وعندما يرسم « فان جوخ » من بين لوحاته العظيمة لوحة تمثل زوجا من الاحذية لا تكاد تبين شيئا العرضى الحذاء كما نعرفه جميعا .. فسحنة الحذاء الخشنة الثقيلة ، ومظهره الغليظ ، وجلده الشاحب المتآكل .. تتلخص فيها أشياء وأشياء (أنظر التحليل القيم لحذاء فان جوخ كما أورده الدكتور عبد الغفار مكاوى فى كتابه مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧) .

ان مستوى الاحساس الجمالى بالعمل الفنى ـ كما تبينه هذه التجارب ـ ينطلق من خلال القدرة على خلق أشياء لا تقف عند المستوى الادراكى .. ولا تقف عند مستوى الجزئيات العارضة . وربما لا نبالغ اذا ما نظرنا الى العمل الفنى الجيد على انه العمل القادر على اذكاء الخيال ، ودفع الاخرين لتجاوزه ، والمضى الى ما وراء بنائه .

ولا شك أن هذه الصورة على عمقها لا تلخص كل الاتجاه الذى سار فيه علم النفس التجريبى الجمالى من حيث دراساته للعمل الفنى ، والاسباب التى تمكن الفنان من استثارة تلقائية الأشخاص وتحريك قواهم الابداعية . هناك عدد آخر من التفاصيل والدراسات ولكننا نكتفى بهذا القدر لهذا الجانب .. لننتقل الى جانب آخر من جوانب دراسة التذوق الفنى .

والجانب الآخر يبدأ من نقطة مختلفة فى دراسته



لعملية التذوق . فمع تنبه علم النفس العلمى الحديث الى أن عملية التذوق الفنى عملية لا تتوقف على خصائص العمل الفنى ـ من حيث درجة غموضه أو تعقد بنائه ـ بدأ الاهتمام بالطرف الآخر : الشخص المتذوق بكل استعداداته العصبية والنفسية واتجاهاته الاساسية . ويركز علماء النفس التجريبى الجمالى محاولاتهم فى بحث هذا الجانب فى شكل السؤال الآتى : لماذا يبدو نوع من الفن جميلا عند بعض الاشخاص ، دون البعض الآخر ؟ وبعبارة أخرى فان الطابع التلقائى الابداعى فى العمل الفنى لا يفسر لنا لماذا نفضل شكلا دون الآخر ، ولا يستطيع أن يفسر لنا لماذا يفضل أ شكلا معينا بينما يفضل ب شكلا آخر ، أو لماذا يفضل بعضنا الموسيقى السيمفونية كما سادت تقاليدها الكلاسيكية بدءا من « باخ » على الموسيقى السيمفونية الحديثة عند « سترافنسكى » و « شونبرج » أو لماذا يفضل بعضنا فن « دافنشى » و « رافائيل » ويرون فيه غاية الكمال الفنى والجمالى اذا قارناه بلوحات « بيكاسو » و « سلفادور دالى » أو العكس .

وقد خطا علم النفس أيضا فى دراسته لهذا الجانب خطوات .. صحيح أن الدارس لهذا الجانب يحس بقصور البحوث سواء من حيث العدد ، أو من حيث المتغيرات والعوامل التى تضمنتها .. وصحيح ان الدراسات فى هذا المجال لا تمكن بأى حال من تكوين نموذج نظرى محدد الابعاد . لكن الامر على أية حال لا يخلو من بادرة أمل ، خاصة واذا راعينا أن دراسات الشخصية نفسها ـ دراسة علمية ـ أمر لا يزال بدوره فى مرحلة التكوين .

ومع ذلك فان الخطوات التى قطعها علم النفس الجمالى فى هذا الجانب جديرة بالاهتمام بحق .. واعطاء صورة عما يتم فى هذا الموضوع لقارئنا العربى هدف نبيل . وما يهمنا فى هذه الصورة وما يتعلق بموضوع هذا المقال هو الانطلاق من الجزء الاول منه .. فما تستخلصه من هذا الجزء ان الاعمال الفنية جميعها تستمد قدرتها على التأثير الجمالى ـ وبدرجات مختلفة ـ بسبب ما تستثيره من نشاط ابداعى . ولكن الجانب الذى لم يستطع هذا الاتجاه أن يوضحه هو الاسباب التى تحدد للافراد اتجاه هذا النشاط فى عملية التذوق الجمالى ، أى طبيعة نظام الشخصية المتذوقة نفسها .

وقد تركز نشاط العلماء فى دراسة هذا الجانب فى تحديد سمات الشخصية وأنماطها التى يمكن أن تحدد اتجاه التذوق .. وقد اتخذ الشكل التجريبى لهذه المحاولات الصورة الآتية : تعريض عدد من الاشخاص لعدد من المنبهات الفنية المختلفة من حيث درجات التبسيط أو التعقيد ، والغموض أو الوضوح ، والقدم أو الحداثة ، والتنظيم أو عدم التنظيم . كما تضمنت انواعا مختلفة من الفنون : الموسيقى والتصوير والرسم ، والمقطوعات الادبية ، القصائد الشعرية . ثم يطلب من الاشخاص كل على حده أن يحدد الشكل الفنى الذى يفضله دون غيره فى داخل

كل نوع من هذه الانواع. وبعد هذا يتم الكشف ـ بالاساليب الموضوعية الدقيقة ـ عن الفروق التى تميز بين فئات الافراد الذين يفضلون شكلا دون آخر من حيث عدد من سمات الشخصية مثل : ١ ـ السمات الدافعية ، كسيطرة دوافع جنسية ، أو عدوانية . ٢ ـ السمات المعرفية ، المزاجية كالذكاء ، والانطواء والميل الى المخاطرة ، والتقلب ، والجمود .. الخ ..

ثم تستخلص من بعد هذا كله العلاقات بين اتجاه عملية التذوق ـ اى التفضيلات التى يضعها الافراد للاشكال الفنية ـ وانواع هذه السمات . ودون الدخول فى تفاصيل نتائج هذه التجارب ـ اذ لا يمكن حصرها فى مقال كهذا ـ فاننا نكتفى بمثال او مثالين لنطلع على بعض هذه النتائج .

مثلا فى عام ١٩٦٢ حاول والاش M.A. Wallach صياغة نظرية عن **أثر الدوافع فى تكوين الشعور الجمالى** ، حيث استطاع بالاعتماد على دراسة دوافع الاشخاص التمييز بين ما هو فن جميل أو غير جميل . فالفن الجميل المفضل هو الذى يحرك فى الشخص دافعا يصبو اليه هذا الفرد وينشده ، كالدافع العاطفى . ويبدو الفن غير جميل اذا حرك فى الشخص دافعا او نزعة ينفر منها ولا يريدها كالخوف او العدوان . وعلى هذا فمقطوعة سترافنسكى Stravinsky « طقوس الربيع » تكتسب احساسات مختلفة باختلاف الدوافع التى تنبهها عند الاشخاص . فعند البعض قد تحقق خيالا أو دافعا يصبون اليه ، وتحرك فى البعض الآخر دافعا كريها مهددا . فتبدو عند البعض الاول **فنا جميلا** ، وقد لا يراها أفراد المجموعة الثانية فنا على الاطلاق .

وتلعب سمات الشخصية دورا آخر . فلقد أوضحنا أن الفنون تتفاوت فيما بينها فى تحقيق النشاط الابداعى . وفى داخل الفن الواحد أنواع قادرة دون غيرها على تحقيق أكبر قدر من هذا النشاط . وهذا ما يجعلنا نفترض ان العلاقة بين أنواع الفن الواحد من حيث اثارة النشاط الابداعى يمكن تصورها على أساس أنها تمتد على متصل كمى يبدأ بأقل الانواع تحقيقا لهذا النشاط الى اكثرها . فالفن التجريدى ـ مثلا ـ يعبر عن أكثر أنواع الفن اثارة للخيال وتنشيطا للابداع ، بعكس أنواع الفن التى تستهدف محاكاة الطبيعة محاكاة قد تبلغ درجة التصوير الفوتوغرافى فى دقتها . صحيح أن كل نوع من هذه الانواع قادر على اثارة الشعور الجمالى .. وصحيح أن درجة الشعور الجمالى ترتبط بقدرة نوع دون الآخر على اثارة الخيال .. لكن الدور الذى تلعبه سمات الشخصية يظل مع ذلك فعالا .. وتظل الفروق الفردية حاسمة فى تفسير التفاوت فى تفضيل نوع من الفن دون الآخر . فلماذا يقبل البعض على الفن القادر على تحقيق أكبر قدر من نشاط وايجابية التذوق .. والبعض الآخر يرفض هذا النوع فى مقابل تفضيل الفن « **المحكم البناء** » البسيط ، الواضح المحدد للخيال ؟

ولقد أثارت الرغبة فى اجابة هذا السؤال خيال عدد من الباحثين ونشاطهم .. فأخذوا يحاولون اكتشاف العوامل التى تحدد هذا الاتجاه . من هذا ، مثلا ، ما حاوله ميكول B. Mikol من خلال عدد من التجارب التى أجراها بقصد استخلاص تأثير بناء الشخصية من حيث التفتح والانغلاق على تحديد اتجاه التذوق . لقد كانت المشكلة كما تحرك من خلالها خيال هذا الباحث .. وكما حاول ايجاد الحل التجريبى لها كالآتى :

١ ـ ان تذوق لحن موسيقى مثلا لا يتم دون أن نضيف اليه من خبراتنا الموسيقية الخاصة، واستعداداتنا، والترابطات التى يثيرها هذا اللحن فينا (وربما تكون هذه الاضافات هى المعبرة عن قوة الابداع فى التذوق الفنى) .

٢ ـ ان درجة تفضيل مجموعة من المقطوعات الموسيقية ـ السيمفونية ـ مثلا على مجموعة أخرى تتحدد من خلال عدد من اتجاهات الشخصية . من بين هذه الاتجاهات التى أثارت اهتمام « **ميكول** » **ما يسمى بالنظام الاعتقادى**. وتدور فكرة هذا الاتجاه على أساس مااستخلص من البحوث والتجارب ، من أن هناك بعدا dimension ينتظم الاتجاهات المختلفة للشخصية من حيث درجة الاعتقاد : هو بعد الانغلاق والتفتح . فهناك النظام الاعتقادى المغلق الذى تتحول عنده اتجاهاتنا الى مجموعة من المبادىء والافكار الجامدة المغلقة التى لا تقبل التطور أو الجديد . وهناك النظام الاعتقادى المتفتح الذى لا يتعدى دور اتجاهاتنا فيه مجرد أساليب لتنظيم الحياة والسلوك .

والفرض الذى وقف عنده « ميكول » أن انغلاق النظام الاعتقادى وانفتاحه ، يلعب دورا أساسيا فى تحديد تفاعل الشخصية فى الواقع ، وان أسلوب التذوق الجمالى ـ كشكل من اشكال التفاعل مع الواقع ـ يتأثر بمدى انغلاق النظام الاعتقادى أو تفتحه . وانطلاقا من هذا الافتراض النظرى تساءل « ميكول » عما اذا كان المغلقون يتفقون مع المتفتحين فى درجة تفضيلهم لنوع الفنون القادرة على استثارة أكبر قدر من التلقائية والنشاط ، أو العاجزة عن ذلك .

وتركزت مجهودات الباحث فى عدد من التجارب ذات المغزى الهام للمتتبع للنشاط العلمى فى بحوث التذوق الجمالى . فمن خلال هذه التجارب يمكن للقارىء أن يطلع على الشكل الذى تتخذه محاولات علماء السلوك فى علاج مظاهر السلوك التى تجمع بين عناصر معقدة ومتشابكة من الظواهر ، وأن يطلع على المحاولات الدائبة للتوصل الى الصياغة النظرية للمنطق الذى تنتظم من خلاله هذه الظواهر .. فقد استطاع الباحث ـ دون الدخول فى التفصيلات التجريبية الدقيقة ـ أن يقسم مجموعة من الطلاب الى مجموعتين . فبفضل الاجابة على مجموعة من

الاسئلة التى صيغت بشكل يسمح اتجاه الاجابة عليها بالايجاب او السلب أن نحكم على الشخص بأنه متفتح أو مغلق اعتقاديا ، بفضل الاجابة على هذه الاسئلة توصل « ميكول » الى تقسيم عينات بحثه من الطلاب الى مجموعتين : مجموعة من ذوى النظام الاعتقادى المغلق ، ومجموعة من ذوى النظام الاعتقادى المتفتح . وكان يطلب من كل منهم على حدة أن يسجل رأيه فى عدد من المقطوعات الموسيقية بالاستعانة بقائمتين من الصفات تحتوى القائمة الاولى عددا من الصفات الخاصة باللحن مثل : جميل ، قبيح ، ايقاعى ، صاخب ، رقيق ، سوقى ، بهيج ، كئيب .. الخ ، وتحتوى القائمة الثانية عددا من الصفات الشبيهة، ولكنها خاصة بمؤلف المقطوعة مثل : عبقرى ، سطحى ، غير عادى ، عادى ، حساس ، بليد ، عميق ، سطحى .. الخ وقد تم عرض هذه المقطوعات عن طريق آلات التسجيل بداخل معمل علم النفس .. وقد راعى الباحث ان تحتوى هذه المقطوعات على نوعين :

١ ـ مقطوعات ذات بناء تقليدى ، واستخدم احدى صوناتات برامز ، وصوناتا الفيولينة والبيانو لسان صانس كنموذج لهذه المجموعة .

٢ ـ مقطوعات ذات بناء متحرر من الشكل التقليدى. وقد استخدم احدى صوناتات « شونبرج » Schönberg وصوناتا الفيولينة والبيانو لبارتوك Bartök نموذجا لهذا الشكل الحديث المتجدد من الموسيقى .

ولكى يتحقق أكبر قدر ممكن من الضبط للعوامل التى قد تتدخل فى توجيه عملية التذوق راعى الباحث أن تكون هذه المقطوعات كلها متساوية من حيث الوقت الذى يستغرقه عزفها .. وأن تكون جميعها غير مألوفة بالمرة لجميع الاشخاص موضوع الدراسة .

وعلى الرغم من أن نتائج التجربة لم تكشف عن وجود فروق بين مجموعتى المغلقين والمتفتحين من حيث الصفات الجمالية التى كان يطلب منهم أن يصفوا بها المقطوعات التقليدية ، أو مؤلفيها ، فان هذا الفرق ظهر فيما يتعلق بالمقطوعات الحديثة المتحررة من الشكل التقليدى (موسيقى شوينبرج ، وبارتوك) حيث عبر الاشخاص المتفتحون عن نسبة تفضيل واعجاب أكثر بهذه الموسيقى بصورة تفوق كثيرا اشخاص المجموعة الثانية .

ان تقبل الشكل الفنى القادر على اثارة التلقائية والنشاط الابداعى فى اشخاصه ـ اذا شئنا أن نربط الحقيقة التجريبية المحدودة السابقة بالعناصر الرئيسية لهذا المقال ـ أمر يتوقف ، الى حد كبير ، على مجموعة مترابطة من الظواهر السلوكية تميز الافراد بعضهم عن بعض بمقدار ما يتوفر منها فيهم . فالذين تتوفر فيهم أقدار مرتفعة من الانغلاق ، والدجماطيقية ، والتزمت يفضلون دون غيرهم الموضوعات ذات البناء التقليدى المحكم .. وهم برفضهم للموضوعات الاخرى ربما يعبرون ـ دون قصد ـ عن عجزهم عن تكوين أساليب ادراكية ، أو تصويرية جديدة ، فلا يظهرون تذوقهم الجمالى الا لتلك الاشكال التى لا تسمح الا بقدر قليل من التصورات الجديدة ، وحرية المشاركة .

(وشبيه بهذه النتيجة مجموعة البحوث التجريبية التى تهتم بسمتين أخريتين من سمات الشخصية وتاثيرها على عملية التذوق . وهما سمتا : النفور من الغموض وهى تلعب فى عملية التذوق دورا مشابها للدور الذى يلعبه الجمود العقائدى . ودون الدخول فى تفصيلات هذه السمة فان المقصود منها ليس الاشارة الى النفور من اللبس الناتج عن التشوش ، أو عدم انتظام الحقائق بقدر ما يشير الى حد الجوانب الهامة المعطلة للعملية الابداعية كالنفور من التنوع، والامتناع عن الاشياء الجديدة ، وعدم الوقوع فى الاحكام المتطرفة والانفعالية .. الخ . أما السمة الثانية فهى الميل الى التعقد . ويشير فرانك بارون ـ أول من كشف عن هذه السمة ـ الى أن المقصود بهذه السمة ليس الاشارة الى تعقد السلوك بالمعنى المرضى ، وانما الاشارة الى وجود أشخاص يتميزون بالقدرة على التنويع والعمق والتعقد الميزة لجانب من أهم جوانب العملية الابداعية . وتلعب سمة التعقد فى التذوق الفنى دورا مشابها للسمتين السابقتين، ولكن باتجاه عكسى) .

غير ان هذه التجربة مع هذا لا توضح لنا ما تلعبه سمات الشخصية فى اتجاه التذوق نحو الفنون الاخرى كالرسم ، والادب ، والشعر . غير أن نتائج التجارب السابقة على هذه التجربة تجعلنا نحكم بأن هذه النتيجة يمكن تعميقها على الاشكال الاخرى من الفنون دون أن يكون فى هذا الحكم غلو كبير . فقد بينت الدراسات التى بدأت منذ عام ١٩٤٠ والتى امتدت حتى الوقت الراهن على يد الأستاذ ايزنك بجامعة لندن ـ وتحت اشرافه ـ أن أنماط التذوق للفنون ترتبط ببعضها بنسبة مرتفعة . فالقدرة على تذوق نوع معين من الشعر أو الادب ترتبط بنفس الانواع الموازية فى مجالات الرسم والموسيقى والتصوير .. **فالاشخاص الذين يعبرون عن اعجابهم بالشكل الكلاسيكى فى الشعر أو الرسم يعبرون أيضا عن اعجابهم بهذا الشكل فى الموسيقى . بالصورة التى تسمح باستنتاج وجود عامل عام فى التذوق الجمالى .**

وبعد فان حاجتنا نحن للاتجاه العلمى فى بحوث التذوق الفنى .. وغيرها من أشكال السلوك المعقدة لاتقل عن حاجة أى شعب من الشعوب التى خطت وبمزيد من الشجاعة الادبية فى اتخاذ المنهج الموضوعى أساسا فى كل دراساتها . ان هذا الاتجاه فى النهاية يعبر عن رغبة ينتظمها اطار شامل من حب الحقيقة وانها لرغبة قد لا تتحقق اذا لم تكن لدينا الشجاعة الادبية الكافية لوضع الأمور فى موضعها الصحيح .

عبد الستار ابراهيم

مشـــــكلة

الإبداع الفنى ..

ان الغرض من هـــذا البـحث ، هو دراسة طبيعة المبـاحث النفسية فى الابداع ومبرراتها ، من وجهة نظر تتجاوز حدود أى علم بعينه ، وعلى أساس الاعتقاد بأن هناك شيئا من سوء الفهم بين علماء النفس والفلاسفة فى هذا المجال .

ولقد أولى علماء النفس دراسة الابداع ـ فى السنوات العشر الاخيرة ـ قدرا كبيرا من الاهتمام فى ميادين عديدة ؛ لكن جهودهم كثيرا ما كانت تقابل بالمعـــارضة ، وأحيانا بالعداء السافر من جانب الذين يتناولون الأمر من وجهة فلسفية .

لذلك يبـــدو أن الوقت الراهن مناسب لكى نجرى تحليلا لهذه المبـــاحث النفسية فى ضوء اعتراضات الفلاسفة ، ونتساءل عما لهـــذا العمل من صلة بالمعالجة الفلسفية للموضوع .

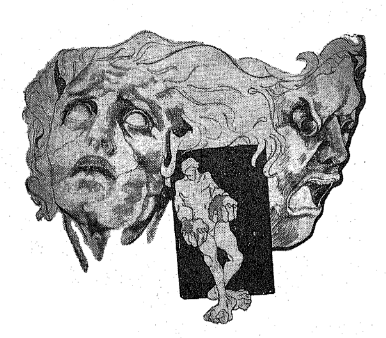
ان سوء الفهم والتعارض يلعبان دورهما فى كل من الجانبين ؛ فهناك من يتشككون فى صلاحية مناهج عالم النفس ، ويكيلون الازدراء لنفس فكرة تطبيـــق المنهـــج العلمى على دراسة علم الجمال والابداع .

ومن ناحية أخرى يبدو أن بعض علماء النفس يرفضـون فكرة وجود أية مصاعب فلسفية فيمـا يقومون به ، ويتناولون المشكلات فى هذا المجال كما لو كانت قابلة تماما للتعريف ، وكما لو كانت تقبل المعالجة كلية بمناهج العلم .

والواقع أن الاهتداء الى هـــذا التعارض فى المحـــادثات والمؤتمرات وما شاكلها ، أيسر من

جوردون وستلاند

ترجمة : سمار جبران



الاستشـــهاد عليه بنصوص مكتوبة ؛ **وربما كان ذلك راجعا الى أن علمـــاء النفس لم يلتفتوا الى الابداع الا في وقت متأخر نســـبيا بالقياس الى التاريخ الطويل للجدال الفلسفى** .

والأرجح أن معظم الناس (ونأمل ألا يكون الفلاسفة المحترفون من بينهم) يميلون للنظر الى الابداع من خـلال الفنـــون أو الابداع الجمالى فحسب ، وقد يكون هذا جزءا من الاشكال مادام اشــــتغال علماء النفس بعلم الجمال قد عرضهم للهجوم منذ أمد طويل .

ويعبر **ايزنك** عن هذا بقوله :

« **ان النظر الى موضـــوعات الجمـــال ، هى وعملية خلقها وتقييمها ، على أنها قابلة للبـحث العلمى ، يبدو منفرا لمعظم الناس تماما كما كان النظر الى عـــالم الطبيعة على أنه قادر بمنـــاهجه الموضوعية على دراسة وتحليل الوان قوس قزح أمرا منفرا لأسلافهم** » لكن مهما كان من أمر ما يعتقده معظم الناس ، فمن الصعب أن نجد ادانة لهذه الفكرة أكثر شمولا من تلك التى عبر عنها **فتجنشتاين** حين قال :

« **لا يوجد أى ارتباط بين المسائل الجمالية والتجارب النفسية ، بل تعـــالج هذه المســائل بطريقة مختلفة تماما** »

وهناك ملاحظة أخرى **لفتجنشتاين** ربما ألقت ضوءا على الموضوع :

« **لا تبدو هناك أية صلة بين ما يقوم به علماء النفس وبين أى حكم على عمل فنى** » .

ولقد عبرت أنا عن رأى فى موضـع آخر ، قلت فيـــه ان عالم النفس ذاته ليس (وبالطبع لا ينبغى أن يكون) معنيا بعملية اصدار الاحكام، بل ينصب اهتمامه على أشياء أخرى من قبيل : كيف يصل الناس الى أحكامهم ــ وليس على ما اذا كانت الاحكام «صائبة» أو «خاطئة» .

وعلى نفس النحو يمكن القول ان هدف عالم النفس ، بصفة عامة ، هو البحث فى الكيفية التى يخلق بهـا البشر ويبدعون ، وليس أن يقرر فيم ينحصر الابداع ؛ ونقطة أخيرة فى هذا الصدد ، وهى أنه بالتأكيد لا يحصر نفسه داخـــل دائرة الابداع الجمالى فحسب ، رغم أن المبادىء المنهجية تظل على ما هى عليه مهما كان المجال الذى يعمل فيه .

هذا من ناحية ، ولكن اذا تأملنا الوجه الآخر للعملة ، لوجدنا أن علماء النفس ليسوا بمنأىعن اللوم لأنهم يخلطون الامور . ولقد أدليت برأيى فى الطريقة التى يجب أن تكون عليها معالجتهم للموضوع ، ولكن يجب أن نعترف بأن الطريقة التى تعرض بهـــا النتائج غالبا ما تترك انطباعا يكون ــ على الاقل ــ مضللا .

خذ مثلا هذا القـول المقتبس من دراسه عن مهندسى العمـــارة «المبدعين» : «**ليس هناك شك تقريبـا ، فى أن مقياس الابداع على درجة كبيرة من الدقة** » . لقد كان المعيـــار المتخذ فى هـــذا البحث هو متوســط تقييم عدد آخر من مهندسى

المعـــمار ؛ وليس غرضى هو القول ببطلان هذه النتيجة أو سخفهـا ، بل أن أقترح أن صياغتها فقـــدت الصلة بالاساليب التى تســمح بالتعبير الكمى ؛ فهنا يؤخذ مقياس غير مباشر كما لو كان مباشرا ، وليس هذا المعيار موضوعيا الا من حيث أن هناك عددا من الناس يوافقون عليه ، **وينصرف اتهامى لعلماء النفس الى ميلهم فى هـــذا المجال للاشارة الى معايير اعتباطية بطريقة تخفى كونها بالفعل معايير اعتباطية ، ثم يستمرون على أساس من مسلمات جمالية لا تناقش الا نادرا ، ولا تحلل على الاطلاق ٠**

ان الصعوبة الاساسية فى أى تحليل للابداع هى بالطبع مشكلة التعريف ، لكن هذه الصعوبة تزداد حدة على وجه الخصوص ، فى اطار المعالجة العلمية ، ما دام هدف مثل هذه المعالجة هو اجراء قياسات ، وكل ما نريد قيـاسه لا بد أن تكون أبعاده محددة بطريقة واضحة ٠

وكلنا نشعر بأننا نستطيع التعرف على عمل ابداعى من أعمـــال الفن ، أو فكرة خلاقة فى أى مجـــال نألفه ، ولـكن المرء لن يكون جديرا بأن يوصف بالعمق لو أنه أشار الى أن الناس المختلفين لا يتعين أن يتفقوا بالضرورة عنـــدما يحاولون وصف أو تعريف ما يجعل هذه الاشياء ابداعية، فلقد أورد «ايرفنج تيلور» مثلا قائمة بما يزيد عن المائة تعريف سبق اقتراحها للابداعية ٠

وربما كان العداء نحو عالم النفس يرجع فى بعضه الى الخوف من أنه يحـــاول فرض تعريفه العلمى المزعوم الذى يحصر بطريقة اعتباطية حدود الجوانب الابداعية فى التجربة البشرية ٠

واذن فمن المهم أن ندرس ما يقـــوم به عالم النفس بالفعل ، وان ننظر عن كثب الى الكيفية التى يعرف بها ألفاظه ، والى ما يقيسه بالفعل ، والى الاسس التى يزعم بنـــاء عليهـــا أنه يعالج موضوع الابداع ذاته ٠

هناك أربعة اتجاهات يعمل فيها علماء النفس تحت اسم الابداع ، وهى جديرة بالنـــظر اليها فرادى :

١ ــ أبســط أســلوب هو جمع ومقارنة الاوصاف التى تقدمها لنا الشخصيات البارزة فى مجالات متنوعة عن الـــكيفية التى ينتجون بها أعمالهم الابداعية ، فكثير من عظماء المفكرين فى المـــاضى تركوا لنا سجلات عن طريقة عملهم ، وبالطبع يستطيع الباحث فى الوقت الحاضر أن يطلب من أئمة الفكر أن يعطونا تحليلا لعملياتهم الفكرية ٠

ورغم أنه من الواضح أن هـــذا الاجراء ليس علميا دقيقا (بل اننا نشك فى أنه يستحق صفة العلمية على الاطـــلاق) فان قيمته تكمن فى أنه لا يستند الى تقارير منعزلة ، وهى تقارير يمكن أن تخضع للهـــوى الشخصى ، بل فى أنه يحلل مجموعة متنوعة من التقارير عساه يعثر على مستوى من الاتفاق تكون له دلالته ٠ والواقع أنه قد ظهر بالفعل نمط متسق لعملية الابداع ؛ لم يعد اليوم قائما على التأمل ، بل يمكن تبريره بدليل دامغ هو أنه ، على الاقل يعبر عن الطريقة التى يقول من نعتبرهم مبدعين انهم يعملون بها ٠

وطالما لم يزعم أحد أن مجرد السير على هذا النمط يكفى لبلوغ الابداع فان الاجراء يظل معقولا ولا شك ٠ ذلك لأن مدى التجانس والاطراد فى الابداع لا يمـكن كشفه بأية عملية من عمليـات التحليل الفلسفى ٠

٢ ــ والاتجاه الثانى مشابه للأول من حيث أنه يقوم أيضا على المقـارنة بين المبدعين ، ولكنه هذه المرة يقارنهم من حيث هم أشخـاص ، لكى يرى ما اذا كانت تتمثـل فيهم نفس الســمات الشخصية ٠ وهذا بدوره اجراء معقول ، ولابد أن تكون نتائجه مرتبطة بطريقة ما بالكيفية التى يبدع بها البشر ٠

٣ ــ أما الطريقة الثالثة فطريقة تجريبية ، وهى تبغى الكشف عما اذا كان الناس بصفة عامة أكثر انتــاجا للافـــكار الابداعية من غيرهم اذا ما توافرت بعض الشروط ٠ ويبـــدو أن كلمــة «تجربة» من الكلمات التى تثير السخط فى هذا الســياق ، فهى عنـــد البعض تنطوى على معنى التدخل دون وجه حق فى عملية الابداع (ذلك اللغز الرفيع) ومضايقة النـــاس بتوجيههم الى طريقة الابداع ، ولكنها فى الواقع تقوم على تحديد بنية المواقف ومقارنة النتـــائج ٠ واذا كان معظم الناس لا يجدون غرابة فى الاعتقاد بأن الفنان أو العالم الكبير ذاته قد يجد صعوبة فى انجاز أفضل أعماله عندما تكون الظروف المادية سيئة ومقلقة، فينبغى أن نحكم على محاولة كشف أية متغـيرات أخرى قد تساعد على الابداع أو تعـــوقه ، بأنها محاولة جديرة بالاهتمام ٠

٤ ــ وفى النهاية هنـــاك وضع ما يسمى بـ (اختبارات الابداع) وهى عادة تصـــمم لقيـــاس القدرة الابداعية بحيث يمكن التنبؤ بما سيكون

عليه الابداع في المستقبل ، وهذه هي النقطة التي تحظى بنصيب الاسد من لعنات الآلهة وسخطهم، ونستطيع أن نعرف السبب في ذلك ، ففكرة اجراء اختبار للقياس تعود بنا الى المشكلة الاساسية ، وهي معرفة ، أو ادعاء معرفة ، ماهو الابداع .

فاذا كان عالم النفس يتحدث عن اختبارات الابداع ، فان الامر يبدو كما لو كان قد توصل الى حل لهذه المشكلة ، أو اعتقد أنه حلها . لكننا اذا تأملنا الاسس التي ترتكز عليها مثل هذه الاختبارات ، نجد أن ما فعله عالم النفس ، لكي يقدم شيئا يمكن قياسه موضوعيا ، هو أنه دار حول المشكلة ولم ينفذ الى صميمها . فما يقيسه بالفعل هو الأصالة كما تعرف احصائيا : أعني أن توزيع الاستجابات على بنود الاختبار يحدد تجريبيا ، ثم تقارن الاستجابة الفردية بهذا التوزيع وتعطى لها درجة حسب كونها شائعة أو غير شائعة .

وهنا نصل الى النقطة الحاسمة في المشكلة، فأيا كان التعريف الذي نقبله للابداع ، فان الأصالة لا يمكن أن تكون مقياسنا الوحيد ، فالاجابة على السؤال : ماذا تساوي (٤ + ٤) بأنها تساوي ٥٣٩٦٢٣ أمر فيه أصالة بالتأكيد لكن ليس فيه أي ابداع .

وكما يقول سير **سيريل بيرت** Cyril Burt فان الفكرة المبدعة « **لا بد أن تكون لها قيمة ، ولا بد أن تكون الجدة فيها جدة نافعة** . فكيف اذن يمكن أن نستخدم كمقياس للقدرة الابداعية، اختبارا في الاصالة مهما كان موضوعيا ؟

ان الحجة التي يرتكز عليها أنصار هذا الرأي هي (أو ربما يحسن أن نقول : ينبغي أن تكون) كالآتي :

الأصالة يمكن قياسها موضوعيا ، ومن يتصفون بالاصالة لا ينبغي بالضرورة أن يكونوا مبدعين ، لكن المبدعين لابد أن يكونوا ذوي أصالة . **وعلى ذلك فان الأصالة المقيسة يمكن أن تكشف عن وجود ارتباط بالابداع ، ولكن بما أنه لا يوجد اختبار نفسي يمكن أن يكون أداة سليمة تماما للقياس ، فان السؤال الهام الآن هو ما اذا كان هذا الارتباط سالف الذكر عاليا بدرجة تكفي لاستخدامه عمليا .**

فمع التسليم بأن بعض الذين يجتازون الاختبار بنتيجة طيبة سوف يتضح أنهم من ذوي الأصالة غير المبدعين ، فهل يمكن القول بأن الاختبار ينتقي المبدعين الحقيقيين على مستوى أعلى من أساليب الانتقاء الأخرى ؟

من الواضح ، حتى الآن ، أن هذه الحجة تلتف حول مشكلة قياس القدرة الابداعية أو الأفعال المبدعة بما هي كذلك ، دون أن تواجهها مباشرة . وتلك هي النقطة التي يأتي منها سوء الفهم ، وأعني بها الخوف من أن يكون عالم النفس متبرعا من عنده بأحكام ذاتية خاصة به .

ولكن مفتاح الاجابة يكمن في المعايير التي استخدمتها طرق البحث الأخرى التي ذكرتها. ففيها يتضح أن الباحث لا يقرر بنفسه من هو أو ما هو الابداعي : **وانما يشير الى ما ينعقد عليه الاجماع في الرأي** . وقد يكون ذلك اجماعا للناس كلهم كما يحدث عند دراسته لمن نعدهم من أئمة المفكرين المبدعين في الماضي أو الحاضر. أو قد يكون اجماعا من جانب خبراء ، أو هيئة تحكيم مختصة ، كما هي الحالة في التحكم تجريبيا في شروط العمل . وقياسا على ذلك، فان مبرر أي اختبار للقدرة الابداعية (مهما كان ما يقيسه بالفعل) هو ما اذا كان ينجح فعلا في التنبؤ بظهور عمل في المستقبل نقبله على أنه ابداعي . ولا يوجد في هذا الهدف ــ فيما أرى ــ أي شيء اعتباطي أو أية مغالطة أوغموض ولا شيء يبرر الشك والعداء . ان عالم النفس ــ في اتجاهه الذي أوضحناه ــ لا يحاول حتى أن يعطينا تعريفا للابداع أو أن يضع مقاييس ، بل ان ما يفعله هو اكتشاف وقياس بعض الصفات المتعلقة بما يعتبره مجتمعنا عملا ابداعيا، وكما انه يستطيع مثلا أن يبحث في القيم الأخلاقية الشائعة في المجتمع دون أن يدعي ، بوصفه سيكولوجيا أو عالما ، ما ينبغي أن تكون عليه هذه القيم ، فانه يستطيع أيضا أن يتناول الابداع بطريقة لا تعتمد على التعريف الشخصي ولا تنطوي على أحكام يتبرع بها من عنده .

واذن فالابداع ، في ذاته ، لا يمكن رده الى مجرد موضوع من موضوعات التحليل العلمي. وبقدر ما يتصور بعض النقاد أن علماء النفس يزعمون أن هذا الرد ممكن ، فانهم يسيئون فهم طبيعة العمل الذي أنجزه علماء النفس هؤلاء .

وبقدر ما يعتقد بعض علماء النفس أن ذلك ممكن ، فانى أعتقد انهم يظهرون اهتماما غير واع بمناهجهم ، وافتقارا الى الروح النقدية .

ان مفتاح ما أراه رأيا معقولا يكمن فى كلمة « أى » التى تكررت مرتين فى اقتباساتنا السابقة من أقوال فتجنشتاين . فالقول بأن أساليب علم النفس لا تقدر على حل المشكلات الأساسية لعلم الجمال أو (الابداع) شىء ، والقول بأن المعالجة النفسية ليست لها أية علاقة بهذه المشكلات شىء مختلف كل الاختلاف .

فالابداع يبقى – ان شئت – لغزا ، أو هو شىء نستجيب له وجدانيا ، لكن بعض جوانب ما نعنيه بالعملية الابداعية ككل ، يمكن دراستها بتطبيق المنهج العلمى ، وبه وحده .

والقول بأن مناهج العلم قادرة على مساعدتنا على الوصول الى فهم أعمق لعلم الجمال والابداع لا يعنى أن هذه المناهج تستطيع الاجابة على جميع المسائل المهمة بالفعل ، أو أنها تصلح لكل الاسئلة التى نريد طرحها .

والواقع أن كل دراسة للابداع – تقريبا – لها محتوى تجريبى ما ، بمعنى أن هذه الدراسة « يمكن التحقق من صدقها أو بطلانها عن طريق الملاحظة والتجربة » فلا مفر من أن تتضمن كل دراسة كهذه بعض الوقائع ، مثل :

- مدى تشابه الطريقة التى يعمل بها الأشخاص المبدعون .
- مدى اتفاقهم أو عدم اتفاقهم فى أحد أنماط الشخصية .
- الشروط التى اذا ما توفرت بلغ الانتاج الابداعى أقصاه بناء على معايير متفق عليها .
- مدى قدرة أى اختبار على التنبؤ بالقدرة الابداعية مستقبلا .

كل هذه مسائل تجريبية ، وهذا معناه أنها علمية بينما المسائل الأساسية ، أى المطلقة ، ليست كذلك . ولكن هذه المسائل المطلقة ليست موجودة فى فراغ ، ومن الصعب ، على أية حال ، الابقاء عليها فى فراغ .

مثال ذلك أن النظرية التى تحاول تفسير الاستجابة لعمل فنى خلاق – أعنى أية نظرية فلسفية فى طبيعة القدرة الابداعية – لن تكون قابلة للتحقيق أو التفنيد بالأدلة التجريبية ، مثلما أنه لا يتعين التخلى عن الحكم الجماعى البسيط مهما كانت كثرة عدد من يختلفون معه . ومع ذلك فان المرء لو لم يعمل على مراجعة معاييره واعادة النظر فيها بدقة شديدة حين يجد أن الآخرين جميعا لا يوافقون عليها ، لكان مفرطا فى الثقة بنفسه الى حد الغرور .

ولهذا السبب نفسه كان من الواجب على أية نظرية أن تضع فى اعتبارها الأدلة الفعلية التى تبدو متناقضة مع محتواها .

صحيح أن هذه الأدلة لا يتعين أن تعد حاسمة ولكن هل يحق لنا أن نستعبدها على أنها لاتمت الى الموضوع بصلة ؟

لابد أن نقوم بتمييز مهم عند النظر فى تطبيق المنهج العلمى ، ما دام هناك مصدر آخر لسوء الفهم يقع نتيجة للخلط بين طبيعة المنهج المتبع ودقة النتائج التى نحصل عليها .

ان البحث فى الابداع بحثا علميا منظما من جانب علماء النفس له تاريخ قصير نسبيا ، والقول بأن المناهج المتبعة صالحة من حيث المبدأ لأغراض محددة ليس فيه ادعاء بأن النتائج التى وصلنا بهذه المناهج حتى الآن هى نتائج ذات دلالة فائقة الأهمية .

لكن علماء النفس يميلون ، للأسف ، الى الادعاء أكثر مما ينبغى . وهذا أمر يمكن فهمه لكن له مخاطره .

فالتنبؤ بالقدرة الابداعية لم يبلغ بعد درجة كبيرة من الدقة .

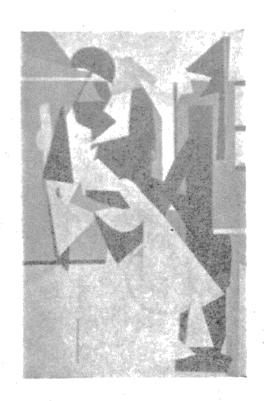
والأبحاث المتعلقة بما يمكن تسميته بعوامل الارتباط الخاصة بالابداع لم تصل بعد الى نتائج محددة من وجهة النظر العملية .

فاذا تحدث هؤلاء العلماء عن درجة من الدقة أكثر مما تسمح به النتائج فلن يؤدى ذلك الا الى تشويه الامور ، تماما كمايحدث لو قيل ان المنهج العلمى قادر على اجابة أسئلة خارجة عن نطاقه .

ومع هذا فان المعالجة المنهجية صالحة من حيث المبدأ ، بل انها هى المعالجة الوحيدة الصالحة لمسائل تقع فى نطاق معين .

ومجمل القول أنه :

مهما كانت معالجة الابداع نظرية ومجردة فلابد أن تلجأ الى بعض الوقائع التى يمكن التحقق من صدقها ، أما القيام باستنتاجات حول عملية الخلق والابداع وحول العناصر الجمالية التى تستجيب لها وغيرها مما يمكن



اخضاعه للاختبار ، على أساس من الحدس أو الاستدلال التأملى فهو أمر مرفوض بأى معيار .

أما الحدود التى يتحرك خلالها عالم النفس عند دراسته للابداع الانسانى فهى الاجابة على الأسئلة التجريبية المتعلقة بالموضوع ، وقياس ما يمكن قياسه وهذا فى حد ذاته أمر له مكانته وقيمته .

واذا كان اعتقادى فى وجود شيء من التعارض وسوء الفهم ، صحيحا ، فيجب القول بأن التحليل الفلسفى والاكتشاف التجريبى ليسا متعارضين بل هما يعتمدان اعتمادا متبادلا كل على الآخر ، ويجب أن يؤثر كل منهما فى الآخر ، لكنى أقول أيضا بضرورة تمييز أحدهما من الآخر من حيث هما عمليتان .

والواقع أن نتائج الكثير من الأعمال السيكولوجية تغدو غامضة لأن أساليب القياس الموضوعية استخدمت مقترنة بمقاييس حدسية لم يتم تحليلها ، ومن جهة أخرى فان قدرا كبيرا من التحليل الفلسفى يغدو موضع ريبة لأنه يرتكز ، أو يشتمل ، على مسلمات لم يتم اختبارها .

ولا يمكن القول ان احدى طريقتى المعالجة هاتين أفضل أو أسوأ من الأخرى ، فكل منهما لها نطاقها .

أما السؤال عما اذا كانت هذه الطريقة أو تلك هى الأهم فهو سؤال لا جدوى منه ، ولا يمكن أن تقوم الاجابة عليه الا على الرأى الشخصى والاهتمام الفردى .

ومع ذلك فلا ينبغى أن يكون هناك عذر لمن يخلط بين الطريقتين .

فاذا لم تتدخل احدى الطريقتين فى شئون الأخرى ، نستطيع أن نأمل أن تتكامل نتائج كل من اتجاهى البحث هذين فى اثراء فهمنا للابداع ، وذلك كلما تحسنت الاساليب وازدادت المفاهيم دقة .

ثـــورة السّلبْ

إمام عبد الفتاح إمام

ثورة السلب .. ؟! وهل يمكن أن يكون ((للسلب)) ثورة .. ؟! ألسنا نقول عن الشـخص ((السلبى)) انه شخص عاجز مغلول الارادة ، وأنه أكثر الناس محافظة وابعدهم عن الغضب والتمرد .. ؟ ألا توصف الدولة ((السلبية)) بأنها لا تلعب دورا فى التاريخ ، وأنها لا تفعل شيئا سوى أن تزيد ميراث الارض من التراب ؟ والموقف ((السلبى)) ، ألا يعنى موقف الذل والخنوع والاستسلام؟ فكيف يمكن بعد ذلك كله أن يكون هناك حديث عن ((ثورة السلب)) .. والثورة ايجاب وفاعلية وقدرة على التمرد والرفض والانكار .. ؟! ألا يدل عنوان المقال منذ فاتحته على تناقض في الالفاظ .. ؟!

والحق اننى لا أدرى كيف أهملت كلمة ((السلب)) هذه فى لغتنا العربية حتى علاها الصدأ ، ورانت عليها كل هذه المعانى التى جعلتها ترادف الذل والخنوع والرضا والاستسلام ، وتشير الى كل موقف يخلو من ايجابية وفاعلية وارادة . مع ان هـذه الكلمة لها من الدلالات ما يجعلها تنطوى على معنى التدخل الارادى والفاعلية الايجابية لا من اجل انكار موضوع ما فحسب بل وربما لاقتلاعه من جذوره أيضا ، حتى انها لتكاد فى بعض معانيها ترادف السرقة ! فسلب الشىء (بفتح اللام) انتزعه قهرا ، وسلب فلانا : جرده من ثيابه ، وسلب الشجرة جردها من أوراقها ــ كما جاء فى المعجم الوسيط (الجزء الاول ص ٤٤٣) . والسلب انتزاع النسبة ــ كما يقول الجرجاوى فى تعريفاته (ص ٨٢) .

واذا كان لكلمة ((السلب)) هذا المعنى الايجابى فى لغتنا العربية ، فان لها معنى ثوريا فى الفلسفة ، وهو المعنى الذى يعرضه علينا بعمق وتمكن واقتدار ((هربرت ماركيوز)) فى كتابه الرائع ((العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)) ــ الذى ترجمه ترجمة ممتازة استاذنا الدكتور فؤاد زكريا وأصدرته منذ أيام قلائل ((الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)) .

فاللحن السارى طوال هذا الكتاب هو الدور الثورى الذى يلعبه ((السلب)) فى فلسفة هيجل منذ ((كتابات الشباب اللاهوتية)) حتى مذهبه النهائى ، ثم رد الفعل الذى حدث فى الفلسفات التالية ، لا سيما الفلسفات الاجتماعية والسياسية . ومن هنا فقد ذهب « ماركيوز » فى مقدمته للكتاب الى القول بان الهدف من تاليفه ((ليس احياء هيجل)) بقدر ما هو ((احياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ، الا وهى القدرة على التفكير السلبى ..)) (ص ١٧) وهذا يفسر لنا سبب اهتمام المؤلف بهيجل . فهو أول من كشف عن هذه القدرة ، اذ أن التفكير كما يراه هيجل « هو فى أساسه سلب ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر ..)) ، ومعنى ذلك أن السلب الذى يطبقه الجدل على الواقع ليس فقط نقدا للمنطق التقليدى الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات ، بل هو أيضا نقد للاوضاع القائمة ، والحياة المستتبة (ص ١٧)

المثالية .. والتجريبية ..

شاع فى ثقافتنا العربية أن الفلسفة المثالية ــ نظريا ــ أوهام وخيالات ، وعمليا ــ رجعية ومحافظة أما الفلسفة التجريبية فهى وحدها التى ترتبط بأرض الواقع الصلبة ، وتساير التقدم والتطور ــ غير أن ((ماركيوز)) فى ((العقل والثورة)) يقلب هذه الصورة تماما ، فهو يرى أن العكس هو الصحيح فالمذهب التجريبى ــ على غير ما اعتادت المكتبة العربية ــ هو الذى يؤدى فى النهاية الى فلسفة سياسية رجعية ومحافظة ، فالنتيجة التى وصلت اليها أبحاث التجريبيين (من أمثال لوك وهيوم وغيرهما) قد حصرت الناس فى حدود ما هو « معطى » ، أعنى فى

حدود النظام القائم للأشياء والحوادث • وأصبح من العسير على الانسان أن يكتسب حق تجاوز هذا النظام القائم ، أو أن يكتسب حق اخضاع هذا النظام لحكم العقل . فلو صح وكانت التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفة الانسان فكيف يستطيع أن يسلك ضد هذه العادة .. ؟ وكيف يمكن للعقل أن يعترض على النظام القائم .. ؟ ان النتيجة الطبيعية لاخطار المذهب التجريبى هى ان يؤدى بنا فى نهاية المطاف الى الرضا والاستكانة والمحافظة على هذا الامر الواقع (وهى نفس النتيجة التى سوف يصل اليها « ماركيوز » فى تحليلة للفلسفة الوضعية على نحو ما سنرى بعد قليل) – « ذلك لان المذهب التجريبى حين قصر المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى ، فقد قضى على الرغبة فى تجاوز هذا المعطى .. » (ص ٤٣) .

أما الفلسفة المثالية – والالمانية منها بنوع خاص – فقد رأت أن المذهب التجريبى لا يعنى سوى استسلام العقل ، لانه ما لم يكن لدى العقل تصورات ضرورية وشاملة ، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة ، بل من طبيعة العقل نفسه ، وما لم نثبت أنها قابلة للانطباق على التجربة دون أن نشأ عنها ، لكان على العقل ان يخضع لما تمليه التعاليم التجريبية (ص ٤٤) أعنى لظل العقل حبيسا لهذا الواقع المعطى .

ولئن كان هذا هو اتجاه المثالية الالمانية بصفة عامة فان هيجل بصفة خاصة لا يقف عند حدود المطالبة بوجود هذه التصورات الكلية ، أو الافكار الضرورية الشاملة فحسب ، بل انه ليتخذ خطوة أبعد فيذهب الى أن هذه التصورات الكلية هى حقيقة الاشياء الجزئية وجوهرها ، ويتضح ذلك بشكل قاطع فى تحليلنا لعملية المعرفة ذاتها ، فتحليل اليقين الحسى – مثلا – يبرهن على



ه • ماركيوز

أن حقيقته هى الكلى « فحقيقة اليقين الحسى ، والمضمون الحقيقى للتجربة الحسية ، ليس الموضوع الجزئى ، بل هو الكلى » (ص ١١٧) . والفكر هو الذى يدرك الاشياء الجزئية فى حقيقتها الكلية فيعرف حاضرها ومستقبلها ويعرف علاقاتها الحقيقية التى لا يكشف عنها وضعها المباشر ، انه باختصار هو الذى يدرك الامكانات الحقيقية التى يتضمنها الشىء ، وهو الذى يدرك أن الوضع القائم لشىء من الاشياء هو وضع ناقص ، يكمن السلب فيه ، لانه يعبر عن جانب من جوانب هذا الشىء تجاهل لكل ما ينطوى عليه من امكانات . وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ فى الفلسفات الوضعية والتجريبية ، وهى الفلسفات التى ترتكز على يقين الواقع . بل ان هيجل حين يثبت ان التجربة الحسية التى تلجأ اليها الفلسفة الوضعية لا تنطوى على وقائع جزئية بل على شىء كلى فانه – على حد تعبير ماركيوز – « يفند بذلك الوضعية من داخلها تفنيدا نهائيا • وحين يؤكد مرارا وتكرارا أن الكلى يعلو على الجزئى ، فانه يكافح ضد كل رأى يقصر الحقيقة على الجزئى المعطى . فالكلى أكثر من الجزئى ، وهذا يعنى فى المجال العينى أن امكانات البشر والاشياء لا تستنفد فى الصور والعلاقات المعطاة التى قد يظهرون بها واقعيا . » . (ص ١٢٥) .

الذات •• سلب مطلق

ويتتبع « ماركيوز » دور السلب فى الجوانب المختلفة لمذهب هيجل : فى نظرية المعرفة ، والمنطق وفلسفة

الحق ، وفلسفة التاريخ .. الخ . فيرى أنه اذا كان تحليل الموضوعات ــ فى نظرية المعرفة ــ قد ادى الى كشف جوانبها السلبية ، فان تحليل الذات يؤدى بدوره الى اظهار هذه الجوانب ذاتها ، فاذا كان هدف الذات أن تجعل من العالم الفعلى تحققا حرا لها ، فان هيجل يعلن ــ مشيرا الى هذه المهمة ــ أن الذات ((سلب مطلق)) ، وهو يعنى بذلك أن الذات لها القدرة على انكار ما هو معطى ، وعلى أن تجعل منه عملها الواعى الخاص، وليست هذه فاعلية ابستمولوجية ، كما انه من المستحيل أن تتم فى اطار عملية المعرفة وحدها ، اذ أن هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخى بين الانسان وعالمه ، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقة ، ومن الحقيقة ذاتها . فلابد للذات أن تجعل العالم عملها الخاص ، اذا شاءت أن تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد ، وبذلك تصبح عملية المعرفة هى ذاتها مسار التاريخ (ص ١٠٩) .



ف . هيجل

وهكذا يمتد الوعى الذاتى الى صراع الحياة والموت بين الافراد ، ويربط هيجل بين المسار الابستمولوجى للوعى الذاتى (من اليقين الحسي الى العقل) وبين المسار التاريخى للبشر من العبودية الى الحرية . فاحوال الوعى واشكاله سوف تبدو فى نفس الوقت صورا لحقائق تاريخية موضوعية ، وحالات للعالم .

السلب .. والمنطق

غير أن نظرة هيجل الى السلب تعتمد اساسا على الافكار الميتافيزيقية التى عرضها فى المنطق ، فعلى عاتق المنطق الجدلى ــ كما يقول ماركيوز ــ تقع مهمة التخلص من قبضة الموقف الطبيعى (أو الحس المشترك) . يردد هيجل مرارا قوله ان الجدل يتسم بهذا الطابع «السلبى» . فالسلبى ((يشكل طابع العقل الجدلى)) والخطوة الاولى نحو ((التصور الحقيقى للعقل)) هى ((خطوة سلبية)) ، فالسلبى هو ((العملية الجدلية الاصيلة)) وفى جميع هذه الاستعمالات نجد لفظ ((السلبى)) يدل على شيئين : فهو يدل أولا على سلب مقولات الموقف الطبيعى السكونية الثابتة . وهو يدل ثانيا على الطابع السلبى وبالتالى الزائف للعالم الذى تشير اليه هذه المقولات : فالسلبية هى مسار الواقع ذاته ، بحيث ان أى شىء موجود لا يكون صحيحا فى صورته الراهنة ، بل لابد له أن يتطور الى اوضاع واشكال جديدة اذا شاء أن يحقق امكاناته .

وهكذا نظر هيجل الى قواعد المنطق التقليدى واشكاله ومقولاته جميعا على انها باطلة لأنها تتجاهل الطابع السلبى التناقض للواقع . فعلى حين أن المنطق التقليدى يقبل صورة العالم كما هى ، فان المنطق الجدلى يأبى على المعطى أى ادعاء بالقداسة ، ويزعزع شعور الثقة والارتكان الذى يتملك اولئك الذين يعيشون فى ظله (ص ١٤٠) .



س . كيركجارد

المنطق الهيجلي اذن يبرز الطابع السلبي للاشياء ، ويظهر الوجود في صيرورة مستمرة ، فكل حالة من حالات الاشياء مدفوعة بامكاناتها الباطنة في سبيل حالة أخرى تتكشف بدورها على أنها سلبية ، وعلى أنها حد ينبغي تجاوزه .. وهكذا باستمرار . وبفضل هذه السلبية التي تنتمي الى طبيعة كل شيء يرتبط كل شيء بضده . فلكي يكون ما هو عليه حقيقة - أي لكي يبرز جميع امكاناته ويحققها - لابد له أن يصبح ما ليس هو ، واذن فالقول بان ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة يعني ان طبيعته الحقة - التي هي في نهاية المطاف ماهيته - تدفعه الى . تخطي » حالة الوجود التي يجد نفسه فيها والانتقال الى حالة أخرى . ولا يقتصر الامر على ذلك ، بل انه ينبغي عليه أن يتخطى حدود خصوصيته ذاتها ، يضع ذاته في علاقة كلية مع الاشياء الاخرى . ويضرب ماركيوز على ذلك مثلا بالوجود البشري الذي لا يجد هويته الحقة الا في تلك العلاقات التي هي بالفعل سلب لخصوصيته المنعزلة ، أعني في عضوية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكم مؤسساتها وتنظيمها وقيمها في فرديته ذاتها .

السلب .. والتاريخ

واذا كان المنطق يعرض المسار اللازماني للجدل من خلال المتناقضات ، فان فلسفة التاريخ تكشف لنا عن هذا المسار في الزمان أعني في التاريخ . وهكذا يتحول الجدل الى قلب الواقع كما يوجد في الزمان ، ويبدو « السلب » الذي كان في المنطق يتحكم في مسار الفكر ، على أنه القوة الهادمة للزمان في فلسفة التاريخ ، فاذا كان الفكر هو العامل الاساسي في تكوين الاحداث التاريخية ، ونشأة الاوضاع الاجتماعية المختلفة ، فانه هو نفسه العنصر الذي يؤدي آخر الامر الى هدمها ، فالواقع الاجتماعي والسياسي لا يمكن أن يظل طويلا متمشيا مع مقتضيات العقل ، والفكر يؤدي بالمواطنين بمجرد انتشاره بينهم وتحكمه في سلوكهم الى التشكك في الاشكال التقليدية للثقافة بل والانقلاب عليها .

وهكذا يربط هيجل بين الديناميكية الهدامة للفكر وبين التقدم التاريخي نحو « الكلية والشمول » فانحلال شكل معين للدولة هو في الوقت ذاته عبور الى شكل أعلى للدولة يتسم بانه أكثر شمولا من الشكل السابق (نفس العملية التي حدثت في المنطق مطبقة على أحداث التاريخ) وعندما يصبح الفكر أداة للسلوك العملي فانه يدرك المضمون الكلي للاوضاع التاريخية القائمة عن طريق تحطيم صورتها الجزئية (ص ٢٣٩) .

اعتراضات على ثورية هيجل :

وعلى هذا النحو يمضي « ماركيوز » في القسم الاول من كتابه مبرزا الطابع الثوري للجدل الهيجلي ، فحركة الجدل عند هيجل تتسم أساسا بأنها رفض وانكار لما هو قائم بالفعل ، أو هي سلب للاوضاع الراهنة وسعي الى مركب أعلى .. ومعنى ذلك أن كل شيء يحمل في جوفه عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه . غير أن أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا يثير اعتراضين على هذه « الثورية الهيجلية » في المقدمة الممتعة التي صدر بها الترجمة العربية للكتاب ، تجدر بنا مناقشتهما قبل أن نعرض للقسم الثاني منه - فهو يرى في التحليل السابق « .. مأخذا أساسيا ، هو أنه يتضمن انتقالا غير مشروع من مجال عقلي هو مجال الجدل ، الى مجال اجتماعي ، أو حتى سياسي ، هو مجال الثورة على الاوضاع القائمة » ثم يضيف ان « هذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف في كل صفحات كتابه هذا ، وهو يقوم به عن وعي وادراك كاملين .. » (ص ٨ من المقدمة) .

والاعتراض الذي يثيره الدكتور فؤاد هنا له كثير من الانصار والمؤيدين الذين يرون أن « ثورة هيجل » لم تكن الا ثورية نظرية خالصة هي التي عرضها في « المنطق » أو في تحليلهم للعقل الخالص ، وليس ثمة ما يبرر الانتقال من هذا « المجال العقلي » الى المجال « الاجتماعي والسياسي » . غير أن الاعتراض مردود عليه بأن عملية « الانتقال » هذه هي التي قام بها المعترضون لا هيجل ، ذلك لان العقل الخالص الذي يحلله هيجل في المنطق هو نفسه العقل السارى في التاريخ ، وهو نفسه العقل الذي يتشكل في الاوضاع الاجتماعية المختلفة وهو باختصار العقل الذي يحكم العالم . ومعنى ذلك أن الثورية « العقلية » التي عبر عنها السلب في المنطق ، لابد أن تكون موجودة في التاريخ ، وفي المجتمع - دون أن يكون ثمة انتقال من مجال « عقلي » الى مجال « اجتماعي » ، واذا كان الدكتور فؤاد نفسه يرى أن « الصفة المميزة لهيجل هي أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع ، فتجعل الفكر مبثوثا في قلب الواقع ، معبرا عن نبضه وايقاعه ، محددا لاتجاه حركته .. » (ص ٧ من المقدمة) فكيف يمكن بعد ذلك أن يكون الانتقال من الفكر الى الواقع «انتقالا غير مشروع»؟! بل كيف يمكن أن يكون هناك انتقال أصلا سواء أكان مشروعا أم غير مشروع ؟

هيجل .. والدولة ..

والاعتراض الثاني يثيره الدكتور فؤاد - أيضا - في مقدمته ، فهو يرى « أن هيجل كان متناقضا مع نفسه ، ومع مبادئه النظرية الاصلية .. » ثم يفسر مايعنيه بذلك بقوله « .. ان مسار الجدل الهيجلي كما هو معروف يتوقف عندما يصل الى الدولة البروسية القائمة عندئذ : فالمانيا هي قمة التاريخ ، ونظام الدولة السائد في عصره هو الوضع الذي ينبغي أن يظل قائما .. » ثم يضيف : « ولا شك أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلي

الصريح ، وبين كل التفسيرات التى تؤكد ان تفكير هيجل هو فى صميمه ثورة على كل وضع قائم .. » (ص ١١) .

واهمية هـذه المشكلة ترجع الى انها تعنى - من زاوية التاريخ - أن هيجل كان المانيا متعصبا فرأى أن تاريخ البشرية كله يبلغ ذروته فى الأمة الجرمانية ، وهى تعنى من زاوية الفلسفة السياسية أنه كان رجعيا محافظا وانه ناقض جميع المبادىء الأساسية فى منطقه الجدلى حين جعل من « الدولة البروسية » القمة التى ينتهى عندها مسار الجدل . وهى تعنى بعد هذا وذاك أن هيجل كان متناقضا مع نفسه - كما أشار الدكتور فؤاد - فهو فى الوقت الذى يجعل من « السلب » محورا لمنطقه ، يضحى به قربانا على مذبح الأوضاع القائمة التى يمجدها .

ولا شك أن هناك من النصوص الهيجلية ما يستند اليه أنصار هذا الرأى السابق (ومنهم ماركيوز نفسه) لعل من أشهرها قول هيجل « أن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل ، وانما ينتهى فى الحاضر .. » فقد فهم الباحثون من هذه الفكرة الهيجلية الشهيرة انها تعنى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه الوضع المثالى ، وان هيجل بذلك ينكر أى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل . فضلا عن أن هذه الفكرة من شأنها أن تبرر تبريرا فلسفيا زائفا اية سياسة جائرة غير مستنيرة تبقى على الأوضاع الحاضرة .

غير أن القول بأن التاريخ ينتهى فى الحاضر لا يعنى تمجيد هذا الحاضر ، كلا ولا يعنى ان المانيا هى قمة التاريخ ، كما أنه لا يعنى أن التقدم فى المستقبل أمر مستحيل ، ولكن معنـاه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة واننا لن نستطيع ادراك ماهية المستقبل بنجاح ، ذلك لان المستقبل - فيما يرى هيجل - ليس موضوع معرفة ، لكنه موضوع مخاوف وآمال ، وليست المخاوف والآمال من قبيل التاريخ . (انظر مثلا كولنجود فى كتابه « فكرة التاريخ » ص ٢٢٠-٢٢١ من الترجمة العربية) وعلى ذلك فحين ينهى هيجل فلسفة التاريخ بقوله « هذه هى النقطة التى بلغها الوعى » (ماركيوز ص ٢٢٦) أو « الى هذا الحد وصل الوعى » فانه لا ينبغى تفسير هذا « الحد » بانه القمة التى ما بعدها قمة أو أن تقول أن «المانيا هى قمة التاريخ» فالمانيا ببساطة هى « النقطة » او هى « الحد » الذى وصل اليه الوعى فى عصر هيجل ، وأن كان سوف يستمر - قطعا - بعد هذه النقطة بناء على مسار الجدل نفسه : « فقد يظهر فى المستقبل شكل آخر للتجمع ، غير أن الفلسفة بوصفها علم المتحقق الفعلى لا تحاول التكهن بهذا الموضوع » . (ماركيوز ص ٢١٥) .

وما يقال عن فلسفة التاريخ يقال عن فكرة هيجل عن الدولة . فالدولة البروسية هى « الحد » الذى وصلت اليه فكرة الدولة لكنها ليست « القمة » كلا ، ولا يعنى ذلك أن مسار الجدل سوف « يتوقف » عندها : « ذلك لان فكرة الدولة تتحقق بالتدريج عن طريق الصراع الذى لا ينقطع بين دول الماضى ودول المستقبل ، والدول التى تظهر فى التاريخ ليست الا الاشكال الزمانية المؤقتة التى تتشكل فيها فكرة الدولة ، ثم تطرحها لتظهر تحت صور أخرى . وطالما أن العقل الكلى ليس مقيدا بوجود جزئى معين ، فاننا لا نستطيع أن نقول انالدولة المثالية (أو الفكرة العقلية للدولة) قد تحققت فى أى مكان . وذلك لان هذه الدولة المثالية موجودة فى كل مكان وليست موجودة فى أى مكان فى وقت واحد - طبقا لمبادىء الجدل - فهى موجودة فى كل مكان لانها تتجه الى تحقيق نفسها فى الدول التاريخية ، وهى ليست موجودة فى أى مكان لانها بوصفها مثلا أعلى فانها مشكلة يرتجى حلها فى المستقبل . ومعنى ذلك ان جدل التاريخ هو الحل التقدمى للمشكلة السياسية . وكل أمة تضيف حجرا فى بناء الدولة المثالية غير ان لكل شعب كذلك خطيئته التى تجعله يتعارض مع الفكرة الشاملة (أو الطبيعة العقلية الدولة) ولهذا فهو ان آجلا أو عاجلا سوف ينهار . ومعنى ذلك ان كل دولة تمثل المثل الاعلى من جانب واحد ، وليس ثمة دولة تحققه تحققا تاما وكاملا، وبالتالى فليس ثمة دولة خالدة . وكما أن الافكار المنطقية تستوعبها أفكار معارضة أكثر منها قوة وكفاية . فكذلك الأمم - بفضل هذا القانون نفسه - تنتقل كل منها الى الاخرى ، وتسلم حضارتها الى ورث يستوعبها ويشكلها فى صورة أكثر اتساقا وتطويرا .. » . (انظر فى ذلك كله فيبر Weber : تاريخ الفلسفة ص ٥١٨) ومعنى ذلك اننا نستطيع أن نقول مع «كوفمان» ان الدولة البروسية عند هيجل مع أنها أكثر معقولية من الدول القديمة التى قامت على الرق (كما انها أفضل من المجتمع الاقطاعى الذى كانت بقاياه لا تزال ظاهرة بوضوح فى المانيا) ، فانها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول الى فكرة الدولة . » (من شكسبير الى الوجودية ص ١٠٩) . ولا ادل على ذلك من أن السياسيين الألمان أنفسهم قد ادركوا بوضوح - كما يقول ماركيوز - « ان فلسفة هيجل بدلا من أن تبرر الدولة فى الشكل العينى الذى اتخذته ، تتضمن الاداة المؤدية الى هدمها .. » (ص ٣١٤) .

وفضلا عن ذلك كله فان علينا أن نتذكر أن الدولة عند هيجل وان كانت غاية عليا فانها ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور الفكرة الشاملة (أو العقل) فالحياة السياسية رغم امتلائها بالعاطفة والعقل فانها ليست قمة النشاط الروحى : « والعقل لا يخضع خضوعا غير مشروط الا لنفسه ، وهو لهذا يتجاوز هـذه الحياة الى مجالاته الحرة : فى الفن والدين والفلسفة (فيبر تاريخ الفلسفة ص ٥٢٢) .

من ثورة السلب .. الى رجعة الايجاب ..

اذا استثنيا الفلسفة الماركسية التى تبنت الجدل الهيجلى وطبقته فى مجالات السياسة والاقتصاد والتاريخ فكانت بذلك امتدادا لثورة السلب الهيجلية - فان « ماركيوز » يوضح لنا - فى القسم الثانى من كتابه - كيف دخل الفكر الاوربى فى العقد التالى لوفاة هيجل مباشرة فى عهد الفلسفة الوضعية Positive او الايجابية (وهو يقصد المعنين معا) فقد أدرك معاصرو هيجل أن المبادىء التى أعلنها فى فلسفته قد أدت الى « نقد لكل شىء كان يعد حتى الآن حقيقة موضوعية » . وذهبوا الى أن فلسفته السلبية كانت تبحث عن امكانات الاشياء ، لكنها عجزت عن معرفة واقعها الفعلى . وهكذا نظر الى الجدل الهيجلى على انه اوضح نموذج لكل سلب هادم لما هو معطى ، اذ ان كل شكل معطى ينتقل مباشرة الى ضده ، ولا يصل الى مضمونه الحقيقى الا بهذا الانتقال. وهذا النوع من الفلسفة على حد قول النقاد : ينكر على المعطى « شرف الواقعية » وهو ينطوى « على مبدأ الثورة » كما قال « شتال » (ص ٣١٣ - ٣١٤) .

وشنت الفلسفة الوضعية الايجابية هجومها على المذهب الهيجلى فى جبهتين : أ - فقد حارب « كونت » فى فرنسا ضد هذا النمط من الفلسفة السلبية . ب - وتلقى شلنج فى المانيا تكليفا صريحا من الامبراطور فلهلم الرابع بأن « يحطم بذرة الافعوان » فى المذهب الهيجلى . وأصبح « شتال » - وهو مفكر من اعداء هيجل - المتحدث الفلسفى بلسان الملكية البروسية فى عام ١٨٤٠ . وهكذا أخذت الفلسفة الوضعية على عاتقها مهمة « تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى نفيه .» (ص ٣١٥) .

وعلى الرغم من أن «كونت» بدأ تعريفه لعلم الاجتماع بانه العلم الذى يبحث فى الواقع بدلا من «الاوهام» ، والمعرفة النافعة بدلا من «التأمل العقيم» ، واليقين بدلا من «الشك» ، والتنظيم بدلا من «السلب والهدم» (ص ٣٢٧) مستهدفا بذلك معارضة الفلسفات المثالية ، فان علم الاجتماع الجديد كان ينبغى فى كل حالة من هذه الحالات : « ان يرتبط بحقائق النظام الاجتماعى القائم» وأن «يستبعد أى حركة ترمى الى قلب هذا النظام أو نفيه ، ونتيجة لذلك، فان الاتجاه الفكرى لعلم الاجتماع الوضعى ينبغى أن يكون دفاعيا تبريريا .. » (٣٢٨) . ويرى «كونت» ان هذه الحركة الفلسفية الجديدة سوف تؤدى فى الوقت المناسب «الى تعليم الناس ان نظامهم الاجتماعى يندرج تحت قوانين ازلية لايجوز لاحد أن يخالفها ، والا كان مستحقا العقاب» ! (ص ٣٣٢) . ولقد لخص كونت أسباب تمسكه «بقضية النظام» فأكد أن فلسفته بحكم طبيعتها ذاتها «لاتهدف الى التدمير بل الى التنظيم» وأنها «لن تعلن أبدا عن أى نفى او سلب مطلق.. » (ص ٣٣٣) . والتنظيم الذى يشير اليه «كونت» ليس الا مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية ، فالاولى فى أساسها ايجابية تشيد نظاماثابتا ، والثانية فى أساسها سلبية تهدم الثبات . الاولى تنظر الى المجتمع على أنه عالم من التوافق الطبيعى ، والثانية تنظر اليه على أنه نسق من الاضداد المتنافرة . (ص ٣٣٥) وهكذا أصبح علم الاجتماع عند «كونت» هو فى أساسه دراسة «سكونية للمجتمع» ، وذلك نتيجة لسيادة تصور النظام . وحتى فكرة التقدم عنده التى تكشف عنها الدراسة الديناميكية للمجتمع لاتدل فى الحقيقة على أى تقدم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات ، فهو يقول ان «كل تقدم يتجه آخر الامر الى دعم النظام» (ص ٣٣٦) . وعلى ذلك فليس فى فلسفة «كونت» مكان للجهود الثورية التى ترمى الى ايجاد نظام جديد للمجتمع ، بل ان من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود «فالبحث العقيم عن حكومة أفضل» ليس ضروريا اذ أن كل شكل من الاشكال الموجودة له حقه النسبى الذى لايمكن أن ينازعه فيه أولئك الذين ياخذون بوجهة نظر مطلقة ، وهى وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته . وهكذا تنتهى نسبية كونت - كما يقول ماركيوز - الى نظرية وضعية فى السلطة (ص ٣٤٠) .

واذا كانت الفلسفة الوضعية قد اتخذت فى فرنسا طابع فلسفة المجتمع ، فقد اتخذت فى المانيا طابع فلسفة الدولة ، فقد جاءت حكومة فلهلم الرابع الى الحكم وتبخرت كل الاحلام التى كانت تراود النفوس حول تحقيق اصلاح ليبرالى فى الدولة . ولم يعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلى الذى كان ينظر الى الدولة والمجتمع على انهما «كل ذو طبيعة سلبية» والذى اخضعهما معا للمسار التاريخى للعقل - لم يعد من الممكن الاعتراف به على أنه هو الفلسفة الرسمية . فقد كان العقل والحرية هما أكثر الامور اثارة للشك فى نظر الحكومة الجديد ، بل كانت هذه الحكومة فى حاجة الى مبدأ وضعى «ايجابى» يحمى الدولة من «قوى التمرد» ويكون درعا لها . (ص ٣٤٧).

وتولى « شتال » الهجوم على هيجل ومعه اشهر ممثل الاتجاه العقلانى الاوربى ، ذلك لان العقلانية تتصور الدولة والمجتمع على نمط العقل ، وهى فى ذلك تضع معايير تؤدى بها حتما الى معارضة : «كل حقيقة معطاة» ، «وكل سلطة موجودة » - وهى على حد قول « شتال » تتضمن مبدأ «الحرية الزائفة» وقد «جرت وراءها كل الافكار التى تصل الى اكتمالها النهائى فى الثورة» . فالعقل لايرضى أبدا بالحقيقة «المعطاة» وهو «يعض اليد التى تطعمه» (ص ٣٤٩) ولهذا كان من الواجب ابعاد نظام الملكية ، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية عن أية معالجة عقلانية ، وتبريره على أساس أمتن . وهكذا تهدف فلسفة «شتال» السياسية الى أن تصور معطيات النظام الاجتماعى القائم على أنها معطيات «واقع حقيقى عادل» والمنهج الذى تتبعه هو «ارغام العقل البشرى ، والارادة البشرية على اطاعة سلطة هذه المعطيات» ! (ص ٣٥٣) .

الفاشية الايطالية .. والنازية الالمانية

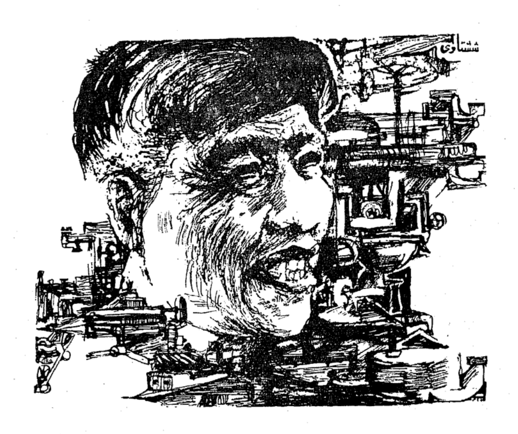
وينتهى كتاب «ماركيوز» «العقل والثورة» بتفنيد المزاعم التى ربطت بين هيجل وبين الفاشية الايطالية من ناحية ، والنازية الالمانية من ناحية أخرى ، وهى المزاعم التى انساق وراءها كثير من الباحثين فذهبوا الى أن هيجل هو «الاب الشرعى» للنازية والفاشية معا ، وأنه الحلقة المفقودة بين أفلاطون وبين أصحاب النزعات الاستبدادية أو «أصحاب السلطة الجامعة التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، على نحو ما فعل «كارل بوبر» - مثلا - فى كتابه الشهير «المجتمع المفتوح وأعداؤه» . لكنا نطالع فى كتاب «ماركيوز» صورة مختلفة تماما ، فهو يرى أن المثالية الايطالية لم تكن هيجلية الا فى محاولتها احياء الفكر الهيجلى احياء أصيلا على نحو ما فعل « كروتشه » فى كتابيه « المنطق » و «علم الجمال» . وعلى العكس من ذلك فان الاتجاه الى استغلال هيجل سياسيا كان ينطوى على رفض لجميع الاهتمامات الاساسية لفلسفته . وفضلا عن ذلك فان المثالية الايطالية كانت كلما ازدادت اقترابا من الفاشية ، ازدادت انحرافا عن الهيجلية ، حتى فى ميدان الفلسفة النظرية . ففلسفة «جنتيلى» مثلا فى كل معالمها الاساسية تكشف عن تضاد كامل مع فلسفة هيجل. ولقد كان تضادها هذا هو الذى جعلها تنتقل مباشرة الى الايديولوجية الفاشية (ص ٣٩٢) . ومن هنا فانه على الرغم من تأكيدات «جنتيلى» الكثيرة عن واقعية الروح فانه - فى رأى ماركيوز - لايمكن أن يعد هيجليا . ولا مثاليا بل ان فلسفته أقرب بكثير الى الفلسفة الوضعية (ص ٣٨٩) .

واذا كانت الفاشية الايطالية قد تظاهرت بقبولها للفكرة الهيجلية عن الدولة ، فان النازية الالمانية قد هاجمتها بصراحة ووضوح : «وهذا الموقف يكشف عن تناقض الفاشيين الايطاليين كما يقول ماركيوز (ص٣٩٠). فالفيلسوف السياسى الاول للرايخ الثالث «كارل شمت» يرفض موقف هيجل من الدولة مؤكدا أنه لايتمشى مع جوهر الاشتراكية الوطنية (النازية) فشكل الدولة كما دعا اليه هيجل هو بعينه الشكل الذى لايمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية - أعنى الدولة من حيث هى عقل . أى كل عاقل تحكمه قوانين تسرى على نحو شامل ، يسير فى عمله بطريق واضح محسوب ، ومن حيث هى تحمى المصالح الاساسية لكل فرد دون تمييز (ص ٣٩٧) . ويرى «ماركيوز» أن المفكرين - داخل المانيا وخارجها - قد أدركوا منذ فترة الحرب العالمية الاولى ، أن التطور نحو الاشكال التسلطية للحكم كان تشويها وقلبا للمبادىء الهيجلية ، وليس نتيجة لها على الاطلاق. ففى انجلترا أعلن « مويرهيد » فى ذلك الحين : « اننا اذا شئنا أن نبحث عن الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية فى أيامنا هذه ، فمن الواجب أن نلتمسها لا فى الهيجلية ، بل فى رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية كلها الذى حدث بعد وفاته بوقت قصير» . ويقول ماركيوز ان هذه العبارة مازالت فى الواقع صحيحة بكل ما تتضمنه من معان فالأصل الذى ترجع اليه الجذور الايديولوجية للنزعة التسلطية هو «رد الفعل العنيف» على هيجل ، الذى تمثل فى «الفلسفة الوضعية» . ولقد ظهرت معالم الاتجاه الى هدم مبدأ العقل وتفسير المجتمع من خلال الطبيعة واخضاع الفكر للدينامية الحتمية لما هو موجود بالفعل ، ويلخص «كارل شمت» موقف النازية من هيجل فى عبارة بالغة الدلالة فيقول : انه فى اليوم الذى أعتلى فيه هتلر منصه الحكم: «فان هيجل - اذا جاز هذا التعبير - قد مات» (ص ٤٠٢).

خاتمة عن الترجمة العربية

فى اعتقادى أن الاستاذ الدكتور فؤاد زكريا بتمكنه من اللغتين : التى ينقل منها والتى ينقل اليها . وبالمقدمة التشريحية التى قدم بها الكتاب - قد سد الطريق أمام كل محاولة لنقد هذه الترجمة الممتازة ، أو هو - على أقل تقدير - قد جعل مهمة الناقد بالغة الصعوبة ، لكنى مع ذلك سوف أغامر وأقوم بهذه المهمة الشاقة ، ملخصا كل ماعندى فى ملاحظتين عامتين ، وبعض الملاحظات التفصيلية الاخرى - راجيا أن يحالفنى التوفيق فى هذه وتلك .

والملاحظة العامة الاولى هى ان الدكتور فؤاد على غير العادة لا يذكر كلمة واحدة عن مؤلف الكتاب فى مقدمته للترجمة (اذا استثنينا نطق اسمه) وأقول « على غير العادة » لانه عودنا فى الكتب الكثيرة التى سبق ان ترجمها ان يكتب كلمة - ولو قصيرة - عن مؤلف الكتاب الذى يترجمه . أعنى عن حياته وأعماله : كما هى الحال - مثلا - فى مقدمته لترجمة كتاب « الفن والمجتمع عبر التاريخ » لآرنولد هاوزر . وكتاب « الفلسفة الانجليزية فى مائة عام » لردولف ميتس، وكتاب « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » لهنترميد .. الخ الخ فضلا عن الدراسات المستفيضة للفلاسفة القدامى حين ترجم نصوصا لهم كما هى الحال فى ترجمة «التساعية الرابعة لافلوطين» وترجمة « جمهورية افلاطون .. » .. الخ . قد يقال أنه اهتم أساسا بمناقشة المشكلات التى يطرحها الكتاب ، وبتشريح الافكار الرئيسية فيه ، لكن ذلك لم يكن يمنع من كتابة كلمة قصيرة عن المؤلف نفسه . وقد يقال ان «هربرت ماركيوز» أشهر من أن يعرف لكنى أعتقد انه بسبب هذه «الشهرة» نفسها ، وبسبب المكانة التى يحتلها كان يستحق كلمة عن حياته وأعماله . ولاشك عندى انه لو أن الاستاذ الدكتور فؤاد زكريا قد تناول حياة المؤلف وأعماله فى مقدمة الترجمة لاعفى القارىء من اللبس الذى قد يقع فيه حين يقرأ على غلاف الكتاب انه نشر عام ١٩٦٠ مع أن ماركيوز كتبه عام ١٩٤١ . صحيح أن المقصود من نشره عام ١٩٦٠ هو الطبعة التى ترجم عنها الكتاب ، لكن علينا الا نغفل أن ماركيوز نفسه قد كتب مقدمة جديدة للكتاب فى مارس عام ١٩٦٠ (والاشارة الى هذا التاريخ موجودة فى الترجمة العربية ص ٢٥) فكيف يمكن القارىء أن يعرف أن الكتاب مؤلف عام



١٩٤١ كما هي الحقيقة ، لا عام ١٩٦٠ كما قد يوحي الغلاف والمقدمة .. ؟! من الواضح ان كلمة الدكتور فؤاد عن المؤلف كانت هامة . وأنها - وحدها - كان يمكن أن تزيل اللبس .

أما الملاحظة الثانية فهي أن الدكتور فؤاد يحذف صفحة من المقدمة الاصلية للكتاب (مقدمة عام ١٩٤١) ويبرر هذا الحذف بقوله أن « معظم هذه الصفحة مخصص لطريقة المؤلف في ترجمة النصوص الى الانجليزية ، وللاشخاص والهيئات التي يشكرها المؤلف ، وهي لا تهم القارىء العربي في شيء » . (حاشية ص ٢٦) وحين رجعت الى هذه الصفحة في الاصل الانجليزي راودني خاطر لا أدري مدى صحته هو أن يكون وراء حذف هذه الصفحة دافعا قوميا . أعني أن يكون الحذف بسبب الفقرة التي تحدث فيها « ماركيوز » عن علاقة هيجل بالافكار والحركات التقدمية في الولايات المتحدة الامريكية ، وكيف أن هيجل ينسب الى الروح الامريكية دورا حاسما في النضال من أجل نظام للحياة أكثر كفاية ، وحديثه عن انتصار العقلانية الحية للامة الامريكية في المستقبل ، ووصفه لامريكا بانها : « أرض المستقبل » .. الخ . ولو صح هذا الخاطر فسوف أخالف أستاذنا الدكتور فؤاد في هذا الحذف ، فقد كنت أفضل ترجمته والتعليق عليه . وفضلا عن ذلك فان مبدأ الحذف نفسه مبدأ خطر (بصرف النظر عن نوع المحذوف) لاسيما وأن الدكتور فؤاد يحتل في عالم الترجمة مكانا مرموقا وأخشى ما أخشاه أن يحذو حذوه المترجمون في حذف ما يشاءون من النص الاصلي بحجة انها « لاتهم القارىء العربي في شيء » .

وهناك بعض الملاحظات التفصيلية يمكن ايجازها فيما يلي :

أود أن أقول قبل كل شيء ان ترجمة المصطلحات الهيجلية - رغم صعوبتها الشهيرة - كانت ممتازة للغاية ، لكني أخالف أستاذنا في ترجمة عدد قليل منها : فهو يترجم المصطلح الهيجلي - الشهير والعسير معا - Begriff-notion « بالمفهوم » غير انني أعتقد انها سوف تثير بعض الاشكالات التي يحسن الاشارة اليها : منها أن كلمة « المفهوم » في اللغة العربية لها دلالة خاصة كمصطلح من مصطلحات المنطق يقابل « الماصدق » . مع أن الفكرة الهيجلية تعني الطبيعة الحقة للشيء مع تحققها الفعلي في آن معا (أي المفهوم الماصدق في وقت واحد) وماركيوز نفسه يشير الى هذا المعنى (انظر ص ٤٧ - ٤٨) . ومن ناحية أخرى فقد يظن القارىء ان هذا المصطلح - أي « المفهوم » - مشتق من

مصطلح هيجلى آخر هو « الفهم » مما يجعله يبعد تماما عن المعنى الذى يقصده هيجل بكلمة Notion . وفضلا عن ذلك فلو صحت ترجمة Notion بالمفهوم (وهى كلمة لها دلالة ذاتية) فكيف يمكن أن تتفق مع عبارة هيجل التى يقول فيها : «لسنا نحن الذين نصوغ المفاهيم» ص ١٦٥ .. ؟ وأن المفهوم « يمثل التغلغل النهائى للعقل فى العالم .. » ص ١٦٧ .. ؟

والدكتور فؤاد يترجم مصطلح .. Panlogism باستمرار « بالشمول المنطقى » أو « شمول المنطق » (انظر ص ٤٧ ، ص ٤٨ .. الخ) . وعلى الرغم من أن هذا المصطلح قد يحتمل هذه الترجمة فى بعض الحالات ، فانه - فى حالات أخرى - لايؤدى المعنى الخاص الذى نرمى اليه الفكرة-الهيجلية ، كما هى الحال - مثلا - فى العبارة التى يقول فيها ماركيوز : « ان التفاؤل التاريخى الذى يشيع فيه (أى فى مذهب هيجل) هو الاساس لما سماه هيجل شمول المنطق Panlogism الذى ينظر الى كل شكل من اشكال الوجود على أنه شكل للعقل .. الخ . (ص ٤٧) . فها هنا لا أعتقد أن تعبير « شمول المنطق » يؤدى المعنى المطلوب ، لان المراد هو « شمول العقل » أو « العقل الشامل » على نحو ما يكشف عنه الجزء الاخير من العبارة . ومما يؤيد هذا الرأى مايقوله « رونز D.D. Runes » فى قاموسه تحت مادة Panlogism من أنها « النظرية التى ترى أن العالم هو التمثل الفعلى للعقل او اللوجوس Logos وهو مصطلح ينطبق بعنه خاصة على نظرة هيجل الى الواقع » (قاموس الفلسفة لرونز ص ٢٢٣).

كذلك يترجم أستاذنا عبارة Infinite movement « بالحركة اللانهائية » (ص ١٥١ - وهى فى الأصل الانجليزى ص ١٤٢ من طبعة Kegan Paul وكذلك يتحدث عن تحليل هيجل « للانهائية » ص ٨٧ ، و « اللانهائية » تتشعب الى نوعين « اللانهائية الرديئة » و « اللانهائية الحقة » ص ٨٧ - ٨٨ . ولست أدرى لم كلمة « اللانهائية » هذه .. ؟ واذا كنا تحدثنا من قبل عن « الفكر المتناهى » و « الاشياء المتناهية » (ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦) فلم لا نتحدث الآن عن « الحركة اللامتناهية » و « اللامتناهى الفاسد » و « اللامتناهى الحقيقى .. » الخ .. ؟ . فى اعتقادى أن كلمة « اللامتناهى » اقرب الى المصطلح الفلسفى من كلمة « اللانهائى » - ولا أدل على ذلك من أن الدكتور فؤاد نفسه يعود فيستخدم كلمة اللامتناهى فيما بعد كما هى الحال ص ١٤٦ وكذلك ص ١٤٨ .. الخ الخ .

وفى (ص ١٨٢) من الترجمة العربية يقول ماركيوز « لقد أعلن هيجل فى تصدير هذا الكتاب (يقصد فلسفة الحق) مضمونه الذى سيأتى فيما بعد . وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة .. » والسؤال الآن : هل الحديث هنا عن التصدير أم عن المقدمة .. ؟ صدر العبارة يتحدث عن الاولى ، وعجزها يتحدث عن الثانية . وقد لا تكون هذه التفرقة بذات قيمة كبيرة فى كثير من الحالات ، لكنها هنا لها أهمية خاصة ، ذلك لان هذا الكتاب - بالمصادفة - له بالفعل مقدمة وتصدير فى آن معا . اما الكلمة فى الاصل الانجليزى فهى Preface (ص ١٧٨) أى أن الحديث عن التصدير كما جاء فى بداية الجملة لا عن المقدمة كما جاء فى نهايتها .

وفى عملية تحليل المعرفة التى يسوقها هيجل فى « ظاهريات الروح » تترجم عبارة I see this house (فى الترجمة العربيةص ١١٦ - وفى الاصل الانجليزى ص ١٠٣) « أنا أرى هذا البيت » ، وفى اعتقادى أن كلمة « المنزل » أقرب الى المعنى المقصود ، وذلك لان كلمة « البيت » فى اللغة العربية تحمل من الدلالات المعنوية أكثر مما تحمل من الدلالات الحسية التى يقصد هيجل ابرازها هنا ، فالمقصود أننى أرى هذا الشىء الحسى هنا والآن .

وحين يتحدث « ماركيوز » عن المرحلة الاولى من المراحل الخمس التى مرت بها فلسفة هيجل ، وهى المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠ و١٨٠٠ يقول انها : exemplified in the collected papers of the period (فى ص ٢٨) أى « تتمثل فى مجموعة الابحاث (أو المقالات) التى تنتمى الى هذه الفترة » لكنها موجودة فى الترجمة العربية على النحو التالى « تتمثل فى مجموعة الابحاث التى نشرت فى هذه الفترة » (ص ٥٠) وقد يجوز أن تترجم على هذا النحو فى سياقات أخرى . لكنها لا تصلح فى هذا السياق بالذات لان « كتابات الشباب اللاهوتية » لهيجل لم تنشر أصلا فى هذه الفترة ، ولم يقل ماركيوز أنها نشرت فيها - ومن ثم فان كلمة « نشرت تصبح « اضافة » غير موجودة فى النص الاصلى .

ويقول ماركيوز : « لقد أكد النقد الذى وجهته الاشتراكية الوطنية الى هيجل ، ما فى فلسفة هذا الاخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شمولية » (ص ٤٠١) وحين رجعت الى النص الاصلى وجدت أن كلمة نزعة شمولية ترجمة للمصطلح Totalitarianism (فى الاصل ص ٤١٧) . وأعتقد ان هذا المصطلح لو ترجم « بالنزعة الاستبدادية » أو « السلطة الجامعة » لاعطى المعنى المراد بشكل أوضح ، خصوصا وأن هيجل لا يعارض النزعة الشمولية فى الفكر مثلا أعنى اتجاه الفكر نحو الشمول والكلية .

وتترجم The labor process بـ « عملية العمل » ص ٩٣ ، وص ٢٨٧ .. الخ وربما لو ترجمت

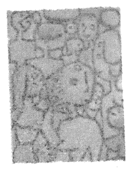
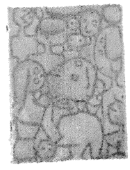
« مسار العمل » لكانت افضل ، خصوصا وان الدكتور فؤاد نفسه هو الذى اقترح هذه الكلمة الجميلة « مسار » ترجمة لكلمة Process التى يصعب ترجمتها فى بعض الحالات . وفى الحاشية رقم ٤١ من ص ١٤٨ نجد الاشارة الى « موسوعة العلوم الفلسفية . القسم ٩٦ الملحق .. » وهى موجودة أيضا ص ١٥٢ حاشية ٥٣ ، وص ١٥٣ ، وكذلك ص ١٥٨ .. الخ . وفى اعتقادى أن كلمة « الفقرة » أفضل من كلمة « القسم » ذلك لان هيجل كتب موسوعة العلوم الفلسفية على شكل فقرات – لا اقسام – قد لا تزيد بعضها عن بضعة اسطر قليلة . وربما كانت كلمة « الاضافة » أفضل من الملحق لانها تبرز الاشارة الى الاضافات التى أضيفت الى الموسوعة بعد وفاة هيجل .

وهناك بعض الاخطاء المطبعية التى قد تغير من معنى الجملة الاصلى كما هى الحال فى العبارة الآتية « كل لحظة جزئية هى « التمايز الذاتى » للكل (المبدأ الذى يحكم الكل) ومن ثم فانه هو ذاته كلى .. » (ص ١٦٥) فالحديث هنا عن اللحظة الجزئية لا عن المبدأ الكلى كما تكشف عنه العبارة التالية مباشرة ، وعلى ذلك تكون العبارة « ومن ثم فانها ذاتها كلى » وكما هى الحال أيضا فى «المجال العلمى ..» ص ٤٦ فصحتها «المجال العملى» . وكذلك الماهية الملكية (آخر سطر فى ص ٢٥٧) وصحتها الماهية الكلية . وفى ص ١٣٠ سقطت كلمة « الحرية » فى عبارة «التقدم من الحرية فى الفكر الى الحية ..» وصحتها « الى الحرية الحية » . وفى سطر ٨ من ص ٢٨٥ سقطت ترجمة المصطلح الالمانى Aufhebung (أى الالغاء او الرفع) . وفى هامش ٣٠٩ سقطت الاشارة الى مرجعين هما : المرجع رقم (١١٦) – الايديولوجية الالمانية ص ١٤ – ١٥ – والمرجع رقم (١١٧) – رأس المال ، المجلد الاول ص ٣٩٧ . وهناك بعض الاخطاء المطبعية الاخرى التى يسهل على القارىء تداركها لوضوحها فهى لا تعدو أن تكون مجموعة من الكلمات كتبت خطأ كما هى الحال فى كلمة الفلسفة ص ١١١ سطر ١٩ . وكلمة الوجود ص ١٥١ سطر ١٨ . وكلمة الدولة ص ١٠٣ (سطر ٣ من أسفل) وكلمة أجزاء ص ١٥٧ (سطر ٤ من أسفل) . وكلمة مضمون ص ٢٢٤ سطر ٢ – وكلمة المجموع ص ٢٦٧ سطر ٤ .

أعلم تمام العلم أن هذه كلها مجموعة من الملاحظات « الشكلية » (وأكاد أقول اننى استطعت جمعها بعد بحث وتنقيب شديدين) – وأن محاولة التصدى بالنقد لترجمة يقوم بها الاستاذ الدكتور فؤاد زكريا هى نفسها جراة غير مأمونة العواقب . ذلك لان استاذنا ذو خبرة طويلة بالترجمة ، يشهد على ذلك طابور طويل من كتبه المترجمة تزخر به المكتبة العربية ، وهى كلها ترجمات دقيقة امينة وافية ، بحيث يستطيع أن يسير مع النص أينما سار ويتلاعب بالكلمات العربية كلها تلاعب المؤلف بالكلمات الانجليزية ، فاذا استخدم المؤلف كلمة Mechanization (ص ٧٨ – ٧٩) استخدم المترجم كلمة « الميكنة » ص ٩٥ (أى استخدام الماكينة فى العمل) ، واذا قال المؤلف – شارحا فكرة هيجلية معقدة – عبارة مثل The fact is before exist وجدتها فى الترجمة العربية « الواقعة تكون قبل ان توجد فعليا » واذا استخدم المؤلف كلمتى factuality, reality استخدم المترجم « الواقعية الحقيقية » و « الواقعية الحادثة » على التوالى . فان عاد المؤلف واستخدم كلمة Realization استخدم المترجم عملية تحقيق الواقع – التزام كامل بالنص مع براعة فى التصرف . والدكتور فؤاد ببراعته فى الترجمة يتصرف فى كلمة « شبولت Shibboleth الشهيرة ، وهى كلمة عسيرة التعريب لانها ليست كلمة المانية ، ولا هى كلمة انجليزية ، لكنها كلمة عبرية تعنى « سنبلة القمح » . فضلا عن أن هيجل لا يستخدمها حتى بهذا المعنى ! وانما يستخدمها بالمعنى الاصلى الذى وردت فيه فى الكتاب المقدس كعلامة يميز بها الجلعاديون أتباع افرايم الذين لم يكن فى استطاعتهم نطق حرف « ش » فكانوا ينطقونه « س » . ولهذا كان رجال « جلعاد » يقولون لمن يريد أن يعبر نهر الاردن : « أأنت افرايمى .؟ فان قال : لا ، كانوا يقولون له : قل اذا شبولت ، فيقول سبولت .. فكانوا يأخذونه ويذبحونه على مخاوض الاردن» (سفر القضاة أصحاح ١٢ : ٤ – ٦) . ويقول هيجل فى نصين مشهورين فى « فلسفة الحق » أن « كلمة القانون هى شبولت التى تكشف الاعوان .. الخ » وهى فى الترجمة العربية « ان القانون هو العلامة الحقيقية التى تكشف الاعوان والاصدقاء المزيفين لما يسمى بالشعب » (ص ١٨٤) والقارىء الذى يطالع الترجمة العربية سوف يقرأ هذه العبارة فى سهولة ويسر ثم يمضى الى غيرها دون أن يدرى مدى صعوبة الجملة الاصلية ، وقل مثل ذلك فى النصوص الهيجلية الاخرى التى تجدها – رغم صعوبتها الشهيرة – واضحة غاية الوضوح . والحق اننى حين اقول ان الترجمة العربية لهذا الكتاب ترجمة ممتازة فاننى أقصد المعنى الحرفى دون أدنى مجاملة : وانى لارجو من القارىء لكى يتبين صدق ما أقول أن يقارن بين ترجمة الدكتور فؤاد لمقدمة الكتاب – فقط – وبين ترجمة عربية أخرى ظهرت لنفس هذه المقدمة (وهى ترجمة مصرية وليست بيروتية) فى العدد الثانى من مجلة ديوجين (نوفمبر عام ١٩٦٠) تحت عنوان « حقيقة الجدل » .

بقى أن أقول أن الدكتور فؤاد بترجمته لهذا الكتاب الممتع « العقل والثورة » قد ضم الى المكتبة العربية سفرا رائعا كانت هذه المكتبة تتعطش اليه تعطش صحارى افريقيا الى الماء (ان جاز لنا أن نستخدم تعبيرا لاحد خصوم هيجل ، ألا وهو كيركجور !) .

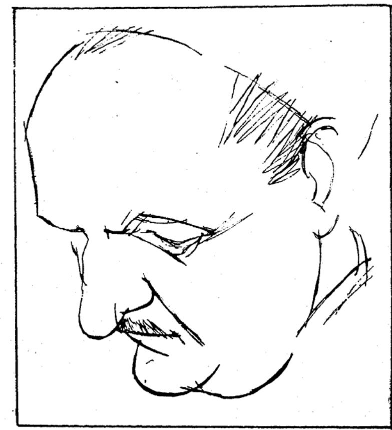
امام عبد الفتاح امام

ميتافيزيقا العودة الى نبع الوجود

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ها نحن قد ولجنا عصر البقع اللونية . متشيئون نحن ، مجزؤون نحن ، مفتتون نحن .. محتشدون فى غرفاتنا الضيقة ، لكن كل واحد منا بعيد عن الآخر بعد النجم القطبى عن خط الاستواء .. ان عصرنا يتآكلنا .. انسان العمق اختفى في الاعماق ، ولم يبق على سطح الحياة سوى انسان الهيبيز بخدره الاصطناعى وملابسه القذرة المهلهلة التى يرتد بها الى عصور بدائية سحيقة .. لقد مات الانسان واستيقظ الوحش .. لقد مات جيفارا دفاعا عن الانسان ، لكنه نسى فى أقل من عام لان بطل العصر هو مانسون زعيم القذرين وقاتل الممثلة شارون تيب .. انتهى عصر الموسيقى التى تهذب الروح وتسمو بها الى الآفاق العليا ، وولد عصر الموسيقى التى ترتد بالانسان عن طريق الجاز وأغانى الخنافس الى شعوذة الزار .. طفت الموجة الجديدة فى السينما ببقعها اللونية وتفككها وتسجيلها المل لجزئيات الواقع ، وضاعت شوامخ ايزنشتين وبودفكين حاملة القيم الانسانيه فى طوايا النسيان .. طغى المسرح والسياسة على وجدان الناس وتضاءلت معظم العلوم والمعارف لتجعل من الانسان الانسان ذا البعد الواحد .. والصحف التى كانت فى يوم ما عند هيجل صلاة صباحه اليومية بما تحمله من رأى ، شحبت لتضيع الانسان فى صحافة الخبر ، وتسيدت أعمدة الصحف أخبار الراقصات والنجوم والرياضة وانزوت أخبار المفكرين والعلماء والفلاسفة .. هذا هو العصر الذى أشرقت فيه التكنولوجيا وطغت حتى أحالت الانسان الى مجرد ترس فى آلة ، امتصت زمنه ، وسطحت أبعاده ، وأكلت روحه ، لان هذا العصر نفسه هو العصر الذى غربت فيه روح العلم الحقة والمعرفة الشاملة الدافعة للانسان .. هذا هو العصر الذى انهارت فيه جميع المذاهب الفلسفية ولم يعد كل مذهب يقنع الانسان تمام الاقناع لان فى كل مذهب بذرة لنسيان الانسان .. لقد طفونا الى السطح .. أحرقنا مراكب الاعماق .. واتجهنا الى موانى التفاهات .. انه العصر الذى لا يقرأ فيه شباب الأدباء شيئا لكنه يصنع منهم نجوما انه العصر الذى لا يفعل فيه نقاد شباب الأدباء شيئا سوى التسكع على المقاهى والتنقل فى أروقة الاذاعة والتليفزيون يصنعون من هؤلاء الأدباء نجوما ضمانا لترويج أسمائهم هم .. هذا هو العصر الذى يسرق فيه كبار الأدباء من الأعمال الكبيرة وبرغم هذا يمنحون الجوائز .. هذا هو عصر الصحفيين النقاد بعد أن كان العصر السابق عصر النقاد الصحفيين . هذا عصر الوسائل . غايته الوحيدة أن يعيش كل فرد بأى شكل كان .. غاية كل فرد فيه الوحيدة أن يحصل على المنصب والسيارة ويتطلع الى منصب المدير العام .. هذا هو العصر الذى يركع فيه كل انسان لكل شىء عدا الله .. لقد انحصرنا فى تشيؤنا وتفتتنا ونسينا الوجود العام .. نسينا التواصل . نسينا الاعماق .. أسلمنا عقلنا طواعية لنعيش على طغيان الاحساس ، والاحساس الفج .. اسلمنا تواصلنا الأسرى والاجتماعى وتضامننا العالمى بأيدينا وسجنا أنفسنا فى أنفسنا .. بعدنا عن منبعنا فى القلب والعقل والاعماق وعشنا فى جلدنا وجلدنا وحده ننشد



م • هيدجر

فيه الامان •• زادت امراض حساسيتنا الجلدية لانهـا الحساسية الوحيدة التى ظلت لنا .. فقدنا الاصول والمبادىء والمعرفة وأكلنا فتات المعلومات وانحدار القيم •• ، لقـد ولجنا عصر البقع اللونية •• بايجاز شـديد : لقد ولجنا عصر نسيان الوجود العام .

فهل يضيع الانسان في هـذا النسيان ؟ الا توجـد وسيلة انقاذ حتى يستطيع الانسان أن يرتد الى انسـان العمق والتواصل والصدق ؟ اننا بهذا التساؤل انما نتبين مدى الحاجة الشديدة الى الفلسفة فى عصر نسيان الوجود. فالفلسفة الحقة ليست بحثا فى ذكورة الملائكة وانوثتها .. ليست بحثا فى مشكلات بعيدة عن الانسان .. بل الفلسفة هى فعل تفلسف ، فعل محبة الحكمة ، فعل تبين الحكمة فى هذه المحبة ، فعل تحرر الانسان من ربقة الحسى توصلا الى العقلى ، فعل تحرر الانسان من ربقة الجزئى توصـلا الى الكلى ، فعل تحرر الانسـان من التفكك توصـلا الى الترابط .. انه الفعل الذى يعلمنا الشجاعة فى أن نعلن الحقيقة لان الفلسـفة هى اعلان الحقيقة بصـدق واعلان الصدق بشكل حقيقى وبهذا نتبين مدى أهمية الفلسـفة التى قد تنسى بعض مذاهبهـا الانسـان ، لكنهـا تظل فى الاعماق هى الباحثة عن المبادىء والاصول ورابطة الانسان بالوجود .. وما أشد حاجتنا فى عصر البقع اللونية اليهـا حتى تعود الاصول الينا ونتذكر أنفسنا بتذكرنا للوجود .

فى هذا الاطار تتبدى أهمية صدور كتاب الاستـاذ محمود رجب « الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعـاصرين » (منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٠) وهو رسالة تقدم بها عام ١٩٦٥ لنيل اجازة الماجستير •• وتتبدى الأهمية من زاويتين : زاوية الموضوع وزاوية الاطار العام : فمن ناحية زاوية الموضوع يدرك المؤلف أهمية الفلسـفة بصفة عامة والميتافيزيقا بشكل خاص فى عصرنا الراهن •• انه لم يختر أية مشكلة من مشكلات الفلسفة ، بل اختار مشكلة المشكلات، اختار لب الفلسفة نفسه •• ومن ناحية اطار البحث يرى المؤلف فى الميتافيزيقا وسيلة انقاذ تخرجنا من حالة نسياننا للوجود العام ••

ولعل خير اقترابة من هذا الكتاب هى أن نبدأه من خاتمته المقتضبة التى تصل الى خمس صـفحات فقط •• وقد أوضح فيها أن المتعصبين للميتافيزيقا يعرفونها بأنهـا مذهب الحقائق العالية « لكن هنـاك تعريفا آخر مختلفـا ممكنا للميتافيزيقا وهذا التعريف الآخرالمختلف للميتافيزيقا هو فى الحقيقة أكثر ملاءمة لتاريخ الفكر ، هو بعبارة أخرى التعريف الحق للميتافيزيقا . ففى هذا التعريف ينظر الى الميتافيزيقا من حيث هى اثارة للسؤال « ما الوجود ؟ أى ان الميتافيزيقا تعرف ابتداء من وضع السـؤال ، ومن ثم فكل اجابة ممـكنة عن هـذا السـؤال تؤخـذ على أنهـا ميتافيزيقا » (ص ٣٢٥) .. لقـد اسـتبعد المؤلف من

تعريف الميتافيزيقا التعريف القديم بأنها علم المبادىء الاولى. وبهذا يوحد بين الميتافيزيقا والانطولوجيا ، غير أنه لا يجعل الانطولوجيا هى علم الوجود بما هو موجود ، كما هو الحال عند أرسطو ، أو بمعنى أدق كما فهم هيدجر المسألة أنها على هذا النحو عند ارسطو ، بل يجعل الانطولوجيا هى علم الوجود بما هو وجود .. لكن التفلسف ميتافيزيقيا حول الوجود ليس ألهية فكرية ، فان « الهدف من استبقاء الميتافيزيقا هو الانسان ــ هذا الموجود الذى يسأل (سؤال الوجود) ــ هو حفظ وجوده والحيلولة دون استلابه واغترابه . ان من يستبعد الميتافيزيقا هو ــ فى الحقيقة ــ يرد الانسان الى مستوى واحد من مستويات الواقع الا وهو مستوى الموضوعية . بيد أننا لو رجعنا الى تجربتنا الذاتية الخاصة ، لتبينا أن لدينا تجارب عديدة يصعب ارجاعها وردها الى هذا البعد الموضوعى كما هو الحال مثلا بالنسبة الى تجربة الحب أو الحرية » (ص ٣٢٨ ــ ٣٢٩) .. اذن ففعل التفلسف عند المؤلف ليس فعلا فى الفراغ ، بل هو فعل من أجل الانسان .. وبهذا يبرز أهمية الميتافيزيقا لانها مرتبطة بالانسان : « ان ما تكشف عنه الميتافيزيقا انما هو دائما (الانسان) فى علاقته بالوجود ، و (الانسان) هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا . فللانسان بعد رأسى هو الذى يجعل منه موجودا ميتافيزيقيا » (ص ٣٢٩) .. فالمؤلف اذن من المدافعين عن الميتافيزيقا لانه من المدافعين عن الانسان .. واذا كان يعتبر موضوعها هو الوجود العام ، فليس هذا هدفا فى ذاته بل كى يسترد الانسان عمقه فى هذا الوجود وكى يعود اليه ترابطه معه ..

لكننا لا نتبين هذا الموقف من الصفحات الاولى من الكتاب . بل نتبين هذا الموقف فى النهاية .. فقد فضل المؤلف بدل أن يورد لنا تعريفه الخاص الذى يعرف به الميتافيزيقا ، أن يقذف بنا مباشرة فى بحر الميتافيزيقا نفسه نتبين ملوحته وعمقه واتساعه وما اذا كان له شط أم انه بحر لا آخر له « فما هذا البحث الا محاولة لعرض هذه الكثرة من تعريفات الميتافيزيقا » (ص ٧) . وهكذا كنا نطفو ــ فى الكتاب ــ فوق استبقاء الميتافيزيقا واستبعادها ونطفو بين المدافعين عن العلم والرافضين للميتافيزيقا ، وبين المدافعين عن العلم والمدافعين عن الميتافيزيقا فى الوقت نفسه ، بين المدافعين عن الميتافيزيقا والرافضين للعلم ، بين المعلين من شأن الميتافيزيقا على حساب العلم ، بين الموحدين بينها وبين القيم ، بين الموحدين بينها وبين الانطولوجيا .. وفى كل هذا لم نكن نعرف متجه المؤلف الا فى خفوت بتعاطفه بل واعتناقه لرأى هيدجر ، ولم يتضح الامر بجلاء الا فى الصفحات الخمس التى ختم بها الكتاب .

لقد بدأ الاستاذ محمود رجب رحلته بافراد باب عن الميتافيزيقا عند كانت .. لماذا يبدأ بكانت وكانت ليس فيلسوفا معاصرا ؟ لانه يرى أن الميتافيزيقا المعاصرة هى بشكل أو بآخر تفسير أو تعديل أو رفض لميتافيزيقا كانت

ج . ب . سارتر

فان الفلاسفة المعاصرين « ليحرصون على تفسير موقف كانت تفسيرا يتمشى مع وجهة نظرهم الخاصة . فمن بينهم من يرى أن الميتافيزيقا هى نقد المعرفة واستخلاص المبادىء العامة للتفكير (الكنتيون الجدد) ومنهم من يرى أن بحث فى الوجود وغالبا ما ينقلب هذا البحث الى بحث فى الوجود الاعلى (الله) بحيث تصبح الميتافيزيقا وكأنها ثيولوجيا . ومنهم من عد الميتافيزيقا بحثا فى الوجود بما هو وجود (هيدجر وهارتمان) بل ان من ينظر الى الميتافيزيقا على أنها قضايا فارغة من المعنى ، ومن ثم يبيح استبعادها ، يرجع ويستند الى كانت (المناطقة الوضعيون) » (ص ٣٦) .. ان المؤلف يذهب الى أن النقد الذى شنه كانت كان نقدا للميتافيزيقا القطعية وانه لم يقصد نقد الميتافيزيقا بتمامها ، واعتبر ان هذا النقد نفسه هو شرط لتأسيس الميتافيزيقا واقامتها على أسس جديدة بقهر الميتافيزيقا القديمة وهو بهذا يأخذ برأى هيدجر ومن ثم يفرد له الباب الثانى بأكمله ويعرضه باسهاب شديد وبتمكن وتحكم ومقدرة على ابراز لغة هذا المفكر الصعب بنصاعة نادرا ما نجد لها مثيلا ، فان اعتناقه لافكار هيدجر وأخذه بوجهة نظره قد ساعداه على هذه النصاعة ..

وخلاصة موقف هيدجر أنه يعتبر الميتافيزيقا منذ افلاطون الى عصره انما تقوم على نسيان الوجود العام لانها اهتمت بدراسة الموجود بما هو موجود لا بالوجود على اطلاقه باعتبار أن الوجود « مجال أو أفق مفتوح ، يحتضن الموجود كله ويشمله . انه عملية مثيرة بها الموجود يستنير» (ص ٤٧) .. ان الوجود متحجب فى الموجود برغم أنه هو نفسه النور الذى فيه يستضىء الموجود . فالميتافيزيقا اذن نشأت من هذا النسيان للوجود وهذا القصور جزء من مكوناتها .. وعلى هذا آن للميتافيزيقا أن تتساءل . ما هو الوجود ؟ لكنه ليس تساؤلا مجردا ، فعند هيدجر — على نحو ما تنبه المؤلف وأورد — « أن تكون قادرا على طرح سؤال معناه — فيما يقول فى (المدخل الى الميتافيزيقا) — أن تكون قادرا على الانتظار ولو طال العمر كله ، وان العصر الذى لا يعد شيئا (حقيقيا) الا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد ان طرح الاسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية ، أو (لا فائدة منه ولا عائدة) بيد أن الاعداد (الكم) ليست بذات أهمية ، بل المهم هو الوقت المناسب » (ص ٥٧ — ٥٨) .

ان الميتافيزيقا عند هيدجر بتساؤلها عن الوجود انما تتساءل عن الانسان نفسه « فالمشكلة ينبغى أن توضع على أساس العلاقة الحميمة بين الوجود والانسان والتى بفضلها يكون (معنى) الموجودات شيئا أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الانسان وأكثر أيضا من كونه (صياغة) من صنع الوعى . وهذا يتطلب تحليلا للانسان فى علاقته بالوجود » (ص ٦٣) .. وعلى هذا النحو يفسر هيدجر كانت ، لقد « كان هدف كانت — فيما يرى هيدجر — تأسيس الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية » (ص ٦٥) .. واذا كان الانسان عند هيدجر متناهيا فان « الاسئلة التى تنشىء الميتافيزيقا لا تتعلق بتناهى الانسان فحسب ، وانما هى تنبع من هذا التناهى ومن اهتمام الانسان به ، فاذا أراد المرء أن يضع أساسا للميتافيزيقا فلابد أن يضع أولا السؤال التالى : ما هو الاساس الداخلى لتناهى الانسان ؟ ومهمة الانطولوجيا الاساسية لا تنحصر فى وضع السؤال عن تناهى الانسان فحسب ، بل لابد من أن نسأل عن : كيف يكون هذا التناهى مصدرا للاسئلة الميتافيزيقية ، وبالتالى لابد من أن تسأل عن العلاقة بين التناهى الانسانى وأصل الميتافيزيقا .. وأصل الميتافيزيقا هو عملية الوجود بوصفها حدوثا وتاريخا للفرق الانطولوجى ، هنا تصبح مهمة الانطولوجيا الاساسية أكثر تحددا ، فهى توضح العلاقة القائمة بين الوجود ، أى الوجود بما هو كذلك ، وتناهى الانسان » (ص ٦٩) .. وبهذا يتضح الفرق بالنسبة لمشكلة الميتافيزيقا بين كانت وهيدجر : « ان المشكلة عند كانت هى : ما هى الشروط التى تجعل التركيب الانطولوجى (العلو) للعقل ممكنا ؟ أما المشكلة عند هيدجر فهى ما العلاقة بين تناهى الانسان وفهم الوجود بما هو كذلك ؟ » (ص ٧٠) وعليه فان الفينومينولوجيا تكون مهمة بالنسبة للانطولوجيا لان الفينومينولوجيا ستقوم بوصف نسيج الانطولوجيا ، وينتهى هيدجر الى « أن الميتافيزيقا تفكر فى الانسان بوصفه ناشئا عن الحيوانية ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو انسانيته » (ص ٩٨) ..

وفى هذا الباب يتبدى تمكن المؤلف من فهم هيدجر واخضاع لغته المعقدة للتعبير العربى وتطويع هذه اللغة ، كما يتبدى مدى تتبعه لتطوره ومدى الاختلاف بين هيدجر الاول المعنى بالآنية وهيدجر الثانى المعنى بالكينونة وان كانا فى نظره هما الشخص نفسه .. بل ويتبدى أيضا مدى ادراك المؤلف للرابطة عند هيدجر بين الميتافيزيقا والنزعة الانسانية ومن ثم يتبين ضرورة الميتافيزيقا : « من هذا نتبين ارتباط الميتافيزيقا بالنزعة الانسانية ارتباطا يجعلنا نقول ان محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود ، يؤدى الى تصور جديد لماهية الانسان » (ص ٩٩) ، وتلتحم رؤية هيدجر برؤية المؤلف فى ادراك اهمية طرح السؤال عن ما هو الوجود ؟ « انه لا يقدم لنا اجابة جاهزة عن (سؤال الوجود) فما هذا بهدف من أهدافه . ان مقصده الأسنى — كما قلنا — أن يقودنا فى طريق وضع السؤال ، واثارة السؤال كفيلة بأن توقظنا من سباتنا الدجماطيقى ونسياننا للوجود.وتجاوز الميتافيزيقا لن يكون الا بهذه الاثارة والا بالتفكير فى هذا السؤال الاساسى وقد يذهب البعض الى أن تجاوز الميتافيزيقا عند



ك . ماركس

هيدجر هو هدمه للميتافيزيقا ، لكن الواقع ان تجـاوز الميتافيزيقا يظل ميتافيزيقا انه عود الى أساس الميتافيزيقا ، الا وهو الوجود » (ص ١٠٩) .

ثم يخصـص المؤلف الباب التـالى للرابطة بين الميتافيزيقا والانطولوجيا عند سـارتر وهارتمان وياسـبرز ولافل .. ان سارتر يفرق بين الانطولوجيا التى هى وصف فينومينولوجى للوجود . لما هو فى ذاته وما هو لذاته وما هو علة ذاته وما هو للاخرين ، والميتافيزيقا التى هى عنده بحث فى أصول الوجود وأصل العالم .. الانطولوجيا عنده تحليل بناء الوجود وذلك عن طريق وصف المواقف الانسانية الانموذجية داخل العـالم .. والميتافيزيقا بحث لا جـدوى فيـه ولا معنى لانه بحث فى أصـل الوجود .. وعلى هـذا فان جهد سارتر هو فى أساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، أى ضد كل بحث عن أصول الوجود » (ص ١٤٥) وينتهى بأن سارتر يرى أن « الانطولوجيا تقتصر على التقرير ـ وعلى الميتافيزيقا أن تكون الفروض » (ص ١٥٤) .

وينعطف المؤلف بعد هذا الى هارتمان الذى يستبعد المذاهب الميتافيزيقيـة السـابقة التى تربط الميتافيزيقا باللاهوت ، ولا يستبقى الا الانطولوجيا التى « هى عنده مبحث تحليلى هدفها أن تكشف وتظهر بناء حقيقة واقعية معينة ، تكشفها بوصفها نظاما من المقولات المتعلق بعضهـا ببعض » (ص ١٦٩) .. ويحدد المؤلف برهافة ودقة مكانة الانطولوجيـا عند هارتمـان فهى « تقف على الحـدود بين الميتافيزيقا القديمة التأملية والفلسفة النقدية الحديثة » (ص ١٨٣) .. واذا كان هارتمان يسـتعين بالمنهج الفينومينولوجى فى المعرفة فهذا انما « يجعلنا نتبين بوضوح ان هذه المعرفة ما هى الا ادراك للوجود ، فثمت فى المعرفة جانب أنطولوجى ليس فى مقدورنا انكاره ولا استبعاده . ان المعرفة هى ادراك الوجود » (ص ١٨٢) .

فاذا عرض ياسبرز فانه يبين أنه لايستبعد الميتافيزيقا لان الفلسفة هى ميتافيزيقا « هى بحث فى الوجـود الذى هو أكثر من مجرد مظهر سريع الزوال . بيد أن هناك شيئا يهم هذه الفلسفة الا وهـو ذلك الذى يسأل السـؤال عن طبيعة هذا الوجود وماهيته : ان الوضع التاريخى العينى للانسان يدخل فى السؤال ، وفى الاجابة على السواء .. ففى داخل كل فرد ، فى خوفه وقلقه ، لابد للفلسـفة أن تقـوم بخطوة جديدة وأن تتخذ نقطة ابتداء جديدة » (ص ١٩٠) وتستحيل الميتافيزيقا عنده الى « قراءة الشفرات ، لغة العلو » (ص ١٩٣) وأنطولوجيا ياسبرز تختلف عن غيرها فى انها « لا تقرر مباشرة ماهية الوجود ، ما هو ، بل حال الوجود ، كيف يمكن بالنسبة لنـا » (ص ٢٠٩) وفى رأى صاحب الكتاب ان خلاصة ميتافيزيقـا ياسـبرز هى : « فى الاخفاق يجرب الوجود » (ص ٢١٤) .

ويختم المؤلف هـذا الباب بحديث مغاير النغمة عن ميتافيزيقا المشـاركة عنـد لافل ، فهنا نجـد ارتباطا بين الميتافيزيقا والقيم لا بين الميتافيزيقا والوجود ، وعنـد لافل « لابد للميتافيزيقا أن تدخل فى (حوار) مع الاشياء العينية الملموسة ، نبهذا الحوار يستطيع المفـكر أن ينظم فكره ومخيلتـه ، بحيث يتجنب بنـاء المـذاهب أو النظم المعلقة فى الهواء وعلى هذا فقد كان اهتمام لافل الاسـاسى ـ فيما تقول مدام لوفير ـ (ان يؤسس فى الوجود المطلق فكرنا وتجربتنا وحياتنا اليوميـة) .. اذن فاهتمـام لافل

بالقيم يحتم عليه ـ بوصفه فيلسوفا ميتافيزيقيا ـ أن يلتصق بمشاكل الحياة اليومية واهتمامات عصره كيما يدعم ما فى هذه الحياة من جوانب خيرة ويضفى عليها قيمه انطولوجيـة عميقة » (ص ٢١٧) ويرى لافل أنه « لمن الخطأ الفاحش أن نعتقد بأن الميتافيزيقا تحول أنظارنا عن العالم المحيط بنا ، ذلك أن مهمتها الحقيقية هى أن تخلع وتضفى على افعالنا اليومية كرامة أو قيمة أنطولوجيـة ، وان تكشف عن القيم النهائية (القصوى) المعرضة للخطر فى مواقعنا العادية » (ص ٢١٩) .

والباب التالى خصصه المؤلف للعلاقة بين الميتافيزيقا والعلم ، واذا كان العصر يثير سـؤال ما الحـاجة الى الميتافيزيقا فى هذا العصر ، عصر العلم ؟ فان المؤلف يرتب على هـذا انه « اذن ، فكون عصرنا ينفرد باثارة هـذا السؤال ، لدليل بين على أن هناك تيارا عاما يشك فى امكان قيام الميتافيزيقـا بما هى كذلك ، ايمانا بوحدانية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شىء وبمعرفة العلل الاولى والاخيرة ، ولذلك نجد فى هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هى كثرة الابحاث التى يكتبها كبار الفلاسفة والتى تحمل صراحة عنوان (ما الميتافيزيقـا ؟) والسـؤال عمـا هو شىء م. الاشياء هو ـ فيما يقول هيدجر بحق ـ سؤال عن ماهيـة هذا الشىء ولا ينبثق السؤال عن ماهية شىء ما الا عندما يصبح الشىء ـ الذى توضع ماهيته موضع التساؤل ـ غامضا وملتبسا والا عندما تصبح العلاقة بين الانسان وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة» (ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨)

والباب يبدأ بكارناب الذى استبعد الميتافيزيقا لانها لغو فعنده ان « الميتافيزيقا كلها أقوال فارغة من المعنى » (ص ٢٤٦) ثم يثنى المؤلف برأى كارل بوبر الذى يرى انه لا قيام للعـلم الا بالميتافيزيقا لان الفرض العلمى هو ميتافيزيقا لم تثبت والقانون العلمى ميتافيزيقا قد ثبتت ، ولا تقوم النظرية العلمية على التأييـد بالأمثلة الايجابيـة وحدها « بل لابد من محاولة تفنيدها بتصور الحالات التى اذا ما تحققت ثبت بطلانها ، أى لابد أن نسأل ما الحالات التى اذا ما وقعت عددنا النظرية باطلة ؟ » (ص٢٥٢) .

ويعرض برجسون الذى يحط من شأن العلم ويعلى من قدر الميتافيزيقا وهما عنده مختلفان على أساس المنهج فالعلم منهجه العقل والميتافيزيقا منهجها العيان المباشر .

ثم يتنـاول المـؤلف رأى ماركس ويذهب الى أن ماركس قد هاجم العلم بمعناه المجـرد والميتافيزيقا على السواء لان الواقع مغترب اجتماعيا والبناء الفوقى كله بما فيه العلم المجرد والميتافيزيقا انعكاس للواقع المغترب فهما أيضا مغتربان .. وعلى هذا يجب استبعادهما والابقاء فقط على العلم بمعنـاه التكنولوجى .. لكن المؤلف يـرى أن «الدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها بالاخفاق ومكتوب على من يقول بها الوقوع فى التناقض لانه انـسـان ميتافيزيقى» (ص ٢٦٨) وماركس قـد انتهى عنـد المؤلف ميتافيزيقيا كذلك ..

ويختم الباب بحديث عن هويتهد الذى يـستبقى العلم لصالح الميتافيزيقا وهو يدعو الى الفلسفة التأملية التى هى «محاولة بناء مذهب أو نظام من الافكار العـامة يأخذ بعضها برقاب بعض وبينها صـلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيرا لكل عنصر من عنـاصر تجربتنا» (ص ٣٠١) وهو يعنى بالميتافيزيقا أيضا «العـلم الذى يحاول أن يكتشف الافكار العامة المتصلة اتصـالا ضروريا لا محيص عنه بتحليل كل شىء يقع أو يحـدث» (ص ٣٠١) وينتهى بأن يورد تعريف هويتهد للفلسفة بأنها «البحث عن المقدمات فهى ليست استنباطا» (ص ٣١١) ..

وهكذا تدور هذه الرسالة الجامعية في فلك الدفاع عن الميتافيزيقا لاستبقائها فى هذا العصر الذى فقد ترابطه وابتعد عن عمقه ونسى منبعه الاصيل .. الوجود ، وتحطم فيه جوهره .. الانسان .

وتبقى بعد هذا ملاحظات موضعية على بعض ماورد فى الكتاب :

١ ـ تكمن قوة الكتاب وضعفه فى الوقت نفسه فى انه حافظ على اللغة الفلسفية .. لقد تعمد المؤلف ان ينحصر فى المشكلات الفلسفية ولايطل خارجها الا اطلالا وهنا .. وربما يكون السبب انه خاف أن يفقد لغة الفلسفة كما يحدث فى الدراسات الفلسفية التى قد تطل على السياسة او الاقتصاد فتتكلم لغة السياسة أو الاقتصاد وتنسي اللغة الفلسفية .. هنا تقوم براعة الكاتب الذى يحـافظ على منظوره وهو هنا الفلسفة دون أن يظل سجين البعد الفلسفى وحده خاصة وان المؤلف قد أطل برغمه أحيـانا دون ان تختل اللغة الفلسفية وكانت اطلالته الخارجية تغنى رؤيته الفلسفية على نحو ما أوضح به فلسفة هيدجر التى ظلت بلغتها الفلسفية لكنها كانت تطل على آفاق أبعد من الفلسفة كما جاء في ص ١٠٦ حيث يقول : «ان التفكير فى الوجود تفكيرا يجعل انسـان العصر الحديث يتذكر سؤال الوجود أمر جوهرى عند هيدجر ، لان اخلاص اوربا من سـيادة النزعة التكنولوجية ـ التى جاءت نتيجة الاهتمام بالوجود ونسيان الوجود ـ لن يكون الا بالتفكير فى الوجود ،وتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وتأسيس الميتافيزيقا الجديدة ، ميتافيزيقا الوجود . يقول : (أوربا هذه فى عمائها المهلك ، هى على وشك أن تنتحر . هى اليوم تقع (كالبندقة) بين فكى كسارة ، محصورة بين روسيا من جانب وأمريكا من الجانب الآخر وأمريكا وروسيا هما ـ من وجهـة النظر الميتافيزيقية ـ نفس الشىء . نفس الخرق المقبض الكئيب

المخيف للتكنولوجيا الهوجاء الطليقة ، ونفس التنظيم الذى لا حد له للانسان العادى .. وفى زمن خضعت فيه أقصى أركان المعمورة لسيادة التكنولوجيا ، وأصبحت هذه الارض مستقلة اقتصاديا .. وعندما ينظر الى الملاكم على أنه الانسان العظيم فى الامة ، وعندما ينظر الى اجتماعات الجماهير التى يحضرها الملايين من الناس على أنها حماسة، عندئذ ، نعم عندئذ يظهر وسط هذه الجلبة سؤال : ما الغاية ؟ الام المصير ؟ وماذا بعدئذ ؟ » (ص ١٠٦ — ١٠٧) كما تفتقر رؤية المؤلف الفلسفية وهو يطل خارج الفلسفة ويظل محتفظا بلغة الفلسفة وهو يشرح فلسفة سارتر : «والواقع أن أنطولوجيا سارتر الفينومينولوجية هذه أقامها وسط ظروف عصر يتسم بالاستلاب والتشيؤ والتمزق ، عصر يسوده الشعور باللامعقول والمحال ، كما قال كامى فى بداية (أسطورة سيزيف) .. (ص ١٤٠ — ١٤١) .

(٢) تكمن قوة الرسالة وضعفها فى البانوراما الواسعة التى حاولت أن ترسمها للفلسفة المعاصرة .. فهذه البانوراما لاتشمل كل الفلاسفة المعاصرين الذين انشغلوا بالميتافيزيقا فهو جهد يحتاج الى عدة مجلدات وعدة سنوات لانجازه ومن ثم جاءت الرسالة على شكل فلاسفة عينات لاتجاهات لكن الرسالة لم ترسم هذه الاتجاهات بشكل عام لان الموضوع هو الفلاسفة لا الفلسفات ، ومن ثم كان الافضل تعديل الرسالة لتكون اتجاهات الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة ..

(٣) جميل أن يكون دافع البحث شعورا باشكال موضوع من الموضوعات ومحاولة طرح هذا الاشكال .. وجميل ايضا أن المؤلف يؤمن بأن استبعاد الميتافيزيقا هو استبعاد للانسان .. لكن هذا الايمان لم يأت كنتيجة محتمة من فصول البحث ، بل الايمان جاء من أحد الابواب وهو الباب المخصص لهيدجر .. حقا لقد حدد الباحث لنفسه ألا يدرس الميتافيزيقا عند كل فيلسوف بل يدرسها فى سياق الفلسفة كل فيلسوف ، لكنه فى الحقيقة وضع شيئين غير متقابلين .. فليس بديل ألا ندرس الميتافيزيقا معلقة أن أدرسها فى سياق فلسفة صاحبها ، بل البديل ان أدرسها على شكل تيارات : كتيار يربطها بالقيم وتيار يربطها بالمعرفة وتيار يربطها بالعلم على نحو مافعل هو فى الباب الرابع وذلك حتى تخلو الرسالة من طابع لصق الفصول الذى هو من المعارضين له .. بل لقد جاء الباب الرابع مختلف النغمة عن بقية الابواب الاخرى لان المؤلف أجاد التصنيف داخله .. ان الرسالة بطبيعة الحال تحتوى على هدف هو طرح أهمية الميتافيزيقا كموضوع فى الحياة المعاصرة ولكنها خالية من هدف (داخلى) تستهدف الوصول اليه الأمر الذى يؤدى الى تتالى الابواب بشكل حتمى ..

(٤) غلب على الرسالة طابع العرض لا النقد مع أن المؤلف يمتاز بنظراته النقدية الدقيقة لكنها نظرات لاتشغل سوى حيز ضئيل جدا وكان يمكن التوسع بهذا النقد ونضرب أمثلة على ملاحظاته البارعة : (فى ص ١٣٤) يقول : «تصورات سارتر رغم أسلوبه الديالكتيكى ودور السلب) هى تصورات غير ديالكتيكية ، ففى فلسفته لا يكون السلب ذا قوة مستقلة خاصة ، بل هو منغمس قبليا فى الاثبات » .. ويقول (ص ٢٣١) : « هناك ما يفرق أنطولوجيا المشاركة عند لافل عن أنطولوجيا الشامل عند يا سبرز ، وهو أن التجربة الأولية فى أنطولوجيا المشاركة هى تجربة فرح لاقلق ، والكلمة العليا للايمان لا للاخفاق » كما أن المؤلف يعترض على برجسون الذى يجعل الوجود ومعرفته هبة من عند الله فيقول : « هل الميتافيزيقا حقا هبة من الله ونعمة بدلا من أن تكون ثمرة ونتيجة للجهد الانسانى ؟ » (ص ٣٦٣)

(٥) تؤدى الرسالة خدمة للقارىء العربى حيث أنها تقدم له بعض الفلاسفة باللغة العربية لأول مرة مثل هارتمان ولافل وان كان الأخير محتاجا الى عرضه باسهاب أكبر مما جاء نظرا لأهمية ربطه بين الميتافيزيقا والقيم ..

(٦) أحيانا ما طغت فى العرض المادة المتعلقة بموقف الفيلسوف بصفة عامة على موقفه من الميتافيزيقا مثل عرضه للفسفة ماركس باسهاب أشد من عرضه لموقفه من الميتافيزيقا ..

(٧) ليست هناك ايضاحات تبين بدقة الفروق عند المؤلف بين الفلسفة والميتافيزيقا والأنطولوجيا والكوسمولوجيا .. وتظل هكذا فى حالة اعتمام الى أن يستضىء الأمر نوعا ما فى الخاتمة ..

(٨) وحد المؤلف عند هيدجر بين معنى اللا تحجب واللا وجود .. أو ربما التوحيد عند هيدجر بالفعل ، لكن المؤلف لا يناقش الأمر لأن التحجب يعنى أن شيئا ما موجود لكنه متحجب عن الرائى ، أما اللاوجود فهو عدم موجودى ان صح التعبير ..

(٩) يعتنق المؤلف أحيانا رأى بعض الفلاسفة دون ما تمحيص ، مثال على ذلك اعتناقه لرأى هيدجر القائل بأن الفلسفة القديمة كلها هى بحث فى الموجود لا فى الوجود .. مثل هذا القول محتاج الى مناقشة بدل التسليم به باطلاق ..

(١٠) بعض العبارات استنتاجات غير منطقية ، مثال على ذلك قوله :

« ان خاصية كل ميتافيزيقا — اذا نظرنا الى الطريقة

التى تتحدد بها ماهية الانسان ـ تتضح فى كونها انسانية ، ولهذا السبب عينه تظل كل نزعة انسانية ميتافيزيقية » ان قلب القضية كما لا بد أن المؤلف يعرف هذا أن (بعض) النزعات الانسانية ميتافيزيقية ·· كما لم يصبه التوفيق فى ترجمة مصطلح spatialization بالتمكين فان أمكن انسانا من شىء غير أن أضفى على الشىء صبغة مكانية ··

(١١) هناك خلط بين الميتافيزيقا والفرض العلمى عند شرحه لفلسفة كارل بوبر أو أن الخلط عند بوبر وكان الامر يقتضى المؤلف أن يناقشه ·· فهل الميتافيزيقا حقا سواء كانت بحثا فى الوجود أو الموجود أو المبادىء هى تخمينات وفروض يجرى اثباتها علميا ؟

(١٢) بعض العبارات محتاجة الى تدقيق شديد لانها تحتوى على أحكام ليست صادرة عن تؤدة وبينة مثال ذلك : « ان برجسون يقابل بين الميتافيزيقا والعلم ولكن بما أنه فيلسوف حديث فهو لا يستطيع أن يجعل كلا منهما منفصلا عن الآخر · فضلا عن أنه فيلسوف فرنسى وأغلب الفلاسفة الفرنسيين يهتمون بمسالة التوفيق بين الفلسفة والعلم » (ص ٢٦١ ـ ٢٦٢) ·· فهذه العبارة تفترض فرضا عجيبا هو أن من خصائص الفيلسوف الحديث ألا يستطيع أن يفصل بين الفلسفة والعلم ·· لماذا لا يستطيع ؟ ثم انها تفترض فرضا عجيبا آخر هو أن الفلاسفة الفرنسيين لهم صفة خاصة مميزة هى اهتمامهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعلم ، لماذا يختص بهذا الفلاسفة الفرنسيون ؟ ثم هى تفترض فرضا عجيبا ثالثا أن التوفيق بين الميتافيزيقا والعلم مسألة متعلقة بالقومية الفرنسية فهل للقومية صلة بالتفلسف ؟

(١٣) قد يغير الفيلسوف الموضوع الذى يدرسه على فترات مختلفة من حياته ، لكن الذى يجعله واحدا ونفس الشخص الرؤية والمنهج ·· فهيدجر الأول الذى درس الآنية ليس مختلفا عن هيدجر الثانى الذى عنى بالوجود لان الرؤية واحدة والمنهج واحد وان كان المؤلف خفف المسالة فقال انه نفس الشخص ··

(١٤) جاء التركيز فى الرسالة على موضوعات الميتافيزيقا لا مناهج البحث فيها ··

(١٥) تنبه المؤلف فى هيدجر الى أن الكامن خلف اهتمام هيدجر ببحث مشكلة الوجود هو الحرية ، والكامن خلف اهتمامه بالحقيقة هو الحرية على نحو ما يقول : « أن هيدجر يرى أن ماهية هذه الحقيقة تكمن فى حرية هذا الموجود » أفما كان يمكن أن يكون هذا محكا لتقييم كتابات الفلاسفة المعاصرين الآخرين فى الميتافيزيقا ، وبدل أن يكون الاهتمام بما فعلوه (بالميتافيزيقا) يكون الاهتمام بما فعلوه (بشكل ميتافيزيقى) أى ماذا قالوا عن الحرية أو الموت أو التناهى مثلا ميتافيزيقيا ·· ؟ أى ليس شرطا أن يكون هناك حديث مباشر لدى الفيلسوف عن الميتافيزيقا ومع هذا يكون فى معمعانها ·· ولكن يبدو أن المؤلف لو كان أخذ بهذا الرأى لكانت بانوراما الموضوع ستزداد اتساعا ··

(١٦) لم يورد المؤلف نصا لماركس يثبت القضية الغريبة التى ذهب اليها وهى أن ماركس يستبعد العلم بمعناه النظرى ولا يبقيه الا بمعناه التطبيقى ·· والحقيقة ان المؤلف يعتمد فى اثبات قضيته على استنباط فاسد مقدماته على النحو التالى : الواقع عند ماركس مغترب ، والبناء الفوقى انعكاس للواقع ، لهذا فهو مغترب ومن ثم يجب استبعاده · ليس الواقع عند ماركس مغتربا بتمامه والانسى الفهم الجدلى الماركسى لحركة الواقع اذ أنه مع وجود الاغتراب يمكن قهره ·· والبناء الفوقى ليس انعكاسا (آليا) للواقع لأن الانسان صانع التاريخ كما جاء فى مقدمة « مساهمة لنقد الاقتصاد السياسى » والفلسفة عند ماركس هى احدى الوسائل لقهر الواقع بل هى سلاح البروليتاريا النظرى فى كفاحها ·· ان ماركس يستبعد الميتافيزيقا بالمعنى القديم باعتبارها لغة العلو ، لكنه لا يلغى الفلسفة لأنها هى التى تزود الانسان بالنظرة الشمولية ووحدة المعرفة الانسانية ولأنها أداة ثورية لها تأثيرها عندما تتغلغل فى الجماهير وتصبح قوة مادية · ولقد تنبه المؤلف نفسه لهذا ـ وبهذا تناقض ـ عندما قال : « يرى ماركس أن على الفلسفة أن تقوم بخطوة أخيرة : أن تكشف الاستلاب وأن تفتح وتمهد الطريق لتطور القدرة الانتاجية تطورا كاملا شاملا وأن تقهر نفسها بأن تتحقق الى أن تتحول من النظر الى العمل » (ص ٢٧٦) ·· واذا كان المؤلف يقول عن العلم عند ماركس : « لا ينبغى أن ننظر الى استخدامه الخاص لكلمة علم على أنه يدل على ما نعنيه نحن اليوم من هذه الكلمة » (ص ٢٩٧) فانه لم يورد نصا لماركس يبين أنه يستخدم هذا المصطلح استخداما ··

هذه هى أهم الملاحظات الموضعية على الرسالة ، وبرغم كل هذا يكفيها أنها تستهدف شيئا نبيلا ·· تستهدف منا ان نعيد النظر الى تفتتنا كى نقهره وتشيئنا كى نستأصله حتى تعود الينا اعماقنا التى نسيت تحت سطح الحياة ·· يكفى هذه الرسالة أنها تعود بنا الى الميتافيزيقا التى هجرت بالمعنى الذى قاله كانت واورده له المؤلف ص ٢٥ : « اننا مهما وجهنا اليها من انتقادات فسوف نعود اليها دائما كما نعود الى المحبوبة الغالية بعد خلاف وهوان » ·

مجاهد عبد المنعم مجاهد

أربعة شعراء معاصرون

د. عبد الغفار مكاوى

هذه أربع قصائد لأربعة من الشعراء المحدثين. أما القصائد فستجد ترجمتها فيما بعد ، وأرجو أن تغفر قصور هذه الترجمة وعجزها ، ذلك لأن ترجمة الشعر فى كل اللغات أمر عسير مشكوك فيه ، وهى فى الشعر الحديث — الذى يهتم بجرس الكلمة وقيمتها الصوتية الموحية وعلاقتها بغيرها من الكلمات أكثر بكثير من اهتمامه بالمعنى والمضمون — تكاد تكون شيئا مستحيلا . وأما الشعراء فهم جين الأسبانى ، وأنجارتى الايطالى ، والوار الفرنسى ، وبن الألمانى ، وأستأذنك فى تقديم نبذة موجزة عن حياتهم قبل تناول قصائدهم وليست السطور التالية الا محاولة لاشراكك معى فى قراءة هذه القصائد وتذوقها والتأمل فيها ، وتقديم تفسير يعين على القاء شعاع من الضوء على بناء الشعر الحديث .

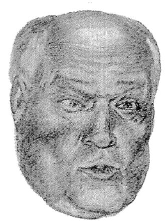
والشعر الحديث بناء شامخ يضل الانسان فى متاهاته المحيرة ، أو بستان عجيب حافل بالزهور والاشواك ، والحصى والجواهر ، والسموم والوحوش أيضا اذا شئت ! وهو فى جملته بناء غريب شاذ ، على أن نفهم هاتين الكلمتين بمعناهما الاستطيقى لا الأخلاقى . لقد نشأ فى فرنسا لا فى أى بلد آخر . أرسى دعائمه **بودلير** فى كتاباته النظرية التى تأثر فيها بشاعر الرومانتيكية الألمانية الالمانية نوفاليس وبالكاتب الشاعر الأمريكى ادجار ألان بو ، وظهرت ملامحه الأساسية فى بعض شعره . ثم أحكم هذا البناء شاعران عظيمان هما **رامبو ومالارميه** جعلا منه — كل على طريقته الصاخبة أو الهامسة — مغامرة فريدة فى البحث عن المطلق أو عن العدم . ولا أحب أن أسترسل فى هذا الكلام الذى قدمت لك طرفا منه فى دراسة موجزة عن الشعر الحديث أرجو أن ترجع اليها ان شئت (فى عدد مارس سنة ١٩٦٨ من هذه المجلة) وانما أحب أن أقصر حديثى على القصائد الاربع التالية . ومع ذلك فقد يحسن أن أحدثك بايجاز عن بعض عناصر هذا البناء الغريب الشاذ قبل الحديث عن القصائد ، لتكون مصباحا صغيرا نهتدى به فى تفسيرها .

فمن عناصر هذا البناء وضعه الخيال فى مكان الواقع ، وتأكيده لحطام العالم لا لوحدته ، ومزجه بين عناصر متنافرة وناشزة ، وتعمده الاضطراب والتشويه والتفتيت للواقع واللغة على السواء ، وتأثيره السحرى عن طريق الغموض والالغاز

● ان شعراء الغموض يبحثون عن جوهر الشعر نفسه، بالنغمة الهادئة الهامسة ، واللغة المركزة الكثيفة ، والصور والإشارات والاستعارات الغريبة الناشزة ، والنبرة المحايدة الأمينة التى تبرز ألم الفرد بعيدًا عن الذاتية والعاطفية.

وسحر اللغة المنبعث من رنين الكلمة واشعاعاتها العديدة ، واغرابه لكل ما هو مألوف أو معتاد فى مجال الفكر والواقع أو فى الزمان والمكان ، وايثاره للتفكير الرزين المحسوب الشبيه بالتفكير الرياضى ، واستبعاده للعاطفية المسرفة واطراحه لكل ما يسميه الفيلسوف الاسبانى أو رتيجا اى جاسيت بالنزعات البشرية ، وتخلصه مما يسمى بشعر الالهام والعاطفية أو الشعر المباشر ،وطغيان المخيلة الخلاقة التى يسيرها العقل والوعى ، وتدمير نظام الواقع والأنظمة المنطقية والانفعالية المألوفة، واستغلال الطاقات الموسيقية فى اللغة الى أقصى حد ممكن ، والاعتماد على الايحاء بدلا من الفهم (أى أن الشعر يريد أن يوحى ويحرك ويبعث أكثر مما يريد أن يفيد أو ينقل فكرة أو معنى) **واعلان القطيعة مع التراث الانسانى والأدبى الدينى والتمرد المقصود عليه ، واحساس الشاعر بانتمائه الى عصر حضارة متأخر ، وشعوره بالتوحد والتفرد ، وتكافؤ التعبير الشعرى مع التأمل المستمر فى هذا التعبير ، أى تلازم الشعر وفن الشعر ، وتعمد اذهال القارىء ومفاجأته وادهاشه الى حد الصدمة ، والانسياق وراء المغامرة سواء فى الشعر العقلى الخالص أو فى شعر الأحلام وغياهب النفس غير الواعية بما يجدد اللغة ورموزها وصورها واستعاراتها .. الى آخر هذه العناصر والعوامل السلبية فى هذا البناء المعقد الذى يعكس وحدة الشاعر والفنان الحديث مع لغته وآلام عصره ..** لنبدأ الآن رحلتنا القصيرة فى « البستان الوحشى » بقصيدة لشاعر من أسبانيا . **وخورخه جين** من أكبر الشعراء الاسبان المعاصرين . ولد سنة ١٨٩٣ فى فالادوليد ودرس الأدب والفلسفة فى مدريد وغرناطة . عاش من سنة ١٩٠٩ الى سنة ١٩١١ فى سويسرا وقام بالتدريس فى جامعة السوربون من سنة ١٩١٧ الى سنة ١٩٢٣ . حصل على الدكتوراه فى سنة ١٩٢٤ وعين أستاذا للأدب فى مورثيا ثم فى جامعتى أكسفورد وأشبيلية . وقد لجأ فى سنة ١٩٣٨ الى الولايات المتحدة الامريكية وتولى تدريس الأدب الأسبانى فى كلية وليسلى فى ماساشوتس. ومبلغ علمى أنه يعيش منذ سنوات فى مدينة فلورنسة فى ايطاليا .

ويعد « **جين** » من أهم رواد الشعر الاسبانى المعاصر وأكبرهم أثرا على الجيل الجديد من الشعراء


ج ٠ انجارتى

كما يعد من أكبر ممثلى الشعر الخالص أو الشعر المحض ٠ ظهرت مجموعته الشعرية « **أنشـــودة** » التى ضم فيهـــا كل ما كتب من قصـــائد فى حياته فى أكثـر من طبعـــة وعلى أكثر من صورة، وأضاف اليهـــا ونقح فيهـــا عدة مرات وقد تأثر تأثرا قـــويا بشعر **خيمينيث ومالارميــه** الفرنسى وبخاصة **فاليرى وكلوديل وسـوبرفيي** وهو من أشد الشعراء المعاصرين التزاما بأوزان الشعر وبحوره التقليدية ، وتعـد مجموعته التى ذكرتها لك أنشـودة كبيرة فى تمجيد الحيــاة والانسان ، وكل من يقرأ شعره يلاحظ أنه يبدأ من أشياء واقعية محسوسة لا يلبث أن ينقيهـــا ويرتفع بها الى عالم شاعرى خالص من كل آثـار الواقع ٠٠ لنقرأ معا قصيدته التى تقول :

- ١ -

« باب »

الباب موارب ٠
عمن يبحث هذا الضوء ؟
الشفق سيال ٠

يتلألأ جاهزا
ـ لمن هذا الصمت ؟ ـ
مكان مقفل ٠

صوت ينادى ، لعله وعد
من المجهول ٠ مشاعر ٠
لأى شمس مثل هذا الهدوء ؟

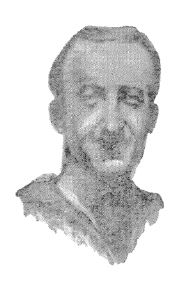
ويظهر التحول ،
يتجه فى هواء
فارغ مقنع ٠

باطن ٠ الجدران بلا شك
تخفى المجهول ٠
هنا ؟ شجرة جوز ، كأس ٠

صمت يعزل نفسه ٠
عادى ، مهذب جدا ؟
عطر وردة يومية

الباب مغلق : بعيدا ٠
هذا الضوء ، أهو رسول ؟
والآن : عين فى عين ٠٠٠

أول ما نلاحظه على القصيدة هو أنها تضـــع مقطوعتين منها من الناحية البصرية البحتة فى موضع جانبى ، وكأنها تنبـــه الى نوع من تغير الصوت أو النغمة فى داخلها (ويسرى هـــذا



ب · ايلوار

على المقطوعتين الثالثة والسادسة اللتين يضعهما الاصل على يسار باقى المقطوعات) ومع هـــذا التنوع فى طريقة الطبع أو الكتابة فان أسلوب الحديث واحد فى كل أجزاء القصيدة ، وهـــو شبيه بأسلوب هذا الشاعر فى معظم أشـــعاره التى يغلب عليها الايجاز الشـــديد والميل الى استخدام الجمل الاسمية · والقصيدة تتحدث عن درجات مختلفة من الضوء ، ومكان يحده باب ، وجدران تحد بدورها فضـــاء · وهى توشـــك أن تكون خالية من الاشارة الى أى انسان ، اللهم الا من اشارة عابرة ترد مرتين الى « مجهـول » (فى البيتين الثامن والرابع عشر) وان كانت هذه الاشارة نفسها تؤيد احساسنا بغيـاب العنصر الانسانى ولا تقلل منه · أضف الى هذا أنهـــا بعيدة كل البعد عن الواقع بعدها عن أى محـاولة لنسخه من الخارج · وهى ترد موضوعاتهـــا (كالمكان والنور ··· الخ ان صح أن فيهـــا ما يمكن أن يوصف بأنه موضوع) الى عناصر مفككة تظهر أو تختفى لغير سبب ظاهر · هذا التفكك، بالاضافة الى صيغة السؤال فى الابيات الســتة المنتهية بعلامة استفهام ، تجعل من الصعب علينـا أن نصل الى تفسير محدد لها ، لا بل تكاد تجعل هذا التفسير مستحيلا ·

والواقع أن صيغة السؤال المتكررة فى القصيدة تساعد على البعد بها عن أى تحديد واضح ·ولذلك فقد نستطيع أن نقول على ســبيل التخمين ان القصيدة تتحدث على هذا النحو :

هناك باب موارب يغلق بعد فترة من الزمن ، وضوء غامض ينفذ اليه أو يتسلل منه · ومن **خلال الاحساسات والفراغ والسكون والعطر تطل شجرة ، ويتحول القرب الى بعد ، وينشـأ فى هذا البعد قرب جديد (لعله أن يكون قرب انسـان كما فى البيت الاخير ؟ »**

ومع ذلك فقد يكون الامر على غير هذا ، وقـد يمكن أن نقول عكس ما قلناه عن موضـــوع القصيدة التى تشع كمعظم قصائد الشـــعر الحديث باشعاعات عديدة ودلالات وأحاسيس وظلال مختلفة · والواقع أن هذه الفروض والاحتمالات هى التى تعطى للقصيدة طابعها المتميز · فهى لاتريد أن تتحدث عن موضوع معين بقدر ماتريد أن تشير وتوحى عن طريق اللغة ، دون أى تحديد لما تشير اليه هذه اللغة أو لما توحى به ·

ومن يدرى ؟ فقد يكون هدف الشاعر هو أن يخلق فينا هذا التوتر أو هذه الخبرة · وقد يكون هدف القصيدة أن تتحول الى رفيف هامس يهتز ويمزنا معه من امكانات واشعاعـات مختلفة المعـانى والمشاعر والظلال ·· تتيح لكل منا أن يفسرها أو يحياها كما يشاء ···

― ٢ ―

أما هذه القصيدة فهى للشاعر الايطالى **جوسيبى أنجارتى** الذى سبق أن حدثتك عنه فى أحد أعداد هذه المجلة (ديسمبر ١٩٦٨) وتناولت ظاهـرة

الغموض فى شعره وفى الشعر الحديث بوجـــه عام ٠

وقد ولد بالاسكندرية سنة ١٨٨٨ وعاش بها حتى بلغ الثامنة عشرة من عمره (**ومع ذلك فمـا أقل ما نعرف عنه ، على الرغم من اللمسات العديدة التى تركتها بلادنا على شعره !**) وقد درس فى باريس حيث استمع **لبرجســـون** وتعـــرف الى الشعراء الفرنسيين ، وتأثر بشـــعر **«الارميــــ» وأبوللينير وفاليرى وســـــان جون** بيرس الذى ترجمه الى الايطالية ٠ ثم استدعى الى بلاده سنة ١٩١٤ للاشتراك فى الحرب العالميـــة الاولى التى تركت فى نفسه وشعره آثارها المخيفة ٠واشتغل فترة بالصحافة وتدريس الادب الايطالى فىمدينة ساو ـ باولو بالبرازيل ، ثم فى روما ٠

(وقد توفى منذ أسابيع قليلة فى الولايات المتحدة)٠

ويعد شعر **أنجازتى** نقطة تحول فى الشعر الايطالى بوجه عام وايذانا ببـدء مرحلة جـــديدة بعيدة عن الخطابية الزائفة التى عرفت عند شاعر مثل **دانتزيو** راح يمجد البطولة والقـوة ويتغنى بالأساطير الغابرة ويملأ شعره بالصور والكلمات الصارخة ٠

جاء شعر أنجارتى بنغمة جديدة هامســـــة لم تكد تجد فى بلاده أذنا تصـــغى اليها ٠ وكان بجمله القصيرة المركزة ، وتخليه عن الأشـــــكال والأوزان القديمة ، وعكوفه على التأمل الهـادىء بعيدا عن الأساطير والبطولات والأساليبالبلاغيـــة الطنانة ، أشبه بواحد من أولئـــك الرهبـــان الفرنسسكانيين الذين يكرسون حياتهم للتعبير عن معجزة الوجود وعذابه ٠

وقد أثار شعر أنجارتي في البداية موجة من الغضب والسخط ، وأنشأت مجلات أدبية للهجوم عليه ، واتهمه النقاد بالغموض ، لا بل نصـــبوه زعيما لمدرسة الغموض والالغاز (أو الهرمتزم) التى كانت **رد فعل لرومانتيكية القرن التاســـع عشر وكل مساوئه فى السياسة والفلســـفة والاغراق فى النزعة الخطابية والبلاغية** ٠

ان شعراء الغموض ـ اذا صحتهذه التسمية ـ وعلى رأسهم أنجارتى ، يبحثون عن جوهر الشعر نفسه ، بالنغمة الهادئة الهامسة ، واللغة المركزة الكثيفة ، والصور والاشارات والاستعارات الغريبة الناشزة ، والنبرة المحايدة الأمينة التى تبرز ألم الفرد بعيدا عن الذاتية والعاطفية ، الى حد يصل الى اطراح النزاعات البشرية ـ كما طالب بذلك الفيلسوف الأسبانى **أورتيجا جاسيت** فى مقاله الذى أشرت اليه ـ ٠ وهم يتميزون الى جانب هذا كله بلغتهم الصافية الساحرة التى قد تبلغ درجة اليأس من فهم أى معنى على الاطلاق ! ولاعجب فى هذا اذا عرفنا أن الشعر الحديث فى مجموعه يهدف كمـا قلت الى الايحـاء لا الفهم ، ويعنى بجرس الكلمة ونغمها أكثر بكثير من عنايته بالمضمون ولكن لنقرأ معا قصيدة أنجارتى نفسها ونحاول أن نجربها ونعيش فيهابدلا من الاسترسال فى أفكار نظرية قد تقف حائلا بينناوبينها ٠ وعنوان القصيدة « شعب » وقد كتبها الشاعر فى أواخر الحرب العالمية الأولى أو بعدها بقليل :

ـ « شعب » ـ

فى قطيع النخيل الوحيد
والقمر
اللا متناهى فوق ليال جديبة
الليل الأسحم
سلحفاة فى حداد
تتحسس
لالون يدوم
اللؤلؤة السكرى بالشك
(بدأت) تنبه الفجر
وعند قدميه السريعتين
تثير الوهج
هاهى ذى تدوى
صيحات ريح شابه
الأبواق الضالة
ارجعى أيتها المرايا القديمة
يا خطوط الماء المخيفة
و
بينما الآن
براعم مرتفعات الثلج المقطوفة
تحيط بالصورة التى تعود عليها آبائى
تصطف الأشرعة
فى الهدوء الصافى
آه ياوطنى ، كل فصولك

صحت فى دمى
تتقدم آمنا وتغنى
فوق بحر جشع (١٩١٩)

عنوان هذه القصيدة يتصل بموضوعها ، وهو الوطن الذى يذكره البيت الرابع والعشرين · ومع ذلك فان هذه الصلة شيءنرجحه ولا نستطيع أن نقطع به · فاذا شئنا أن نتمسك بها أمكننا أن نقول ان القصيدة تصور فيما يبدو رجوع الشاعر من الشرق الادنى الى وطنه · وقد يؤيد هذا الظن أنها تبدأ البيت الاول منها بفعل ماض (فر) ثم لا تلبث أن تتحول عنه فى سائر أبياتها الى الفعل المضارع · وقد تؤيده أيضا من ناحية المضمون مثل هذه العبارات : قطيع النخيل الوحيد (البيت الأول) ، ارجعى (البيت السادس عشر) ، آبائى (البيت الحادى والعشرون) · ولكن المؤكد على كل حال أن القصيدة تتجنب التحديد المادى وتعمد الى الايحاء الذى يثير فى الخيال مختلف الفروض والاحتمالات · ولهذا فمن العبث أن نحاول الاهتداء فيها بمكان أو شيء محدد · أما الاحداث الزمنية فهى على العكس من ذلك واضحة يسهل التعرف عليها فى درجات الضوء المختلفة واذا قرأنا القصيدة فى أصلها الايطالى لاحظنا أنها تخلو تماما من التنقيط ، ولو قرأناها بصوت مرتفع لوجدنا أنها تتكون من مجموعة من الجمل القصيرة ، لا يستثنى من ذلك الا المقطوعة الثامنة منها (من البيت ١٨ الى البيت ٢٣) ·

لعل أروع ما فى القصيدة هو استعاراتها الغنية · وتختلف نماذج هذه الاستعارات ، فهى تلجأ الى الصفة (كما فى البيت الخامس حين تصف السلحفاة بأنها فى حداد) وأخرى الى الاضافة (كما فى البيت الاول والبيتين الثامن والعشرين) · وقد تكون استعارة مطلقة (كما فى البيتين الرابع عشر والخامس عشر) حيث لا يشير طرفا الاستعارة الى أشياء محددة (خلايا النحل وجبال الأبواق الضالة) والمهم أن الاستعارات تشترك جميعا فى شمول الصور التى تعبر عنها بحيث تبلغ أقصاها فى البيتين الرابع والخامس والبيتين الرابع عشر والخامس عشر · وربما أراد الشاعر الغاء الفرق بين الكلام المجازى والكلام العادى واحداث الغرابة والشذوذ من ناحيتى الصوت وبناء العبارة عن طريق التأليف بين كلمات لا تأتلف بطبيعتها · ولكن على الرغم من كل ما فى القصيدة من غموض والغاز اشتهر بهما الشاعر فان فيها حركة توحد بين أجزائها المتفرقة : فهى تبدأ بقطيع النخيل الليلى الهارب ، ثم تصف الليل نفسه ، الى أن تتكشف شيئا فشيئا حين تتكلم عن لؤلؤة الشك السكرى (أو ضوء الفجر الذى لم يتأكد بعد) وعن ريح الصباح ، حتى تنتهى الى الحديث صراحة عن الهدوء الناصع (فى البيت الثالث والعشرين) وعن اليقظة والصحو النهائى (فى البيت الخامس والعشرين) وتبلغ الحركة ذروتها فى الغناء المنتصر فوق بحر العواطف المضطربة (وهو البحر الجشع فى البيتين الأخيرين) ·

وهكذا تؤيد القصيدة قضية تنطبق على الشعر الغربى الحديث فى مجموعة ، وهى أن هذا الشعر يفسر بحركته اللغوية والفكرية لا بألفاظه أو معانيه ·

* * *

أما هذه القصيدة فهى لبول الوار (١٨٩٥ — ١٩٥٢) ولا شك أنك تعرف الكثير عنه ، ولا شك أيضا أنك قرأت بعض أشعاره · ومع ذلك فأرجو أن تأذن لى بتقديم هذه الحقائق البسيطة عن حياته وأعماله · فقد ولد فى سان دنيس وهى احدى ضواحى باريس · كان أبوه موظفا فى مكتبه وكانت أمه تشتغل بالخياطة · اشترك فى الحرب العالمية الأولى وأصيب بتسمم خطير من الغازات السامة · أصدر كتابه « الواجب والقلق » فى سنة ١٩١٧ وعبر فى قصائد للسلام (١٩١٨) عن كراهيته للحرب وجمود المجتمع البرجوازى · انضم الوار بعد نهاية الحرب الى جماعة الداديين والسرياليين وشارك فى حركتهما الادبية مشاركة فعالة ، وكتب مجموعة من القصائد التى تحمل سخطه على الظلم الاجتماعى وغضبه من عدم الاكتراث بشقاء الانسان · سافر فى سنة ١٩٢٤ فى رحلة الى شرق آسيا ، أصدر بعدها مجموعة من أجمل قصائد الحب التى كتبها (عاصمة الالم سنة ١٩٢٦) و (الحب ، الشعر سنة ١٩٢٩) · اشترك فى المؤتمر الدولى الثانى للكتاب الثوريين الذى انعقد فى خاركوف سنة ١٩٣٠ ووصل الى ذروة انتاجه فى كتاب « الحياة المباشرة » (١٩٣٢) ·

انتقل الوار تحت تأثير الحرب الاهلية الأسبانية من التمرد الفردى الى الايمان بضرورة الكفاح المشترك ، وقطع صلته نهائيا بالسرياليين فى سنة ١٩٣٨ · واشترك فى الحرب العالمية الثانية وعبر عن احتجاجه عليه فى « الكتاب المفتوح ، ١٩٤٠ ، ١٩٤٢ » كما اشترك فى حركة

المقاومة السرية للاحتلال النازى لبلاده وكان له دور كبير فيها • وقد انضم للحزب الشيوعى الفرنسى فى سنة ١٩٤٢ وظل عضوا فيه حتى وفاته فى سنة ١٩٥٢ ، وأثرت قصائده التى كتبها فى ظل الاحتلال أبلغ الأثر على الشعب الفرنسى وأثبتت أن الشعر ، على حد تعبيره ، يمكن أن يكون عونا على الفعل وسلاحا من أهم الاسلحة التى تحرر وجدان الانسان وأرضه • ومن أهم هذه القصائد قصيدته المشهورة « **الحرية** » التى نشرت فى ديوانه الشعر والحقيقة (١٩٤٢) وسبع قصائد حب فى الحرب (١٩٤٣) وموعد مع الألمان (١٩٤٧) وكلها تعبر — على الرغم من صعوبة بنائها وشدة تركيزها وغرابة صورها واستعاراتها — عن حب وتعاطف غير محدود مع البشر ، وحرص على حياتهم وشرفهم وسعادتهم التى كافح طوال حياته فى سبيلها •

لنقرأ الآن القصيدة التى اخترتها لك من شعره ، ولنحاول بعد ذلك أن ننظر فيها كما فعلنا مع القصيدتين السابقتين (وأرجو أن تلاحظ أن الكلمات الموضوعة بين قوسين فى هذا النص وفى غيره زيادة منى لتيسير قراءته) •

لغة الألوان

أعرفك يا ألوان الرجال والنساء
زهور نضرة ، ثمار عطنة ، هالات منثورة
موشورات موسيقية ، (كتل) ضباب أبناء الليل
ألوان ، وكل ما يفتح عينى مضىء
ألوان ، وكل ما يدعونى للبكاء كئيب
ألوان العافية ، الرغبة ، الخوف
وعذوبة الحب تضمن المستقبل
ألوان جريمة وجنون وتمرد وشجاعة
والضحك فى كل مكان يعرى السعادة ،
وأحيانا العقل الذى يبصقنا كأغبياء

ودائما العقل الذى يعيد خلقنا عظماء ،
خفق الدم على كل دروب العالم ،
ألوان : ليحفر اليأس الليل (كما يشاء) ،
ولتسود الألغاز المؤرقين حتى العظام ،
فالأحلام تشرق بالجمال والخير •
أن يقم الشتاء فى ركن من قلبى ،
ففى (الركن) الآخر أرى بوضوح وأرجو (وأبتهج) بالألوان ،
أعكس أخصب جسداً سوف يدوم ،
أكافح ، أسكر بالكفاح من أجل الحياة ،
فى نصاعة الآخرين أنشيد انتصارى (١٩٤٩)

تتكون هذه القصيدة فى الأصل من عشرين بيتاً غير مقفى من البحر السكندرى وتقابلنا فيها مجموعة من الأشكال الصوتية أو النغمية كترداد الحرف الأول فى بعض الكلمات المتتالية فى البيتين الأول والثانى ، والقافية العارضة فى البيتين السادس والتاسع ، والقافية الداخلية والمقطع المتشابه ، فى كلمتين متفقتى النهاية • وهذه الأشكال الصوتية التى تظهر على نحو عرضى شاذ هى التى تعطى للقصيدة طابعها المميز •• أضف الى هذا أن المقطوعة الأخيرة من القصيدة تتميز بالتكرار المتعمد للحرف الصوتى (اى) فى كلماتها ، بحيث يعبر عن نوع من التصاعد المستمر فى الأفكار والمعانى التى تتضمنها •

وتتميز القصيدة الى جانب هذا بالغموض فى بناء عباراتها أو على الأقل بغرابته وندرته • انها تبدأ البيت الأول بنداء المخاطب الجمع « أنظر البيت الأول فى الهامش ! » •• « **أعرفك يا ألوان** ••• الخ » •• ولكن من الصعب أن نقرر ان كانت الأبيات التالية تحتوى على مثل هذا النداء أو على أية تسمية أخرى ، اللهم الا فى المقطوعة الأخيرة التى تتخلى جملها القصيرة عن أسلوب استخدام الأسماء المتبع فى المقطوعات الثلاث السابقة •• وهذا الأسلوب يتحاشى الترابط المألوف فى بناء الجمل ، بحيث نتشكك فى وجوده فى كل مرة نظن أننا تعرفنا عليه • هل هناك مثلا علاقة اضافة تجمع بين « جريمة وجنون » فى البيت الثامن •• وبين « ألوان العافية •• الخ » فى البيت السادس أم أنها تركيبات مستقلة بنفسها ؟ وهل يتصل البيت الرابع عشر « لتسود الألغاز المؤرقين حتى العظام » بالبيت السابق عليه مباشرة بحيث يمكن أن يسرى عليه ما أضفناه اليه على سبيل التوضيح فنفهمه مثلا على هذا النحو لتسود الالغاز كما تشاء ••• الخ » أم أن المصدر الأصلى فيه قائم بذاته ! ••

أسئلة كثيرة كما ترى ، لا يبدو أننا سنصل فيها الى جواب أخير • ومع ذلك فان القصيدة لا تخرج عن هذا الغموض المقصود فى بناء عباراتها الا فى المقطوعة الأخيرة التى تتميز بعباراتها الواضحة وحركتها الصاعدة الظافرة التى لاتخطئها الأذن ولا الفهم ••

وأعجب ما فى القصيدة أنها تتحدث عن الألوان ولكن معظم الأشياء أو الأحداث التى تلمسها خالية من الألوان التى نعرفها فى الطبيعة ! فهناك الأزهار , والموشورات ، وهناك الليل والسواد ، والنصاعة والوضوح • والبيت الوحيد الذى يسمى لونا محدداً (وهو اللون البنى الغامق الذى يعبر عادة عن القتامة والكآبة) هو البيت

الخامس الذى نرد فيه كلمة « كئيب » ٠٠ ولعل جسارة القصيدة أن تكون كامنة فى اضفائها اللون على مجالات فكرية وتصورية لا لون لها ، مستعينة فى هذا بكلمة ألوان المجردة التى تتكرر ست مرات فى القصيدة وتؤثر فى الحقيقة تأثيرا صوتيا لا بصرياً ٠ وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الكائنات والأفكار التى اكتسبت كل منها لوناً مع أنها بطبيعتها بلا لون ، كالرجال والنساء والعافية والخوف والجريمة والجنون واليأس ٠٠ وهكذا تتحرر القصيدة أيضا من النظام الطبيعى للأشياء وتتحرك حركة حرة بين عالم الانسان وعالم الالوان أو عالم « التلون » ان شئنا البعد عن التحديد ٠ وفى ظل هذه العلاقة الحرة بين العالمين يتم الصعود المنتصر الظافر الذى تعبر عنه المقطوعة الاخيرة ، اذ تنتقل قيمة اللون الى النصاعة والصفاء ، تؤيدها فى ذلك الأصوات المتحركة التى أشرت اليها والوضوح النسبى فى تركيب العبارات ٠ وأخيرا فان أى محاولة لتذوق القصيدة ينبغى أن تبتعد عن تفسير أبياتها كل على حدة ؛ كما ينبغى أن تنتبه لقيمة الكلمات والعلاقات التى تربط بينها ، أما المعنى الكلى فهو فى هذه العلاقات نفسها وفى موكب التصاعد المستمر نحو النور والصفاء ٠

◆◆◆

وأخيرا نصل الى قصيدة للشاعر الألمانى **جوتفريد بن** (١٨٨٦ ـ ١٩٥٦) وهو من أكبر شعراء بلاده وأعظمهم أثرا على الجيل الجديد من أدبائها ، وان لم يعرف للأسف معرفة كافية خارج حدودها ٠٠ ولد فى مانسفلد (منطقة فستبريجنتس) ومات فى برلين ٠ كان أبوه قسيساً ، ودرس الأدب واللاهوت فى جامعة ماربورج ثم تحول الى دراسة الطب فى برلين وعمل طبيبا عسكريا فى الحربين العالميتين ، ومارس علاج الأمراض الجلدية والتناسلية منذ سنة ١٩١٨ فى عيادته بمدينة برلين ٠

رحب « بن » بالنظام النازى فى بداية عهده وظن أنه سيخلص العالم الغربى من العدمية والركود الروحى ، فلما اكتشف خطأه الرهيب لزم الصمت ابتداء من سنة ١٩٣٦ ، وطرده النظام أيضا من اتحاد كتابه وشهر بأعماله « المنحلة » ، وعاد الى النشر فى سنة ١٩٤٨ ، وكتب القصيدة والقصة والمقالة والمسرحية ، **وتميز بأسلوبه الغريب الذى يزخر بالمصطلحات الطبية والعلمية والفلسفية ، ونظرته العدمية الصريحة ، واهتمامه البالغ بالشكل** ٠ وقد بدأ « بن » متأثرا بالمدرسة التعبيرية ، وراح يسجل بأسلوب تهكمى بارد ولغة قوية متفجرة مشاهد المرض والفساد فى الحضارة الغربية الحديثة ، ويكشف بمبضع الجراح وموضوعية العالم وبروده مظاهر الانهيار المختفية وراء قناع التمدن والتقدم ٠ ومع ذلك فان شغفه بالصور الوحشية المقززة عن الأمراض الأورام والقرح والجثث والمشارح ينطوى على حنين رومانتيكى الى البراءة والنقاء اللذين راح يلتمسهما فى الشكل الفنى الناضج التام والصور والرموز الأسطورية القديمة التى يضعها الى جانب أحدث المصطلحات العلمية فيشع من قصائده وهج شعرى يخطف العين بقدر ما يلسع القلب ٠ وقد استطاع فى أواخر حياته أن يتغلب على نزعته العدمية المغرقة فى التشاؤم والعذاب وأن ينصرف عن أسلوبه المتهكم المرير عن طريق الكلمة الساحرة والروح الغنائية والتشكيل الكامل ٠٠ ولعله قد نجح فى رأى بعض النقاد فى ايجاد نوع من « **العدمية الخلاقة** » التى تحاول عن طريق الشكل الفنى كما قدمت ـ أن تعلن مقتها لكل الأيديولوجيات وتوجد معنى لعالم خلا فى رأيه من المعنى ومن عناية السماء ٠

واليك هذه القصيدة التى كتبها فى سنة ١٩٣٠

« دائما أشد صمتا »
أنت فى الممالك الأخيرة ،
أنت فى النور الأخير ،
ان لم يكن نوراً
فى الوجه الشاحب المحملق ،

هناك الدموع دموعك ،
هناك تتعرين من نفسك ،
هناك الاله الواحد ،
الذى يخلص من كل عذاب ٠

من بين أزمنة لا تسمى
حطامك واحد منها ،
نداءات ، أغانى تصحبك ،
تسمع فوق الماء ،
أطلال أشجار استوائية ،
غابات من عمق البحر ،
أماكن نشوى بالرعب
تدفعها الى هنا ٠

قديما كان شوقك ،
قديمة كانت الشمس وكان الليل ،
كل شىء : الأحلام والأحزان
تبددت فى التيه ،
دائماً أكثر انتهاء ، دائماً أكثر صفاء



تطوى فى الأبعاد ،
دائماً أكثر صمتاً ، لا أحد
ينتظر ولا أحد ينادى ٠

اذا كان من الصعب أن نفسر قصيدة من الشعر الحديث بالاعتماد على ترجمتها ، فان هذه الصعوبة تزداد فى هذه القصيدة التى نحس عند قراءتها وسماع كلماتها الأصلية بأنها قصيدة غنائية بكل معنى الكلمة وتزداد هذه الصعوبة أيضا اذا عرفنا أنها تحافظ فى الأصل على الوزن والقافية اللتين تقضى عليهما بالطبع أية ترجمة ٠٠

ان الروح الغنائية ، تغلب على القصيدة ، ولذلك يأتى السؤال عن معناها فى المقام الثانى ٠ والواقع أن المعنى يحوطه الغموض من جهات عديدة فبناء العبارة يميل الى الاختزال الشديد ٠ ولكن ماذا تختزل ؟ ٠٠

اذا نظرنا فى البيتين الأولين وجدنا حرف الجر « فى » (وهو فى الأصل يدل على الاتجاه اذ يتبعه المفعول به) ولكن لم نجد الفعل المتصل به ، والبيتان الثالث والرابع فى صيغة الشرط ، ومع هذا فاننا نبحث عبثا عن جواب هذا الشرط فلا نجد الا « هناك » ٠

واذا نظرنا فى المقطوعة الثانية وجدنا فعلين فى البيتين الثانى عشر والسادس عشر وتعذر علينا أن نهتدى الى الفاعل ٠ فمن هو الذى يسمع النداءات والاغانى؟ ومن الذى يدفع وماذا يدفعه؟ أهى الاغنيات أم الغابات؟ حتى اذا بلغنا المقطوعة الثالثة تملكتنا الحيرة أمام البيت السابع عشر (قديما كان شوقك) ٠ فهل فيه مقارنة أو تماثل ، كأن تقول مثلا الشوق كان قديما قدم الشمس والليل ؟ أم أنها مجموعة مستقلة من الكلمات لا تشترك مع البيت السابق عليها الا فى صفة القدم ؟

ونأتى الى البيت الحادى والعشرين (دائما أكثر انتهاء ، دائما أكثر صفاء) فنعجز عن العثور على الفاعل الذى يحدث هذا كله أو يحدث له ٠ ولا شك أن هذا الاختزال فى بناء العبارة ، والايجاز الشديد فيها ، وافتقاد الصلة المباشرة بين الكلمات المختلفة تزيد من حيرتنا فى تفسير القصيدة تفسيرا محددا ٠ ولكن هل نخرج منها مع ذلك صفر اليدين ؟

لا يمكننا أن ننتهى الى هذه النتيجة ٠ فلا شك أن قراءة القصيدة ، حتى فى هذه الترجمة القاصرة ، تبعث فى نفوسنا الاحساس العميق بالالم والمرارة ٠ والعنوان وحده ـ وهو مأخوذ من البيت قبل الأخير ـ يثير فينا هذا الاحساس ، وتكرار كلمة الاخيرة فى البيتين الاولين ،والنهاية التى تغلق الباب أمام كل أمل ، ونغمة الحزن والفقد الشائعة فى القصيدة كلها تؤكده وتزيده عمقا ونفاذا ٠ومع ذلك فان سبب هذا الحزن وهذه المرارة غير معروف ٠ ان الشاعر لا يحدده ولا يسميه ، بل يضفيه على الاحداث والافكار ٠ وهذه الاحداث والافكار تزيد فيها قيمة النغم والايحاء على قيمة المعنى والمضمون ٠ أى أنها تنغم وتوحى أكثر مما تفهم أو تفيد ٠ ثم ان هذه الافكار والاحداث المتفرقة معزولة عن بعضها البعض ، ولو حاولنا أن ننظر اليها كأحداث

موضوعية لما وجدنا هناك صلة تجمع بينهما ٠ ولا يقتصر الامر على غموض الضلاقات التى تربط بينها ، بل ان هناك امكانيات متعددة فى بناء الجمل والعبارات ٠ ولا يملك القارىء الا أن يسأل نفسه : لماذا يتحدث الشاعر فى بداية القصيدة عن الاله الذى يخلص من كل عذاب ثم يتحدث فى نهايتها عن الوحدة الصامتة أو الصمت الوحيد ؟ ألم يكن العكس هو الأولى ؟

ليس لهذا من تفسير الا القول بأنه يتخلى عن المسار الطبيعى والنظام المنطقى المألوف ، وأن هذا هو الاسلوب المتبع عند معظم الشعراء المحدثين منذ أيام بودلير ورامبو ومالارميه ، وعند هذا الشاعر الذى نتناوله بوجه خاص ٠

ويسأل القارىء نفسه : من أين يأتى الزمن الذى يحطم ؟ ولماذا يحطم الزمن بالذات ؟ (البيت العاشر) ٠ هل تفهم الابعاد (فى البيت الثانى والعشرين) بمعناها الاستعارى أم بمعناها اللفظى ؟ وأخيرا من هى (أو من هو) التى تخاطبها القصيدة بأنت ؟ أهى أنا تخاطب نفسها أم هى أنت أخرى يخاطبها الشاعر ؟ هل القصيدة مونولوج أم ديالوج ؟ ومن الذى تبدد بفكره فى التيه ؟ (البيت العشرون) ــ أهى الاحلام والاحزان أم هى الأنا أم الأنت ؟

على أن غموض القصيدة وعدم تحددها لا يمكن مع ذلك أن يؤدى الى القول بأنها خالية من المعنى أو الاحساس ٠ فنحن لا نخطىء فيها الشعور بالالم والوحدة والفراق ، وهو شعور كامن فى نغمتها العامة وبحرها القصير وقوافيها المتكررة٠

أما أسلوبها الموجز الذى يلجأ للحذف والاختزال فى بناء العبارة فهو لا يبعدها عن اسلوب الكلام والاحساس العادى فحسب ، بل ينقلها الى بيئة لغوية ونفسية خاصة بها ، تنفرد فيها بنفسها وترفض الخروج منها ٠ ولعل هذه البيئة هى مملكة المنفى التى يلجأ اليها الشاعر وحيدا مع لغته وعذابه وصمته وعزلته المخيفة فى الكون ٠ والشاعر الحديث دائما وحيد مع لغته ، فهى ملاذه وملجأه وموطن ألعابه ومغامراته وتجاربه التى لا تهدأ أو لا تنتهى ٠

تلك بعض خواطر فى تفسير عدد من قصائد الشعر الحديث ، اهتديت فيها بالكتاب القيم « بناء الشعر الحديث » الذى وضعه عالم كبير فى اللغات الرومانية هو الأستاذ « هوجوفريدريش»، وصدرت طبعته الثانية فى العام الماضى ٠ ومن أسف أن هذه السطور تنقل اليك رسم الكلمات المطوعة ولا تستطيع أن تنقل أصواتها وأنغامها !ومن أسف أيضا اننى لا أملك أن قدم لك النصوص فى لغتها الاصيلة ، لأن العرف لم يجر بهذا فى مجلاتنا أو فى كتبنا ، ولأننى لا أحب كذلك أن أثقل عليك ولا أرى من الخير أن يملأ الكتاب مقالاتهم بالكلمات الاجنبية ٠ انما حاولت ان أقدم لك زادا متواضعا أرجو أن يعينك على تذوق الشعر الحديث كلما واجهك بغموضه وتعقيده وألغازه ٠ ولقد أشرت الى الطريق وحسب ٠ اما الطريق نفسه فعليك أن تسير فيه وحدك ، وتكتشف مسالكه ودروبه بنفسك !

عبد الغفار مكاوى

من الشعر الحر إلى النقد الحديث

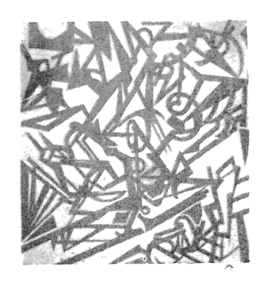
جلال العشري

كتابان جديدان لكاتبين جديدين ظهرا فى الشهر الأخير ، يطرحان أكثر من تساؤل ويثيران أكثر من مشكلة : ففيهما من أوجه التشابه بمقدار ما فيهما من أوجه الاختلاف ؛ أحدهما لناقد هو فى الأصل شاعر ، والآخر لأديب هو فى الحقيقة ناقد ؛ الأول يطل علينا من كوة الأدب العربى القديم والحديث ، ويطل علينا الآخر من شرفة الأدب الأوروبى الكلاسيكى والمعاصر ، وبمقدار ما يصدر أحدهما عن معاناة شعرية يعالج من خلالها اتجاهات الشعر الحر ، يصدر الآخر عن ثقافة نقدية يحاول من خلالها أن يكتب القصة القصيرة ؛ والاثنان معا بمحاولتهما أن يجدا نفسيهما وأن يوجداها فى الخارج ؛ يشكلان ملمحا من ملامح أدب الشبان أو أدب الجيل الجديد ، بكل ما ينطوى عليه هذا الأدب من ايجابيات وسلبيات ، أحدهما بموهبته التى تفوق ثقافته ، والآخر بثقافته التى هى فوق موهبته بكثير !

شاعر العبث الحزين

أما الأول فهو الشاعر الواعد والواعى حسن توفيق الذى ازدهر فى السنوات الأخيرة ، بعد أن فض براءته فى القصائد التى نشرها فى بعض الصحف الاسبوعية والمجلات الشهرية ، وفى ثلث ديوان « الدم فى الحدائق » الذى أسهم فيه مع زميليه محمد مهران السيد ، وعز الدين المناصرة • ومهما يكن من أمر خروج هذا الشاعر من معطف صلاح عبد الصبور ، وتوكئه على مفردات قاموسه الشعرى ، فالحقيقة التى تفرض نفسها على الراصد لمسيرة هذا الشاعر ، هى محاولاته النضالية للتملص من قبضة صلاح عبد الصبور ، والتحرر من بصماته الشعرية ، وتحاشى السلبيات التى تقع فيها الكثرة الكاتبة من أبناء جيله سواء من حيث الخطأ فى قواعد النحو ، أو شهوة التجديد من أجل الابهار ، أو تلقى المعلومات شفاها من أفواه لا تجيد سوى الثرثرة •

وصحيح أن شعر حسن توفيق «ينبعث من قلبه ويتسلسل تسلل ماء الغدير» ، ولكن الصحيح أيضا أن قلب الشاعر لا يحتضن عاطفة كبرى ، ولا ينز بأحاسيس عميقة ، ولا يكشف عن قصة حب بعينها تحتوى على تجربة وجدانية فريدة ، أو معاناة وجودية متميزة ؛ وانما قلب الشاعر كسيارة الأجرة يفتح لواحدة بعد أن تنزل



الأخرى ، ففى ثلث ديوان ، فى ثلث ديوان فقط ، نلتقى بأكثر من قصيدة مهداة الى أكثر من واحدة ، « الرحيل » وهى مهداة الى (ل • ش) ، « أغنية للصفاء » وهى مهداه الى (م • ر) ، « الريح والضيف وأنا » وهى مهداه الى (ف • ع) « أغنية اغتراب » وهى مهداه الى (س • س) •

وصحيح أيضا أن « موسيقى حسن توفيق من أحلى النغمات بين شباب الشعر الجديد » ، وهى موسيقى متوارثة ومستحدثة ، تجمع بين براعته فى التقفية وقدرته على الموسيقى الداخلية ، ولكن الصحيح كذلك أن اهتمام الشاعر بالمضمون الفكرى ، والموضوع الاجتماعى ، فضـلا عن قضـايا العصر ، أقل بكثير من اهتمامه بنقـاوة اللفظ ، وشفاوة التعبير •

غير أن هاتين السلبيتين وان أخـذتا على قصـائده الأولى والباكرة ، أيام كان الشاعر يتأرجح على حبال الواقع ، ويتسكع فوق أرصفة الحياة ، فانهما لا تؤخذان على قصائده الجديدة التى صقلتها الخبرة ، وأنضجتها تضاريس الأيام ، فنظرة ولو عابرة الى قصيدته « لا شىء يهم » المنشورة فى ابريل من هـذا العام ؛ نسمع فيها صوتا جديدا للشاعر ، ونستشعر فيها نفسا مغايرا ؛ فبدلا من الملل والغربة والضياع وغيرها من معانى العبث الحزين ، التى اتخـذها الشاعر محاور رئيسية يدير عليهـا أشعاره ، نطالع رؤية درامية حافلة بكل معانى الأمل والصراع والالتزام ؛ اسمعه يقـول :

هذا الكوكب ما زال يدور •• يدور •• يدور
لا تسألنى أبدا عن معنى وقفتنا
أو تسخر من هذا المقدور
فى وقفتنا سنظل ندور
يدفن يوم كى يولد يوم •

وبدلا من العراك الدائر بين روح الشاعر وواقع الحياة ، حيث كان القبيح يطغى على الجميل ، والسالب يستوعب الموجب ، والطبل يدوى ولكنه طبل حزين « فالدم



ت . س اليوت

فى الحدائق » ، « والنور كفنه الأنين » و « رنين النهاية يقربنا من تراب القبور » ، نطالع موقفا أكثر تكاملا بين شعر الشاعر وشعوره ، وبين واقعه النفسى والواقع الخارجى ، وبين أشواق نفسه وهموم الناس من حوله ، ألم يقل الشاعر فى هذه القصيدة :

وسمعت صدى يلسع أذنى يقطر ألما

فلتنفض عنا يا رب الندما

لا شىء يهم !

لا شىء يهم !

غير أن شاعرنا حسن توفيق وان كان قد بدأ يخرج من فحيح الأنا وعواء الذات ، الى حيث تجربة الواقع وقضايا المجموع ، ليطلع علينا فى قصائده الجديدة شاعرا ومجربا وصاحب رؤية ، فهذا فى تقديرى هو شارعه الطويل والعريض الذى يستطيع بحق أن يقطع فيه خطوات فسيحة وواسعة تضيف كيفا جديدا الى حركة الشعر الجديد .

الوجه الآخر للشاعر

أما الوجه الآخر للشاعر ، وجه الدارس الأكاديمى المعنى بقضايا الشعر المعاصر ، والمهموم بدراسة شعر السياب ، فضلا عن دراسة شعراء الأرض المحتلة ، فأخشى أن يجىء هذا لا لحساب ولكن على حساب شاعريته ، وعلى حساب رحلته فى ليل الشعر الطويل . ولو أن الشاعر وظف دراسته لخدمة شاعريته ، واستثمر قراءاته فى بلورة موقفه الفكرى ، وحول تراكماته الكمية على مستوى الدرس ، الى تحولات كيفية على مستوى الابداع لكان بذلك أقدر على الوصول سريعا الى مكان الصدارة بين شباب



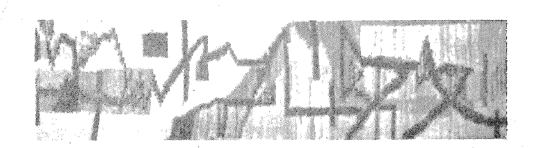
ج - جويس

الشعر الجديد ، ولكان كذلك أقدر على تحاشى الهوة التى يقع فيها الكثيرون من الأكاديميين ، ممن تتنازعهم رغبة البحث وشهوة الابداع ، فاذا بالمنهج العلمى الدقيق والمنضبط يطغى فى النهاية على الرؤية الابداعية التى تتوتر فوق دبذبات الواقع ، واذا ما يبدعونه يصبح شيئا أقرب الى الهواية ، وما يكتبونه هو الذى يشكل اضافة ثقافية حقيقية ٠

هذا الوجه الآخر لشاعر « الدم فى الحدائق » ، هو الذى يطالعنا بكتاب « اتجاهات الشعر الحر » ، والذى يناقش فيه ظاهرة الشعر الحر من أكثر من منظور نقدى واحد ، بادئا بتصفية العلاقة بين الشاعر والواقع ، وتقسيمها الى شعراء يواجهون الواقع مواجهة المتخاذلين أمامه ، وشعراء آخرين يواجهونه مواجهة المتجاوزين له ٠ ثم يتحدث بعد ذلك عن نشأة الشعر الحر وخصائصه ، مرجعا هذه النشأة الى الشاعر العراقى بدر شاكر السياب ، معتبرا قصيدته « هل كان حبا » المنطلق الحقيقى لحركة الشعر الحر ؛ وأخيرا يتحدث عن ثلاثة أجيال من الشعراء ، جيل الريادة وجيل الوسط وجيل المعاصرة ، ناظرا اليهم من خلال نوعين من الأطر ، الأطر الثقافية من ناحية ، والأطر الاجتماعية من ناحية أخرى ٠

وربما كان كتاب « اتجاهات الشعر الحر » لحسن توفيق هو ثانى كتاب يكتبه شاعر ، اذا حسبنا كتاب الشاعرة نازك الملائكة « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، واذا أسقطنا كتاب « قضية الشعر الجديد » للدكتور محمد النويهى ١٩٦٤ و « الشعر العربى المعاصر » للدكتور عز الدين اسماعيل ١٩٦٧ و « شعرنا الحديث ٠٠ الى أين » للأستاذ غالى شكرى ١٩٦٨ و « الشعر العربى الحديث وروح العصر » للأستاذ جليل كمال الدين ١٩٦٤ ، اذا أسقطنا هذه الكتب باعتبارها لكتاب ليسوا أصلا شعراء ٠

من هذه الزاوية زاوية الشاعر الجديد الذى يكتب عن حركة الشعر الجديد ، يمكننا ، بل ينبغى علينا أن نتناول هذا الكتاب ؛ فهو كتاب نقدى يكتبه شاعر ، فيتأرجح بين يديه المنهج العلمى ، وتتوتر على قلمه النظرة الموضوعية ، ويطغى تأثره ببعض الشعراء على موقفه من شعراء آخرين ٠ ومحصلة هذا كله هى غلبة النظرة



الانطباعية أو التأثرية على أية نظرة نقدية أخرى ، خذ مثلا وصفه لأبى شادى بأنه شاعر ضحل الشاعرية ، ووصفه للشاعرة نازك الملائكة بالتخلف والارتداد ، ووصفه للشاعر صالح جودت ، بأن المجتمع قد رفضه ورفض شعره • فهذه كلها أحكام لاتنجو من العنف ولا تخلو من الانفعال : حتى ولو كانت فى حقيقتها الاخيرة أحكاما صحيحة•

على أن هــذا كله لا يمنعنا من اثبات بعض الايجابيات التى وفق شاعرنا الباحث فى الوصول اليها ، واضافتها الى رصـيدنا النقـدى عن حركة الشـعر الحر ، وهى الايجابيات التى يمكننا أن نتسقطها من خـلال تصفحنا لفصول الكتاب ؛ أما المقدمة التى عقدها الكاتب عن العلاقة بين « الشاعر والواقع » ، والتى قسم فيها الشعراء الى اثنين ، بعضهم يواجه الواقع مواجهـة المتخـاذل أمامه المنسحق تحت عجلاته ، والبعض الآخر يواجهه مواجهة المتجاوز له ، المنتصر على أسلاكه الشائكة : ففى تقديرى أنها لا تضيف جديدا ، الا أن يكون موقف الشاعر نفسه من هذا الواقع ، وانتمائه الى الفريق الآخر ، الذى يقف على رأسه بريخت لا اليوت ، والذى يحرص على أن تزدهر رءوس الناس بالفكر الحر ، بدلا من أن تظل محشوة بالقش !

والقيمة الايجابية لهذه التفرقة تتمثل فى اتخاذ الشاعر لها محورا من المحاور الرئيسية التى يدير عليها نظرته للشعر وتقييمه للشعراء ، فعند حسن توفيق أن هذا الاتجاه الآخر لا يتحقق للشاعر ، أى شاعر ، الا اذا كان شاعرا أصيلا يتميز بالصدق ، والاحتكاك بالواقع واستقلال الشخصية ، ويخرج من هذا جميعه بموقف أيديولوجى واضح ، يتعرف من خلاله على مكانه فى حركة المجتمع ، وعلى دوره فى دراما العصر •

هذا عن المقدمة ، أما الفصل التالى مباشرة ، والذى تكلم فيه الشاعر عن نشأة الشعر الحر وخصائصه ، فهو فى تقديرى أهم اضافة نقدية يمكن أن يضيفها هـذا الكتاب ؛ ففيه تصفية منهجية واعية للضباب الذى اكتنف نشأة الشعر الحر ، والذى أحاط بأول قصيدة من هذا الشعر ، وهل هى قصيدة « كيرياليسون » للدكتور لويس عوض ، أم قصيدة « الكوليرا » لنازك الملائكة أم قصيدة « هل كان حبا » لبدر شاكر السـياب ؟

والاجابة عند حسن توفيق لا تعنى تفضيل واحدة على الاثنتين الأخريين ، ولكنها ترتد به الى تحليل روح العصر من ناحية ، وخصائص الشعر الحر من ناحية أخرى ، وتطبيق هذا وذاك على كل من القصائد الثلاث من ناحية أخيرة •

ويستهل الشاعر كلامه عن حركة الشعر الحر بقوله : « لا يمكن للباحث المتعمق أن يتصور امكان نشوء حركة شعرية جديدة مخالفه لما سبقها ، لأن شاعرا من الشعراء دعا اليها ، فكان أن انساق وراءه بقية الشعراء دون روية أو تفكير ، وذلك ما لم يكونوا مهيأين بطبيعتهم لتعضيد هـذه الحركة » • وانطلاقا من هـذه المقدمة راح الشاعر يصف روح العصر الجديد ، الذى دعا الى استخدام الشعر الجديد بخصائصه التى تتعلق بالشكل الفنى ، وتلك التى تتعلق بالمحتوى الفكرى • وأعنى بخصائص الشكل الفنى ما يتعلق منها ببناء القصيدة من الناحية العروضية ، وطريقة التقفية ، والصياغة الأسلوبية ، وطريقة استخدام الصـور الشعرية ، أما خصائص المحتـوى الفكرى فتلك التى تتضمن ارتباط الشاعر بالحياة الاجتماعية العامة ، وطبيعة الدور الذى ينبغى عليه أن يقوم به تجاه مجتمعه وتجاه الانسانية جمعاء •

وتأسيسا على هذا جميعه ، يزعم الشاعر مطمئنا « أن بدر شاكر السياب أول من كتب الشعر الحر فى الوطن العربى ، وليس لويس عوض أو نازك الملائكة » دون أن يلغى هذا قصيدة الأول وقصيدة الأخيرة باعتبارهما من الارهاصات الهامة والحقيقية التى سبقت حركة الشعر الحر •

ثلاثة أجيال على الدرب

وبتحديد البداية الحقيقية للشعر الحر ، تتحدد أمام الشاعر أجيال هذا الشعر ، وهى عنده ثلاثة أجيال ؛ جيل الرواد الذى كان يعد تجربة الشعر الحر مغامرة خطيرة قد يقدر لها النجاح فتتأصل وقد يصيبها الاخفاق فيرتدون الى الوراء ، الى حيث الشعر التقليدى • وقد اشتمل هذا الجيل على ثلاثة رواد هم بدر شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتى ، وبلند الحيدرى ، أما نازك الملائكة فهى وان شكلت ارهاصا حقيقيا بحركة الشعر الحر ، الا أنها عادت فانتكست وارتدت الى الوراء ، وذلك فى ديوانها الرابع والأخير الذى صدر فى عام ١٩٦٨ ، والذى قالت فى مقدمته بالحرف الواحد : « وانى لعلى يقين من أن تيار الشعر الحر سيتوقف فى يوم غير بعيد ، وسيرجع الشعراء الى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا فى الخروج عليها والاستهانة بها » • أما جيل الرواد فى مصر فقد برز منه عبد الرحمن الشرقاوى ، وصلاح عبد الصبور ، وأحمد عبد المعطى حجازى ، وهؤلاء وان خاضوا معـارك ضارية مع معاقل الشعر الكلاسيكى الا أنهم مضوا فى طريق كان قد رصفه لهم شعراء العراق !

أما الجيل الثـانى فهو جيل الوسط الذى أحس أن الشـكل الجديد للقصـيدة الشعرية هو الأقدر على تطوير الشاعر فنيا وفكريا ، وهو الأفضل فى التعبير عن القضايا التى تشغله بصورة أكثر اكتمالا وأكثر نضوجا ، وقد برز من شعراء هـذا الجيل فى مصر « كمال عمار ونجيب سرور ومعين بسيسو وفاروق شوشة ومحمـد مهران السيد ومحمد ابراهيم أبو سنة وعبد المنعم عواد يوسف » • وان يكن واضحا من هذا الاختيار أن الكاتب ذكر من الشعراء من سقط على الدرب ، مثل نجيب سرور ، وعبد المنعم عواد يوسف اللذان لا يمكن ذكرهما الا من الناحية التاريخية فقط ، فى الوقت الذى أغفل فيه شعراء لا يزالون على درب الشعر الطويل مثل كامل أيوب ، وفتحى سعيد ، وعبد القادر حميدة كائنا ما كان حجمهم الشعرى ، وعطاؤهم الفنى بوجه عام •

أما الجيل الثالث والأخير من الأجيال الشـعرية التى تعاقبت على درب الشـعر الحر ، والذى ظهر بعـد أن استقر للقصيدة العربية شكلها الجـديد ، فقد ذكر منه



ب . ش . السياب

الكاتب أمل دنقل ومحمد عفيفي مطر ، متناسيا شاعرا لا يمكن اغفاله من شعراء هذا الجيل وهو بدر توفيق ، ناسيا نفسه في زحام من ذكر من الشعراء ، وان كنت أختلف معه في وصف قصائد الشاعر محمد عفيفي مطر بأنها غارقة في ضبابية كثيفة يستحيل فهمها في أغلب الأحيان ، فمتى كان الفهم هو المحك الأخير في فهم الشعر الجديد بوجه خاص ؟ وهل يمكننا مثلا أن نرفض قصائد شاعر كبير مثل « أدونيس » لأنها تغرق في ضبابية مماثلة يستحيل فهمها في أغلب الأحيان ؟ في تقديري أن عفيفي مطر شاعر متميز الصوت ، له رؤاه الشعرية الفريدة ، وقاموسه الشعري الخاص ، وأنه في طليعة ان لم يكن في الطليعة من شباب الشعر الجديد .

وبعد أن استقام للشاعر تصنيف غيره من الشعراء الى أجيال على درب الشعر الطويل . عاد فصنفهم وفقا لخلفيتهم الثقافية ووضعيتهم الاجتماعية ، فسجنهم في مجموعة من الأطر الكثيفة الضاغطة التي فرضها عليهم فرضا ، والتي فرضت عليه هو نفسه مجموعة من التحفظات والتبريرات كلما وجد من الشعراء من يجمع بين أكثر من اطار واحد ، أو من يتنقل من هذا الاطار الى غيره ، وهكذا لم تكن الثقافة العربية والثقافة الأجنبية والثقافة الماركسية والثقافة الوجودية ، بالأطر الكافية أو الوافية لاحتواء كل هذه الأجيال من الشعراء ، واذا جاز للثقافة العربية الخالصة أن تشكل اطارا ثقافيا في مواجهة اطار الثقافة الأجنبية ، والفرنسية بالذات ، فهل يمكن للثقافة الماركسية أن تشكل اطارا ثقافيا في مواجهة هذين الاطارين ، وكذلك الحال مع اطار الثقافة الوجودية ؟

ان الماركسية والوجودية احداهما أو كلاهما يمكن أن يشكلا ركيزة محورية تدور حولها قصائد لشاعر من الشعراء ، ولكن هل يمكن أن يشكلا ثقافة بأكملها يصدر عنها هذا الشاعر ؟ ولماذا الوجودية والماركسية دون غيرهما من المذاهب الفلسفية ؟ أين نصيب البراجماتية ، والوضعية ، والفنومنولوجية في قصائد شعرائنا الجدد ؟

في تقديري أن تصنيف الشعراء وفقا لمثل هذه الأطر ، يشكل تعسفا كبيرا

سواء من الناقد أو من الشاعر ، وكذلك الحال مع الأطر الاجتماعية التى تقف على الوجه الآخر من الأطر الثقافية فى تصنيف الشعراء ، فقد لجأ صاحب كتاب اتجاهات الشعر الحر الى سجن الشعراء مرة أخرى فى أطر اجتماعية قسمها الى شعراء بورجوازيين ، ومن أسماهم شعراء الصفوة ، ومن أطلق عليهم شعراء البورجوازية الصغيرة ؛ ومن الواضح أن هذا التصنيف ليس التصنيف الجامع المانع على حد تعبير المناطقة ، أعنى التصنيف الذى يجمع كل أفراد الظاهرة ويطرد من عداهم ، والا أين مكان شعراء الصفوة من البورجوازية من ناحية ومن البورجوازية الصغيرة من ناحية أخرى ، أم يكفى أن يكونوا شعراء صفوة حتى لا يكونوا بورجوازيين على الاطلاق ؛ واذا لم يكونوا كذلك فماذا يكونون ؟

فى تقديرى هنا أيضا أن تصنيف الشعراء وفقا لوضعيتهم الاجتماعية تصنيف لا يقل عن تصنيفهم وفقا لخلفيتهم الثقافية ؛ فالمسافات الاجتماعية ليست واضحة بين الشعراء ، ولا يكاد يوجد التفاوت الطبقى بمعناه الواضح ، وانما الأكتاف تكاد تكون متساوية ، لأن الرءوس تكاد تكون كذلك !

وكم كنت أود لمثل هذا التصنيف أن يرتكز على محاور فنية بدلا من تلك المحاور الثقافية أو الاجتماعية ، فيتناول الناقد الشعراء من خلال قضايا الشعر الحر وظواهره، من خلال ظواهر الرمز والمباشرة ، الوضوح والغموض ، التراث والأسطورة ، فضلا عن النزعة الدرامية والموقف الثورى ، وكلها ظواهر تحتاج الى وقفات طوال ، على أن تكون هذه الوقفات من خلال تحليل نماذج مختارة ، وهذا ما فعله الشاعر الناقد فى الفصل الأخير الذى تكلم فيه عن ظاهرة الحزن عند شعرائنا الجدد ، مصنفا اياه الى حزن زائف وحزن أصيل ، أما الحزن الأصيل فهو حزن الشاعر الناضج المهموم بقضايا مجتمعه وقضايا العصر من حوله ، وأما الحزن الزائف فيرجع الى ثلاثة أسباب هى فى نظر الشاعر ضحالة الثقافة وسطحيتها ، أخلاقيات الناس وصراعاتهم المستمرة ، انسحاق فردية الانسان •

وصحيح أن الدكتور عز الدين اسماعيل تناول ظاهرة الحزن فى كتابه عن «الشعر العربى المعاصر» ، ولكن حسن توفيق تناول الظاهرة نفسها من زاوية مغايرة ، فيها تلك التفرقة المشروعة بين أصيل الحزن وزائفه ، دونما اغراق فى أبعاد حضارية أو مستويات ميتافيزيقية من قبيل الموت أو العدم أو الاغتراب أو فقدان الذات !



ص • عبد الصبور



أ . ع . حجازى

ومهما يكن من أمر هذا الكتاب ، فلعل أبرز ما فيه أنه يثير من الأسئلة أكثر مما يقدم من الاجوبة ، ويكشف عن وجدان شاعر يرتدى قناع النقد ، ويضيف شيئا الى المكتبة الثقافية !

الوجه والظهر

وهناك على الوجه الآخر من الشاعر حسن توفيق ، يطالعنا الناقد ماهر شفيق فريد ، وفارق ما بين الاثنين هو فارق ما بين وجه العملة وظهرها ، أو فارق ما بين الشيء ومعكوسه ، فمعكوس حسن توفيق يطلع علينا بماهر شفيق فريد ؛ الأول شاعر يرتدى قناع النقد ، والآخر ناقد يتسلق أغصان القصة القصيرة ، الشاعر يحاول أن يتجاوز واقعه وأن يحذو حذو بريخت الذى خاض حرب الطبقات ، وهام بين البلاد ، يغير بلدا ببلد أكثر مما يغير حذاء بحذاء ؛ أما الناقد فيرتد عن هذا الواقع ، الى حيث أرض اليوت الخراب ، التى لا ينعق فيها سوى الرجال الجوف . حسن توفيق يحاول جادا وجاهدا أن يتخلص من بصمات صلاح عبد الصبور فى الشعر والتفكير ، أما ماهر شفيق فريد فقد استنام على كف رشاد رشدى ، دون أى محاولة للفكاك من أصابع هذا الساحر العجيب .

ومطالعة ولو عابرة لتصدير كتابه « النقد الانجليزى الحديث » الصادر فى هذا العام ١٩٧٠ تستوقفنا فيها هذه الكلمات : « ... أحب أن أعبر هنا عن تعاطفى مع المدرسة الجمالية التى تؤمن باستقلال الفن عن كل ما عداه ، وترفض تسخيره لخدمة أى قضية ، سياسية أو اجتماعية أو خلقية ، مهما تكن نبيلة المرمى » . ولا تستوقفنا هذه الكلمات الا لأنها تذكرنا مباشرة بتقديم الدكتور رشاد رشدى لكتابه « ما هو الأدب » الصادر فى عام ١٩٦٠ ، حيث يقول : « ... ان الأدب فن له جميع خصائص الفنون الأخرى ، وليس مجرد أى كلام يدعو الى فكرة أو يسجل حقيقة أو يروى خبرا » .

عشر سنوات هى المسافة الزمنية بين الكلمتين ، عشر سنوات وقعت فيها أحداث وأحداث ، ولكن شيئا لم يقع فى وجدان ناقدنا الشاب ! بل ان الدكتور رشاد رشدى نفسه تغيرت نظرته الى الأدب ، على نحو ما نجد فى مسرحياته : « حلاوة زمان » و « اتفرج يا سلام » و « بلدى يا بلدى » التى كساها بغلالة ـ وان تكن رقيقة وشفافة ـ من الالتزام الاجتماعى ، الا أنها غلالة على أية حال !! ولكن ناقدنا الشاب

لا يزال عارفا فى تهويمات « الفراشة » ، مأخوذا بحبائل «لعبة الحب» ! أسمعه يتكلم ضمن من تكلموا من الأدباء الشباب فى الاستفتاء الذى أجرته مجلة « الطليعة » ليقول: « على الكاتب أن يضرب صفحا عن ميول معاصريه وتميزاتهم ، وأن يغلق على نفسه باب حجرته ليتصارع مع الكتاب • ان الكاتب مطالب بتقديم الحساب لربة الفن وليس لرؤساء التحرير أو الهيئات الثقافية أو معاصريه » •

فهل يمكن لمثل هذه الكلمات أن تصدر عن شاب مثقف يعيش واقعا ثوريا ، وتخوض بلاده معركة حضارية ؟ وماذا تكون الثقافة ان لم تكن سلوكا وفعلا ، أو ان لم تترجم الى سلوك وفعل ، لقد انتهى الزمن الذى كان ينظر فيه الى الأدباء والفنانين على أنهم طائفة غريبة من الناس ، متفردة بين سائر البشر ، تنطوى على نفسها ، وتجتر آمالها وأحلامها الخاصة ، وأصبح على الأدباء والفنانين أن يلتزموا بمعارك شعوبهم ، وقضايا عصرهم ، ومصير الانسانية كلها •

ان ما كان يسمى فى أواخر القرن الماضى بالفن للفن لم يعد له مكان فى عصرنا الحاضر ، لم يعد له مكان فى هذا العالم ، وفى عالمنا الثالث بالذات ، الذى تصطرع فيه معارك الحياة ، ويصبح لزاما على الفن أن يكون وقودا فى معركة المصير وهذه ليست كلمات هتافية ، ولكنها كلمات حقيقية يقتضيها منطق التطور ، وتفرضها ظروف العصر •

وصحيح أن بعض الفلسفات الانعزالية لا يزال يتردد صداها فى وجدان هذا الناقد الشاب ، وبعض المذاهب النقدية لا تزال تدوى فى أعماقه ، ولكن الصحيح كذلك أن هذا الناقد ذو البعد الواحد ، لو غادر غرفته الضيقة الى حيث الشارع العريض ، ولو احتك بمشكلات الواقع وتضاريس الحياة ، ولو انغمس فى ثقافتنا العربية القديمة والمعاصرة ، مازجا بينها وبين الثقافة الأجنبية فى جانبها الايجابى الهادف ، لو فعل هذا جميعه لاكتملت جوانب ثقافته من ناحية ، وزاوج بين ثقافته وخبرته من ناحية أخرى ، وعاد الينا ناقدا مجربا أكثر وعيا بقضايانا ، وأكثر معانقة لحياتنا ، وأكثر انفتاحا على روح العصر •

قديم •• وجديد

أقول هذا كله ، لأن المطالع لكتاب « النقد الانجليزى الحديث » يستوقفه ما فى هذا الكتاب على صغره من جهد كبير ، ويستوقفه أيضا ما يصدر عن كاتبه من ثقافة عريضة وواسعة ، فيها دأب الباحث ، وفيها منهجية الاكاديمى ، وفيها نفس عطشى لأكبر عدد ممكن من أقداح الثقافة وأكواب المعرفة ؛ هذا فضلا عن تمكن كاتبه من اللغة الأجنبية التى يطلع بها على كتب الأدب والنقد فى مصادرها الأصلية ، دون أن يتلقى معلوماته شفاها وعن أفواه لا تجيد سوى الثرثرة !

والكتاب وان يكن اسمه « النقد الانجليزى الحديث » ، الا أنه يتناول مدارس النقد الأدبى فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية على مستوى المكان ، ومنذ مطلع هذا القرن حتى الوقت الحاضر على مستوى الزمن ؛ وهما رقعتان مكانيتان واسعتان ، شهدتا على امتداد هذه الفترة الزمنية لا أقول « نشاطا نقديا منقطع النظير » بل ثورة نقدية عارمة تقيم حدا فاصلا بين ما يمكن تسميته بالنقد الكلاسيكى والنقد الجديد •

وسواء أسميناه نقدا «جديدا» كما أسماه الكثيرون ، أو «نقدا علميا» كما أسماه البعض ، أو « نقدا حديثا » كما يسميه هذا الكتاب ، فان صلته الوحيدة بالنقد الكلاسيكى أو النقد القديم ، انما هى فى كلمة « نقد » وحدها ، لأن الفرق بينهما انما هو فرق فى النوع ، أو فرق فى الكيف ان صح هذا التعبير •

والواقع أن عصرنا هذا كما يقول جون كراو رانسوم الذى كان له أكبر الأثر فى اشاعة مصطلح « النقد الجديد » ، يتميز تميزا غير عادى من حيث الموقف النقدى،

كما أن الكتابات النقدية المعاصرة من حيث عمقها وشمولها قد فاقت كافة أشكال النقد القديم • ومرجع ذلك بطبيعة الحال الى مناهج البحث فى العلوم الانسانية الحديثة . من العلوم الاجتماعية والسيكولوجية ، الى العلوم الانثربولوجية والفوتكلورية ، الى الدراسات السيمانتية وسوسيولوجيا الأدب ؛ فهذه التقنيات النقدية الجديدة ، أو المناهج الجديدة فى البحث ، والتى تعتمد أصلا على فروض أصبحت أساسية فى الفكر الانسانى الحديث ، مثل مبادىء دارون فى حلم الأحياء ، وماركس فى علم الاقتصاد ، وفرويد فى علم النفس ، وفريزر فى الدراسات الأنثروبولوجية • هذه جميعا أصبحت مكونات الناقد الأدبى المعاصر ، الذى يختلف اختلافا نوعيا عن الناقد بمعناه الكلاسيكى أو القديم •

ومن هنا كان تعدد اتجاهات النقد المعاصر ، بين جمالية وأيديولوجية ، بين نفسية واجتماعية ، بين أخلاقية وانطباعية ، وكانت أيضا محاولة الناقد ستانلى هايمن أن يجمع كل هذه الاتجاهات فى صورة تركيبية واحدة لمن أسماه « بالناقد الكامل » ••

وانطلاقا من فرق ما بين هذين النوعين من النقد •• النقد القديم والنقد الجديد، أو ما أسماه المؤلف بالثورة على الرومانسية ، باعتبار النظرة الرومانسية الى الأدب على أنه تعبير عن ذات الفنان ، والى النقد على أنه سجل لانطباعات الناقد بالعمل الفنى، وهى النظرة التى نراها عند كل من وردورث ، وكولردج ، وشيلى ، وبايرون ، وكيتس ، وماثيو أرنولد وغيرهم من أعلام هذا الاتجاه : أقول انطلاقا من الثورة على الرومانسية باعتبارها من أهم سمات النقد الحديث ، والاتجاه الى النظرة الموضوعية التى ترى أن الأدب والشعر بوجه خاص انما هو خلق ، وليس تعبيرا عن ذات الأديب، ولا عن أحوال المجتمع ، وهى النظرة التى نادى بها ت•أ• هيوم ، وأكدها ازرا باوند ، وبلغت ذروتها عند ت•س• اليوت ، انطلاقا من هذه واتجاها الى تلك ، راح المؤلف يعرض لأهم اتجاهات النقد الحديث ، التى خرجت على حد تعبيره من معطف اليوت •• ان قبولا أو رفضا ، باعتباره الرجل الذى أرسى دعائم النظرية الموضوعية فى الشعر والنقد على السواء •

وهكذا تناول المؤلف بمنهج حيادى « مدرسة التحليل اللفظى » التى يتزعمها كل من أ• أ• رتشاردز ووليم امبسون ، والتى تحصر وظيفة النقد فى فحص «الكلمات على الصفحة» بالترتيب الذى وضعها به الكاتب على أن يستعين الناقد فى ذلك باللغويات وعلم المعنى • كما تناول « مدرسة النقد الأخلاقى » التى تزعمها عدد كبير من النقاد الانجليز والأمريكيين ، والتى يعد ف• ر• ليفيز أقوى ممثليها على الاطلاق ؛ وهى المدرسة التى تؤمن بأن القضايا الثقافية والاجتماعية والأخلاقية لايمكن أن ينفصل أحدهما عن الاثنين الآخرين ؛ على أن تلتزم كتابات الناقد الأخلاقى بالتدقيق ، والبعد عن المهادنة ، وكراهية الأحكام النسبية •

ومن مدرستى التحليل اللفظى والنقد الأخلاقى وهما المدرستان السائدتان فى انجلترا ، ينتقل المؤلف الى الحركة النقدية المنتشرة فى الولايات المتحدة ، والتى تعرف باسم حركة النقد الجديد ؛ وهى الحركة التى تضم نقادا بارزين من أمثال كينيث بروكس ، وألن تيت ، وروبرت بن وارن ، وجون كراو رانسوم • والتى تعادى الالتزام ، وتنادى بالنزعة الجمالية ، وتدين أكثر ما تدين لاليوت ، وبخاصة فى ميله الى المحافظة ، ومعاداته للمادية الصناعية ، ووقوفه ضد الماركسية والوضعية المنطقية وكل ما من شأنه اقحام العلم على مجالات الروح •

وأخيرا ينتقل المؤلف الى الكلام عن مدرستى النقد النفسانى والنقد الاجتماعى، باعتبارهما المدرستين اللتين تقفان فى مواجهة حركة النقد الجديد ، من حيث رفضها تفسير الأدب بأية عوامل خارجية ، سواء تمثلت هذه العوامل فى ذات الأديب أو فى ظروف مجتمعه • وتضم هاتان المدرستان كلا من كينيث بيرك وادموند ويلسون اللذان يعدان من أخطر النقاد المعاصرين على الاطلاق •

ومهما يكن من أمر تعاطف المؤلف مع المدرسة الجمالية التي تؤمن باستقلال الفن عن كل ما عداه ، ومهما يكن أيضا من أمر ايمانه بأن الشاعر انما يتوجه بقربانه الى ربة الفن ، فقد وفق المؤلف بحق في عرض هذه المدارس والاتجاهات ذلك العرض الحيادي الذي يجمع الى موضوعية المنهج غزارة المادة ، والى احساس الناقد ثقافة الباحث .

أديب الأزهار الحجرية

واذا كنا في حالة حسن توفيق قد انتقلنا من الشاعر الى الناقد باعتباره شاعرا أصلا ، فاننا في حالة ماهر فريد ننتقل من الناقد الى الأديب باعتباره الأول على الأصالة ، ذلك أن ماهر شفيق فريد ناقد بالجوهر ، أديب بالعرض كما يقول الفلاسفة ، ومحاولته في كتابة القصة القصيرة تكشف عن موهبة فنية دون ثقافته النقدية بكثير ، وكيف يتأتى لانسان أغلق على نفسه باب حجرته ، وراح يتصارع مع الكلمات أن يكتب أدبا ، والأدب مهما اختلفت مذاهبه وتعددت مدارسه لابد وأن يكون تصويرا للحياة !؟

ومن هنا كان صدق الكلمات التي صدر بها قصصه الست القصيرة ، والتي أسماها « خريف الأزهار الحجرية » حيث يقول في هذا التصدير : « لا تدعى هذه الصفحات ، التي كان يراد بها أن تكون قصصا قصيرة ، أنها أعمال فنية ، فهي خليط مربك من رومانطيقية عفى عليها الزمن ، وعجز عن الانسلاخ عن الذات ، وبلوغ الموضوعية التي هي شرط لازم لكل فن جيد » .

وهذا صحيح ، ومصداق صحته تلك المحاولات التي أسماها قصصا قصيرة ، ومطالعة ولو عابرة لقصة « مباراة شطرنج » التي استهلها بمقطوعة للشاعر الانجليزي تنيسون ، أو قصة «الموت في الروح» المصدرة بمقطوعة للشاعر الرومانسي كيتس ، أو قصة « ساحرة الأفاعي » المشيدة على فقرة من قصيدة شللي المشهورة «الى قبرة» ، أقول ان مطالعة ولو عابرة لواحدة من هذه القصص الثلاث أو لها مجتمعة ، تخرج منها بنوع من العاطفية المغرقة ، والانفعالات الجياشة ، واجترار هموم الذات لكاتب غير قادر على معانقة الموضوع ؛ أو الخروج الى الواقع الخارجي . وصحيح أن هذه المحاولات القصصية تكشف عن فهم لفن القصة القصيرة ، وقدرة على معالجة هذا الفن ، ولكنه الفهم المحدود بحدود النظرية ، والقدرة القاصرة على استخدام التكنيك ، مع غلبة الثقافة .. ثقافة الكتب واللوحات والموسيقى السيمفونية .. على أي نبض فني أو خفقان ابداعي .

ان هذه المحاولات القصصية أقرب الى أدب اليوميات منها الى أدب القصة القصيرة .

أما عن السؤال الذي يطرحه المؤلف في نهاية تصديره لمجموعته القصصية ، والذي يقول فيه : « هذا كاتب أوتي حظاً لا نزاع عليه من الموهبة الفطرية والثقافة ، فلم لم يؤد اجتماعهما الى صنع قصة واحدة جيدة ؟ » .

فالاجابة .. لأن ثمة بعدا ثالثا تحتاج اليه كل من الفطرة والثقافة ، ذلك البعد الثالث هو الذي نسميه .. الحياة !

درب الأدب الطويل

مهما يكن من شيء فان هذين الكتابين لهذين الكاتبين بكل ما فيهما من سلبيات وايجابيات بكل ما ينطويان عليه من نضوج وقصور ، انما يشكلان اضافة حقيقية الى المكتبة الثقافية ، ويشكلان كذلك وثيقة أدبية ومرحلية لكاتبين انطلقا فعلا على درب الأدب الطويل .

جلال العشري

سفر تكوين الفكرة الصهيونية

حسن فؤاد

من أين نبتت جذور الدعوة الصهيونية ؟ هل من الديانة اليهودية؟ أم من داخل حارات اليهود وتفاعلاتها الداخلية المنعزلة عن المجتمعات البشرية الواسعة ؟

هذا هو السؤال الذى تتضمن الاجابة عليه كتابا صدر أخيرا فى الولايات المتحدة فى ٦٣٨ صفحة تحت عنوان « الفكرة الصهيونية » The Zionist Idea وهو كتاب ليس له مؤلف واحد وانما ٣٨ من المؤلفين كلهم من دعاة الصهيونية والمتحمسين لها . واحد منهم فقط هو الذى كتب مقدمة الكتاب التى تقع فى ٨٦ صفحة ويمكن اعتبارها كتابا قائما بذاته ، كما أورد نبذة عن حياة كل من الـ ٣٧ الآخرين الذين لم يبق منهم على قيد الحياة غير دافيد بن جوريون رئيس حكومة اسرائيل السابق .

فالكتاب عبارة عن مختارات من كتابات ٣٧ من كبار مفكرى ودعاة الصهيونية الذين ظهروا على مدى قرن كامل من الزمان ابتداء من أربعينات القرن الماضى عندما كانت الدعوة الصهيونية أقرب ما تكون الى الخيال والأوهام وانتهاء الى أربعينات القرن الحالى عندما أقيمت اسرائيل على انقاض الانتداب البريطانى المنهار

والذى انتقى هذه المختارات وعلق عليها فى المقدمة الطويلة للكتاب هو المؤرخ اليهودى الأمريكى آرثر هيرتسبرج الذى سبق له اصدار كتاب « الدين والازمة » Religion and Crisis واشترك فى وضع كتاب « مقالات فى الحياة اليهودية والفكر اليهودى » كما أنه عضو منتسب فى «حلقة دراسات العلاقات بين الأديان» فى جامعة كولومبيا فضلا عن أنه يتولى منصب حاخام أحد المعابد اليهودية فى ولاية نيوجرسى،



ت . هرتزل

● ليست الصهيونية سوى محاولة لإقحام فكرة القومية على اليهود، وهو أمر يتناقض أساساً مع مبادئ الديانة اليهودية ، ومع طبيعة الحياة اليهودية .

وقد قام بجهد كبير لتجميع واختيار مقالات الكتاب الذى نعرضه هنا ، وبالتالى فمن الممكن تجاوزا أن نشير اليه على أنه المؤلف .

سفر تكوين جديد

يبدأ الكتاب بكلمة تقديم للدكتور امانويل نيومان (رئيس مؤسسة « تيودور هيرتسل » الصهيونية الأمريكية) الذى أوحى الى المؤلف بتجميع مواد هذا الكتاب قبل أربع سنوات من صدوره وظل يحفزه ويرشده طوال هذه السنوات فى اعداد الكتاب . وهو يقول فى كلمة التقديم : ان **الحركة الصهيونية ـ خصوصا بعد أن أثمرت قيام اسرائيل ـ فتحت المجال لمجموعة شاسعة من الكتابات . الا أن معظمها تناول الموضوع من ناحية « عوامله الخارجية »** مثل : اضطهاد اليهود فى أوربا على أيدى النازية ، والصراع بين العرب والصهيونيين وعلاقة حركات الارهاب الصهيونى بالانتداب البريطانى على فلسطين ، و .. الخ ، فى حين أنها أغفلت ناحية أهم وأخطر وهى : القوى الداخلية فى الحياة اليهودية التى انبعثت منها الدعوة الصهيونية وتطورت .

ومن هنا يرى نيومان أنه كان ثمة حاجة الى اخراج كتاب يكون بمثابة « سفر تكوين » للفكرة الصهيونية ، يرجعها الى جذورها الأصلية ويتابع تحركها وتشعبها فى دول العالم المختلفة . ولا شك أن تكون وتطوير هذه الفكرة ـ بالتفصيل ـ يهمنا نحن العرب أكثر من غيرنا لأنه يتيح لنا دراسة المنهج الفكرى الذى اتبعه العدو فى اعداد وحبك وتنفيذ مؤامرته على فلسطين .. ذلك المنهج الذى يمتد لأكثر من قرن من الزمان ، ويتضمن سلسلة من الصراعات بين أوائل الصهيونيين من الحاخامات الذين حرفوا المعنى الدينى الحقيقى لنبوءة خلاص اليهود من التيه والشتات وبين رجال الدين اليهودى المتمسكين بمبادىء الشريعة الموسوية ، ثم بين الدعوة الصهيونية كحركة عنصرية وبين المفكرين الليبراليين بما فيهم عدد من كبار المفكرين اليهود المعادين للصهيونية ـ الذين يمثلهم فى عصرنا الحالى : مكسيم رودنسون والحاخام المربيرجر والفريد ليلنتال وغيرهم .

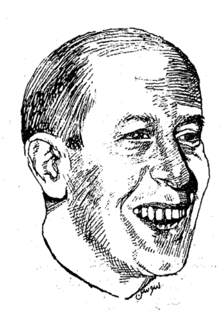
الانحياز التام

ويجب أن نذكر من البداية أن المؤلف ـ رغم محاولته اتباع منهج موضوعى فى عرضه للمختارات التى انتقاها وفى تحليله لها ـ فان **أسلوبه ينم عن انحيازه التام للدعوة الصهيونية، وهو لا يستطيع اخفاء حماسه لها واعجابه بها فى معظم ـ ان لم يكن فى كل ـ صفحات المقدمة التى صدر بها الكتاب** . فهو لا يختلف كثيرا عن الـ ٣٧ كاتبا الذين يعرض لانتاجهم ، بل الأصح أنه واحد منهم لأنه هو الكاتب الـ ٣٨ بينهم .

ومن خلال قراءة مقدمة الكتاب نرى أن المؤلف يشير الى أن قيام اسرائيل خلق مشاكل لليهود فى كل مكان كما خلق مشاكل ليهود اسرائيل أنفسهم ، ومن هنا كان على الصهيونية أن تقوم بدور مزدوج :

● **مساندة الدولة الصهيونية والمساهمة فى علاج مشاكلها الاقتصادية وتزويدها بتيار مستمر من المهاجرين الجدد .**

● **العمل على اقناع يهود العالم ـ ولا سيما**



أ . ليلنتال

اليهود غير الصهيونيين - بأن هنــــاك حاولا لمشاكلهم الناشئة عن قيام الدولة الصهيونية وفى مقدمتها مشكلة الولاء المزدوج .

وهنـــاك مشاكل ونتائج أخرى كثيرة وهامة وملموسة لنا نشأت عن قيام الدولة الصهيونية .. ولكن كيف تأتى للدعوة الصهيونية أن تجيء بكل هذه النتائج ؟ ما هو التاريخ الذى مرت به النظريات والفلسفات والادعاءات الصهيونية ؟ وفى أية ناحية استطاعت أن تخدع العالم وفى مقدمته جماهير اليهود أنفسهم ؟ وفى أية ناحية أو نواح اكتسبت سخط العالم وسخط العديد من اليهود أنفسهم ؟

ليست الصهيونية سوى محاولة لاقحام فكرة القومية على اليهود ، وهو أمـــر يتناقض أساسا مع مبادىء الديانة اليهودية ومع طبيعة الحياة اليهودية ..

من ناحية الديانة اليهودية : ظل اليهـــود طوال ١٩ قرنا (منــذ السبى الرومانى عام ٧٠ ميلادية) ظلوا يتجهون فى صلواتهم الى القدس ويحلمون بالعودة اليهـا مؤمنين بأن العـــودة ستتحقق بمعجزة الهية عن طـــريق « مسيح جديد » يظهر « فى آخر الأيام » ويقودهـــم الى « وطن الأجداد » لكى يعيشوا هناك فى سـلام تام « حيث يتجاور الذئب مع الحمل .. وحيث تفيض الأرض لبنا وعسلا » .

فالأمر اذن لم يكن يخرج من نطاق الصلوات والأحلام ، وصورة العودة كانت تتخذ شـــكل معجزة من السماء لا بد منهـا للبشر . واليهود يرون أنهم هم أول من دعا الى التوحيد (ابتداء من سيدنا ابراهيم عليه السلام) وبالتالى فان اليهودية هى الديانة الحقة وكل ما عداها زيف وتحريف (وهم أحرار فى هذا الاعتقاد) وبنـاء على ذلك فهم يؤمنون بأن هناك حكمة الهية من تشتيتهم فى الأرض وهى أن ربهم أراد لهـم أن يكونوا بمثابة « المصابيح » أو « الفنـــارات » لهداية سائر بنى الانســـان ، وليس ينبغى أن تتخذ هذه الهداية شكل التبشـــير بالديانة اليهودية أو دعوة غير اليهـــود الى اعتناقها - (**فاليهودية دين خاص بنسل سيدنا يعقوب الذى أطلقوا عليه فيها بعد اسم « اسرائيل » ومن ثم أصبح اليهود هم « بنو اسرائيل » ويتألفون من الاثنى عشرة قبيلة التى أنجبها الأبناء الاثنا عشر لسيدنا يعقوب**) ولا تزال أحدى الصفات المميزة لليهود هى التحفظ الشديد فى البحث عن الأصل والنسب قبل قبول أى فرد على أنه يهودى بل انه حتى الابن الذى يولد لأب يهودى وأم غـير يهودية لا يعتبر يهوديا ..

المهم هنا هو أن الديانة اليهودية فى اساسها ترى أن « الرب » هو الذى أراد لليهـــود أن يتشتتوا فى الأرض لكى يقوموا بمهمة دينيـــة واجتماعية وأنه ما دام ربهم هو الذى أراد لهم القيام بهذه المهمة فانه هو وحـده الذى يملك

انهاء مهمتهم واعادتهم الى « أرض المعـاد » ، وهو وحده الذى يختار توقيت وكيفية هـذه « العودة » ، وأنه ليس عليهم أن يختـاروا أو يلتمسوا هذه العودة — بأية وسيلة — من تلقاء انفسهم .

على هـذا النـحو ظل اليهود يؤمنون حتى منتصف القرن الماضى الى أن ظهرت أول دعـوة للصهيونية بمفهومها السياسى الحديث .

من ناحيـة طبيعة الحياة اليهودية : يوافق ظهور الصهيونية فى أوروبا الشرقية فى منتصف القرن المـاضى فترة نهوض القوميات عموما فى أوروبا ، ففى ذلك الوقت كانت تحتدم دعوات القومية فى ألمانيا وايطاليا وبعض دول البلقـان وغيرها . ولكن ذلك لم يكن من قبيل المصادفة . فان الصهيونية أيضـا حاولت أن تلبس ثوب القومية وأن تدس نفسها وسط الموجة العـامة لنهوض القوميات . وكانت فكرة القومية اليهودية هذه فكرة طارئة تماما على تاريخ اليهود ، فليس لها أى مقدمات قبـل عصر نهوض القوميـات الأوروبية .

ومع ذلك فان دعوة الصهيونية كانت مختلفة تماما عن الدعوات القوميـة فى تلك الفـترة ، فالقوميات التى ظهرت آنئذ كانت تقـوم على اساس النضال فى سـبيل السيادة السياسية على أرض قومية تقف عليها بالفعل واسـتنادا الى لغة قومية تتداولها بالفعل ، أما الصهيونية — عند قيامها — فقد كانت بلا أرض ولا لغـة متداولة : فالدعوة الصهيونية لم تنبثق من أرض فلسطين وانما من شرق أوروبا **(رغم أنه فى ذلك الوقت كانت توجد مجموعات من اليهود المتدينين فى فلسطين ولم تخطر لها قط فكرة القومية بل انها قاومت بشدة الدعوات الأولى للصـهيونية كما سنرى)** ، كما أن اللغـة العبرية — التى سعت الصهيونية فيما بعد الى اتخاذها لغـة رسمية فى اسرائيل — لم تكن متداولة عند قيام الدعوة الصهيونية بمعنى انها لم تكن لغة حية ، وانما كان يقتصر اسـتخدامها على الصلوات اليهودية ولا يكاد يلم بها الا كبار رجـال الدين اليهود . وعندما أراد بعض اليهود « فى المنفى » أن تكون لهم لغة خاصة بهم يتميزون بها عن أهل البلد الذى يقيمون فيه فانهم لم يختاروا اللغة العبرية وانما استخدموا لغـة « اليديش » فى ألمانيا ومعظم دول شرق أوربا ولغة « اللادينو » فى أسبانيا وبعض مناطق شمال أفريقيا ، ورغم أن هاتين اللغتين تكتبان بحروف عبرية وتستعينان ببعض الكلمات العبرية فانهما كانا فى أساسهما لغات أوربية : فاليديش فى أساسها هى اللغـة الألمانية ، واللادينو فى أساسها هى اللغة الأسبانية .

اسـمعوا يا بنى اسرائيل

يرى المؤلف أن أول « نبى » للصهيونية هو حاخام اسمه يهودا الكالاى ، فهو الذى أصدر « فتوى » بأنه ينبغى على اليهود أن « يعملوا » من أجل « العودة » وبأن هذا العمل من جانبهم لا يتعارض مع المبدأ الدينى اليهودى الذى يقرر ان « العودة » ستتحقق على يد مسيح جـديد بارادة الهية ، وكانت وجهـة نظره فى ذلك انه يتعين على اليهود أن « يساعدوا أنفسـهم » فى تحقيق المعجزة الالهية وأن هـذه « المساعدة الذاتية » هى التمهيد لظهور المسيح الجـديد ، وبالتالى فهى لا تمثل خروجا على ارادة ربهم ..

والحاخام الكالاى ولد بمدينة سيرايفو ببلاد الصرب (التى أصبحت الآن جزءا من يوجوسلافيا) وقد جاء مولده فى أواخر القـرن الثامن عشر عندما كانت الصرب جـزءا من الامبراطورية العثمانية ، وشهد فى شبابه حـركة القوميـة النامية بين أبناء الصرب الذين كانوا ينـادون بالسيادة السياسية والتخلص من الاسـتعمار العثمانى ، ومن ثم نشأت لديه فكرة القـومية اليهودية .. « اذا كانت هناك قومية صربيـة فما الذى يمنع من أن تكون هناك قومية يهودية؟ هكذا كان تصوره دون أن يلمس الفروق الشاسعة بين الدعوتين والتى تقوم على اساس الأرض التى تقف عليها القومية وتمتد فيها جذورها واللغـة القومية التى يتداولها أبناءها .

ومن الثابت أن الكالاى رحل فى صباه الى القدس حيث أمضى هناك عدة سنوات اختلط خلالها باليهود المتدينين الذين لم يكن لهم مطمح من الاقامة فى أرض فلسطين غير أن يتعبـدوا حول الأماكن المقدسة اليهـودية ثم يموتوا فوق الأرض المقدسة ويدفنوا فى ترابها .

وفى عـام ١٨٢٥ عاد الى الصرب لكى يتولى منصب حاخام عاصمتها سملين التى لا تبعـد كثيرا عن حدود اليـونان ، ورأى كيف انتصر اليونانيون فى حربهم القومية من أجل الاستقلال ، فنما الى ذهنه أن « القومية اليهودية » لن تتحقق أيضا الا عن طريق الحرب !

وبدا أولى كتاباته فى الدعوة الى العودة فى عام ١٨٣٤ حيث أصدر كتيبا بعنوان « اسمعوا يا بني اسرائيل » اقترح فيه **اقامة مستعمرات** يهودية فى أرض فلسطين كتمهيد ضرورى للخلاص ، وعلى الفور اصطدم باليهود المتدينين الذين يؤمنون بأن الخلاص لن يكون بيدهم وانما بيد مسيح جديد ينفذ ارادة « الرب » ..

ودخل فى مساجلات طويلة معهم ، ولم يجد بأسا من الرجوع الى أسطورة يهودية قديمة مجهولة الأصل تقول ان أيام ظهور المسيح ستسبقها حروب يقود اليهود خلالها احد أبناء سيدنا يوسف وأن هذا الابن سيكون هو المسيح الأول ومن بعده يأتى المسيح الحقيقى .

وساعده فى ذلك الوقت أن وقع حادث شهير فى عام ١٨٤٠ عندما وجهت الى اليهود فى دمشق تهمة قتل صبى مسيحى واستخدام دمه فى صنع الخبز غير المخمر الذى يتناولونه فى عيد الفصح . وأحدث هذا الاتهام صدى كبيرا بين اليهود فى أوربا وعلى الأثر أخذ الكالاى يردد أن الوسيلة الوحيدة لوقف مثل هذه الاتهامات ولضمان أمن وحرية اليهود هى « أن يعيشوا حياتهم الخاصة فى أرض أجدادهم » .

وتعددت كتابات الكالاى التى حاول فيها أن يشرح برنامجا للخلاص ، ووجه الكثير من هذه الكتابات الى كبار الشخصيات اليهودية فى العالم الغربى من أمثال المليونير الانجليزى موسى مونتفيورى والسياسى الفرنسى ادولف كرميو لأنه كان يعلم أن تحقيق برامجه لا ينجح بدون أموال اليهود ونفوذهم السياسى .

وكانت برامج الكالاى تتضمن : شراء أراضى فلسطين من السلطان التركى ، واقامة «تجمع كبير» لجميع يهود العالم وانشاء صندوق قومى لشراء الأراضى وصندوق آخر لجباية نسبة محددة من دخل كل يهودى ، وطرح سندات للحصول على قرض قومى ..

وقد ظهرت هذه الأفكار فى البرنامج الذى وضعه «تيودور هيرتسل» فيما بعد ونفذتها الحركة الصهيونية بالفعل فى مراحلها التالية .. بل ان سيمون هيرتسل ـ جد تيودور هيرتسل ـ أصبح واحدا من أتباع الكالاى والمعجبين القلائل به فى ذلك الوقت ..



ا . برجر

وعندما مات الكالاى عام ١٨٧٨ كان قد طواه النسيان ، فقد نظر اليه غالبية اليهود على أنه رجل مخرف ، ولم يبدأوا فى احياء كتاباته وتقييمها الا فى عام ١٩٤٥ .

ومن بين معاصرى الكالاى كان هناك حاخام آخر فى بولندا اسمه زفى هيرش كاليسكر .. وكانت بولندا أيضا تمر بمرحلة صراع قومى عنيف من أجل استرداد سيادتها السياسية بعد تقسيمها للمرة الثانية فى عام ١٧٩٣ بين بروسيا وروسيا وهو أيضا ما أوحى الى كاليسكر بفكرة « القومية اليهودية » .

كذلك فان كاليسكر عاصر فى بداية حياته حركة الاصلاح الدينى التى مرت بها الديانة اليهودية والتى كانت تدعو الى الغاء الكثير من المعتقدات والطقوس الموروثة .

وظهرت أول دعوة كاليسكر الى الصهيونية فى خطاب بعث به عام ١٨٣٦ الى عميد فرع أسرة روتشيلد فى برلين حيث قال فيه :

« ان بداية الخلاص ستجىء عن طريق الجهد البشرى واقناع حكومات العالم بتجميع شتات بنى اسرائيل فى الأرض المقدسة» فهو هنا لا يكتفى بطلب « مساعدة اليهود لأنفسهم فى العودة » .. وانما يطلب أيضا مساعدة حكومات الدول المختلفة .

ومن جهة أخرى فهو قد ساهم بجهد عملى فى احدى الخطوات الأولى لمراحل تنفيذ المؤامرة الصهيونية على فلسطين عندما دفع منظمة «التحالف الاسرائيلى العالمى » (وهى المنظمة التى أنشئت فى فرنسا عام ١٨٦٠ للدفاع عن حقوق اليهود دوليا) الى اقامة المدرسة الزراعية فى يافا عام ١٨٧٠ من أجل اعداد الأفواج الأولى من المهاجرين للعمل فى الزراعة وبالتالى للارتباط بالأرض .

والجدير بالذكر أن هذا العمل أثار عليه ثائرة اليهود المتمدينين الذين كانوا قد استقروا فى أرض فلسطين من أجل العبادة .. فقالوا ان الاشتغال بالزراعة سيصرف اليهود عن العبادة وسيؤدى الى منازعات وصراعات بين الوافدين الجدد وأصحاب الأرض الأصليين ، الأمر الذى لا يتفق مع مبادىء الديانة اليهودية ورؤياها للخلاص والعودة ..

وأهم كتاب أصدره كاليسكر هو « البحث عن صهيون » عام ١٨٦٢ ، وفيه يقول :

« عندما تتحقق العودة بوسائلنا الأرضية فان أشعة الخلاص السماوية سوف تظهر بالتدريج » .

وفى نفس العام صدر كتاب آخر بعنوان « روما والقدس » ولم يكن المؤلف هذه المرة حاخاما وانما فيلسوفا اشتراكيا هو « موسى هيس » الذى عمل فترة مع كارل ماركس فى الصحيفة التى كان يصدرها فى ألمانيا واسمها «راينيشه تسايتونج» كما اشترك مع ماركس وانجلز فى اصدار كتابين من كتب التحليل النقدى للأوضاع السائدة فى ألمانيا فى ذلك الوقت . كذلك فقد كان له دور كبير فى الثورة الألمانية عام ١٩٤٨ الى حد أن صدر عليه حكم بالاعدام .

وبعد ذلك اختلف مع ماركس وانجلز وعارض « المانفستو الشيوعى » عند اصداره ، ونادى « بالاشتراكية القومية » ، ثم استحوذت عليه فكرة القومية اليهودية ومن ثم تحول الى الدعوة الصهيونية التى صاغ كل آرائه بشأنها فى كتاب « روما والقدس » .. وفيه يناقش قضايا الحرية والعدالة الاجتماعية والتقدمية ، ويحاول أن ينسبها الى الدعوة الصهيونية .

* * *

عشر مراحل

ونعود الى **آرثر هيرتسبرج** مؤلف الكتاب الذى نحن بصدد عرضه فنجد انه يعتبر ان الكالاى وكاليسكر وهيس يمثلون المرحلة الأولى فى تطور الفكرة الصهيونية . وهو يقسم تطور هذه الفكرة الى عشر مراحل ويطلق على هذه المرحلة الأولى اسم : « مرحلة الرواد » ، حيث يرى أن هؤلاء الثلاثة رواد الفكر الصهيونية . والملاحظ أن هذه المرحلة على — أهميتها — لم يتركز عليها حتى الآن الاهتمام الكافى فى أية دراسة عن تاريخ الدعوة الصهيونية .

اما المرحلة الثانية التى يخصص لها الجزء الثانى من الكتاب ويسميها **((صيحة اليهود فى روسيا خلال سبعينات وثمانينات القرن الماضى))** فيتناول منها أربعة من كبار دعاة الصهيونية بين يهود روسيا وأهمهم هو ليوينسكر الذى تعتبر كتاباته التمهيد المباشر لظهور نظرية تيودور هيرتسل **((الدولة اليهودية))** .

وينتقل المؤلف بعـــد ذلك الى باقى المراحل العشر ، حيث يرى أن المرحلة الثالثة هى مرحلة « **انفتاح الصهيونية على العالم الخارجى** » ، بظهور هيرتسل ، والمرحلة الرابعـــة هى **مرحلة الحاخام** أحد هعام الذى يعتبره المؤلف «نقيض هيرتسل» .. ثم تتوالى المراحل الى أن يصـــل الى المرحلة العـــاشرة وهى « **الصهيونية فى نطاق التنفيذ** » التى تضم وايزمان وبن جوريون وغيرهما ممن ساهموا بدور مباشر فى تنفيذ الصهيونية عمليا باقامة دولة يهودية فى فلسطين .

وبعد هذا العرض للمراحل العشر التى يحددها المؤلف لتطور الفكرة الصهيونية نعود الى المقدمة التى صـــدر بها الكتاب وأبدى فيهـــا عددا من الملاحظات التى قد تبدو أكثر وضوحا على ضـــوء ما سرده فى هذه المراحل العشر .

أو ما يلفت النظر فى المقدمة هو الفارق الواضح الذى يبرزه المؤلف بين الديانة اليهودية والدعوة الصهيونية . فالديانة اليهودية ترى أن تشتيت اليهود فى الأرض بعد السبى الرومانى عام ٧٠ ميلادية هو فترة عقـــاب وتكفير عن الذنوب ، والصهيونية ترى أن كل تاريخ ما بعد السبى ـ من الشتات والنفى ـ هو حلقة متصلة من الصراع اليائس ضد العداء للسامية ، وأنه بدون الجـلاء التام لليهود عن مختلف دول العالم « **والعودة** » الى فلسطين فلن يكون تاريخ اليهود غير استمرار لهذا الصراع اليائس ضد العداء للسامية .

والديانة اليهودية تفسر «الخلاص» بأنه مواجهة بين اليهودى وربه ، أما الصـــهيونية فانها تفسر « الخلاص » بأنه الحوار بين اليهود وسائر الامم ، وهو الحوار الذى يستهدف الحصول من دول العالم على موافقة باقامة دولة اليهود فى فلسطين .

والصهيونية ، كدعوة حديثة ، تستمد القيم الخاصة بها من الوسط العام للبشرية خلال الفترة التى ظهرت فيهـــا ، وهى فترة نهوض القوميات الاوروبية وغيرها ، فهى مســـتوحاة من ظاهرة اجتماعية عامة وليس من تعاليم دينية . وتبعـــا لذلك فقد أعطت الصهيونية تفســـيرات دنيوية للافكار الدينية ، ففكرة « **ظهـــور مسيح جديد لتخليص اليهود من الشتات** » قد فسرتها الصهيونية بانهـــا « **حلم الوصول الى عصر التحرر الفردى والحرية القومية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية** » .

وقال البعض ان هذا الحلم أو هـــذا العصر قد تحقق بالفعل فى أواخر القـــرن لتاسع عشر ، وقال البعض الآخر انه تحقق بمجىء الانتـــداب البريطانى على فلسطين !

ويقول المؤلف أن الفصـــل الحديث فى تاريخ اليهود يبدأ بالثورة الفرنسية التى منحت يهـــود فرنسا حقوق المواطن الكاملة فى عـــام ١٧٩١ . وعندما دعا نابليون الى اجتماع « ســـانهدرين » (**مجلس شورى يهودى**) فى باريس كان يضـــم ممثلين عن يهود فرنسا وايطاليا .. وجه لهـــم سؤالا مباشرا : هل يصبح اليهودى ـ بعد تحرره ـ مخلصا فى ولائه للدولة التى ينتسب اليها بلا أى تحفظات ؟ وكانت اجابة اليهود : « من ناحية الولاء السياسى ، نعم » اما مابعد ذلك فان مافى القلب فى القلب .

ويرى المؤلف أن الديانة اليهودية ديانة عالمية ولكنها قدر طائفة معينة هى طائفة اليهود من أبناء عصرنا الحالى ، فهناك يهود كثيرون تحـــولوا الى ديانات أخرى فى الأزمان الســـالفة ، كما أن عددا من اليهود الحاليين ـ ولا سيما اليهود الزنوج فى امريكا وليبريا واليهود الملونين فى الهند ـ دخلوا الى الديانة اليهودية فى عصـــور مختلفة فى حين كانت لهم فى الأصل ديانات أخرى .

وكان على الصهيونية أن تعبر عن نفســـها فى كلمات ترضى رجـــال الدين التقليديين وفى نفس الوقت تجتذب انصارا من غير اليهود ، ومن أجل البحث عن اقامة « **مملكة** » يهودية فى هذا العالم يتحتم على الصهيونية أن تتجـــه الى حملة مفاتيح هذه « المملكة » .. الحكومات الأخرى .

ولقد طرح تحويل فكرة «ظهور مسيح جديد» الى فكرة علمانية لا دينيـــة ، طرح بدوره فكرة أســـاسية أخرى فى الديانة اليهودية هى فكرة «الشعب المختار» . فالديانة تقول ان اليهود قد اختارهم الرب لكى يقـــودوا العالم الى الحيـــاة الافضل . والصهيونية تقول ان هذا الاختيار جاء بفضل «العبقرية القومية الفريدة لليهود» وهنا تتضح النعرة العنصرية المتعصبة للصـــهيونية .

واذا كانت مهمة اليهود خلال فترة المنفى هى ارشاد العالم الى حياة أفضل .. فماذا تكون مهمة اليهود بعد انتهـــاء فترة المنفى واقامة « **دولة** »

اسرائيل ؟ • تحاول الصهيونية الاجابة على هذا السؤال عن طريق الادعاء بأن اليهود سيظلون الى الابد شعبا مختارا لهداية بقية الشعوب الأخرى، وأن دولة اسرائيل ستكون القدوة والمثل الأعلى للدول الأخرى ، وهكذا مرة ثانية تتضح النعرة العنصرية المتعصبة للصهيونية خلافا لتعاليم الديانة اليهودية •

معجزة الخلاص والعودة

واذا كانت « معجزة الخلاص والعودة » تعنى اعادة اليهود الى الحياة الطبيعية فى العالم فما هو المصير الفريد الذى يبقى لهم ؟ •• واذا كانت « آخر الأيام » ستحقق لليهود حياة آمنة ونصيبا عادلا فى المجتمع الحر فما الذى سيسبغ عليهم بعد ذلك صفة الشعب المختار » ؟

يجيب موسى هيس على ذلك بالاشارة الى الدور « **التقدمي الحديث** » الذى قدر لليهود وحدهم القيام به لتشكيل عالم الغد ، والى أن الامة اليهودية الجديدة ستكون بمثابة « الحارس » على مفترق طرق ثلاث قارات والمعلم بالنسبة لشعوب الشرق « الناعسة الغافلة » ، وستقوم بمهمة حضارية هى نقل روح الغرب الى الشرق أو توسيع نطاق الغرب لكى يشمل الشرق ، أو تحويل هذا الشرق الى جزء من الغرب •

وهذا المفهوم قريب جدا من حلم هيرتسل باقامة « سويسرا يهودية » فى الشرق تكون نموذجا لليبرالية الغربية •

ونفس النظرية نادى بها « بن يهودا » وهو يعمل على تحويل اللغة العبرية من لغة كلاسيكية أو لغة دينية جامدة الى لغة حديثة حية ، وكذلك بوروخوف الذى كانت الصهيونية بالنسبة له هى بناء دولة جديدة كمرحلة ضرورية سابقة لخلق قطاع يهودى من الصراع الطبقى العالمى ، لكى يشهد العالم حلبة جديدة لهذا الصراع ، ولكى يرى كيف يكون الصراع الطبقى بين اليهود بعضهم البعض ••

وجاء بعد ذلك « **أحد هعام** » الذى قال : **ليس يكفى أن يكون هدف الصهيونية مجرد اقامة « دولة » فى فلسطين وانما ينبغى التركيز أولا على خلق مركز اشعاع للثقافة اليهودية فى فلسطين حتى تصبح سلطة اقامة مجتمع يهودى فى فلسطين مقبولة من جانب جميع البشر ، وبالتالى تصبح اقامة اسرائيل حدثا أهم من مجرد قيام دولة جديدة فى هذا العالم • فقد كان يرى أن « نهاية الأيام » هو العصر الذى تؤتى فيه القيم اليهودية ثمارها كاملة داخل مجتمع «قومى» فى فلسطين •**

هذا فى حين رأى جوردون أن اليهودية مسلك « خاص » لليهودى حيث قال :

« كن يهوديا فى بيتك ، ورجلا عاديا فى الخارج » •

وأوضح بنسكر ثلاثة أسباب للعداء للسامية :

● **ان اليهود شعب من الاشباح « وهم فى ذلك لا يشبهون أى شعب آخر فى العالم من حيث انعزالهم عن الحياة الاجتماعية » •**

● **ان اليهود غرباء فى كل مكان وليسوا « أصحاب دار » •**

● **أن اليهود فى حالة منافسة اقتصادية مع كل أغلبية يعيشون بينها •**

لذلك فقد رأى أن الحل العملى الوحيد هو أن ينظم اليهود كل طاقاتهم ويعملوا على الحصول على كل مساعدة ممكنة من العالم ايا كانت من أجل الحصول على وطن خاص بهم ، ولم يحدد مكان هذا الوطن وانما قال : « واذا امكن — أن يكون وطن الاجداد فى الارض المقدسة » ، وبذلك « تستريح أيضا الأغلبيات المختلفة من مشكلة اليهود فى النهاية » •

وقد وصل هيرتسل — فى الحقبة التالية — الى نفس التحليل ، وصل اليه مستقلا لانه لم يكن يعرف بوجود كتاب بنسكر « الانعتاق الذاتى » عندما وضع نظرية « الدولة اليهودية » وقد ذكر فى يومياته وفى مناسبات عامة متعددة انه ما كان ليكتب « الدولة اليهودية » لو كان عرف بما كتبه بنسكر •

قال هيرتسل : ان العداء للسامية يقلق السلم والاستقرار العام فى أوروبا، لذلك فواجب اليهود أن يقنعوا الامم الأخرى بأن تشترى امنها عن طريق التسليم بمطالب الصهيونية ، وبالتالى فانه

يجب على الصهيونية أن تبرز كل ما هو معقول وحديث بالنسبة للعالم ٠

ويقول المؤلف فى صفحة ٤٧ من المقدمة ان هيرتسل«كانت لديه بعض معلومات عن التلمود»، كما يقول فى نفس الصفحة : « من الواضح من كتاباته (أى هيرتسل) انه كان أقل بكثير (من جيل انصار الاندماج من اليهود) ارتباطا مباشرا وبالدرجة الأولى بالتقاليد اليهودية » ٠ أى أن هيرتسل وهو أكبر زعيم صهيونى ظهر حتى الآن لم يكن على دراية كافية بالديانة اليهودية كما أنه كان أقل بكثير فى ارتباطه بالتقاليد اليهودية من سائر اليهود الذين كانوا ينادون بالاندماج فى مجتمعاتهم كغيرهم من أبناء وطنهم والذين كانوا - وما زالوا - يشكلون المعارضة اليهودية الرئيسية للدعوة الصهيونية باعتبارها دعوة عنصرية انعزالية ٠

ويعود المؤلف الى الحديث عن أحد هعام فيقول انه كان أول مفكر صهيونى يعلن أن مثل هذه الدولة اليهودية لا يمكن أن تعيش فى ظروف طبيعية ٠ فبعد المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧ قال انه حتى مع تجميع كل اليهود فى فلسطين ٠ فلن يكون هناك حل للمشكلة اليهودية ، «فان قيام كيان سياسى ليس له جذور ثابته فى الثقافة القومية لليهود سيكون حريا بأن يصرفنا عن الولاء لروح الديانة اليهودية ويدفعنا الى الميل للبحث عن طريق المجد فى الوصول الى القوة المادية والسيطرة السياسية ، وبذلك نقطع الخيط الذى يوحدنا مع الماضى ونزعزع الاساس الذى نبنى عليه تاريخنا ٠٠٠ والوضع الجغرافى لفلسطين وأهميتها الدينية لكل العالم سيحرمها الى الابد من مكانة الدولة الصغيرة الطبيعية لانها ستكون دائما بمثابة كرة قدم فى لعبة المصالح بين الدول الكبرى» (ص ٥٦ - ٥٧ من المقدمة) ٠

وقال أيضا : « **لا يمكن للأمم ان تحترم قومية يهودية تحاول تقليد كياناتها تقليدا أعمى ، وهى لن تعترف بها وانما فقط ستستأجرها للعمل من أجل الآخرين** » ص ٥٧ « **وان خلاص اليهود لن يأتى عن طريق الدبلوماسيين وانما عن طريق الانبياء** » ص ٦٤ ٠

وفى هذه الجملة الأخيرة عودة الى التعاليم الحقيقية للديانة اليهودية التى تناقضها الدعوة الصهيونية ٠

ويأتى المؤلف بعد ذلك الى مشكلة الولاء المزدوج فيقول ان هيرتسل تنبأ بأن : « **اليهود الحقيقيين سيهاجرون الى اسرائيل والباقين سيندمجون تماما فى مجتمعاتهم ويختفون، وبذلك فان الدولة اليهودية ستتحرر تماما من الاعباء اليهودية** » ، فاما أن يكون هناك يهود اسرائيليون أو لا يكون هناك يهود ومن ثم تتلاشى مشكلة الولاء المزدوج ٠

ويعقب المؤلف بأن ذلك لم يحدث عمليا ، فاليهود الذين لم يهاجروا الى اسرائيل لم يختفوا ولم يندمجوا فى مجتمعاتهم ، بل على العكس فان اسرائيل تعتمد الآن اعتمادا رئيسيا على تأييد يهود العالم سياسيا ومعنويا وماليا، وهذا الموقف يضاعف من حدة مشكلة الولاء المزدوج لليهودى الذى يعيش خارج اسرائيل ٠

وجاء بعد هيرتسل مفكرون آخرون حاولوا حل هذه المشكلة ولكن الحلول التى اقترحوها كانت أقرب ما تكون الى الكلام الانشائى ، مثال ذلك ما قاله براندايس الذى يقنع بأن الصهيونية لاتتعارض مع الولاء للوطن الذىينتمى له اليهودى وانما قال : « **ان الولاء لامريكا يتطلب من كل يهودى امريكى ان يصبح صهيونيا ، الاننا - فقط - عن طريق اكتساب القوة الدافعة للصهيونية نستطيع ان نطور احسن ما عندنا وأن نقدم لهذه الدولة (امريكا) الثمرة الكاملة لتراثنا العظيم»**٠

وتتصل بمشكلة الولاء المزدوج مشكلة أخطر وهى التناقض بين نوعية المجتمع فى اسرائيل ونوعية المجتمع اليهودى الذى ما زال يعيش فى «الشتات» ويتمسك بالتعاليم اليهودية الأصيلة ٠ فاليهود المتدينون لا يعتبرون اسرائيلدولة دينية، بل يرون فى اقامة اسرائيل حركة ارتداد ومروق عن الديانة اليهودية الحقة ٠

ومنذ أن قامت اسرائيل لم يكن همها نشر الثقافة اليهودية واحياء التراث اليهودى بقدر ما كان همها المحافظة على كيانها وسط التيارات العاصفة المعادية المحيطة بها من كل مكان ، وهى من خلال هذا الكيان المهدد تسعى لتولى زعامة يهود « الشتات » ، وهى تقيم حياتها العامة على أسس غير دينية وتريد أن تصبح هذه الاسس هى « **الديانة الحديثة** » ليهود العالم ٠ وهى تتنكر للديانة اليهودية فى نفس الوقت الذى تتمسك

فيه بمبدأ « **شعب الله المختار** » • **وتمارس** نظم المجتمع الحديث وتعتبر نفسها خلاصا لمشكلة اليهودى عبر التاريخ •

ويحاول بن جوريون أن يحل هذا التناقض عن طريق استجداء الديانة اليهودية والتاريخ اليهودى فيقول : «**ان الدافع الى الهجرة لاسرائيل لا ينبغى ان يكون نتيجة العداء للسامية أو تعاليم بنسكر وهيرتسل ، وانما يجب ان يقوم على أساس الصلوات اليهودية والرؤية القديمة للخلاص** » •••

واستطرادا لهذا الاستجداء تنشط اسرائيل هذه السنين فى أعمال التنقيب عن الحفائر القديمة بحثا عن الآثار التى تشير الى انه كانت توجد فى فلسطين منذ نحو الفى سنة دولة يهودية ، ولكن أحدا لا يقول ما طول المدة التى دامت فيها هذه الدولة القديمة ؟

يقول المؤلف ان الدعوة الى أن يكون اليهود أمة كسائر الامم نجحت فى اقامة اسرائيل ، ولكنها لم تنجح فى تحقيق هدفها النهائى وهو ايجاد حل للمشكلة اليهودية ، وهذا يعود بنا الى المواجهة الدائمة بين اليهودى والعالم من حوله •

لقد افترض هيرتسل ان قوة الغرب ستسود العالم ، بمعنى أن جميع الكيانات السياسية ستدخل فى المستقبل الى العالم الحديث تحت « وصاية » الغرب وكامتدادات له من الناحية الثقافية الاجتماعية، وأن أى مجتمع بشرى سيظل يعتبر نفسه متخلفا الى أن يدخل فى فلك الغرب الحديث ويتشبع بمبادىء الحرية التى ظهرت فى أواخر القرن الماضى •

الا انه بعد انقضاء القرن الماضى بدأت تظهر دلائل على ان الغرب لن يسود العالم بالضرورة • ثم تعرض الغرب لتقلصات وتشنجات متزايدة اعاقت موجة سيادته السياسية والثقافية ، وفى نفس الوقت أخذ يزداد الاحترام لثقافة الشرق ونظمه السياسية •

وتميزت الحقب الأخيرة من القرن العشرين **بتراجع الغرب عن الرغبة فى اعادة تشكيل العالم فى صورته واتجه بدلا من ذلك ـ فى تواضع ـ الى البحث عن التكيف مع أوضاع العالم الأخرى•**

لذلك فان قيام اسرائيل لم يكن استطرادا لعملية خلق نظام غربى متحرر يسود العالم ، وانما جاء نتيجة قوى معقدة جعلت من هذا العمل غير الطبيعى عملا ممكنا فكان فى الحقيقة نموذجا فريدا لنتاج ظروف طرأت على العالم خلال تلك الفترة وأهم هذه الظروف الغريبة :

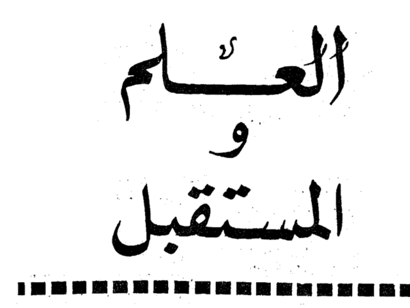
١ ـ قرار الامم المتحدة بتقسيم فلسطين عام ١٩٤٧ الذى نعتبره الاساس أو السند القانونى لقيامها • هذا القرار لم يكن من الممكن صدورة بدون اتفاق (لم يتكرر مرة أخرى فى هذا النطاق) بين الاعداء المذهبيين •

٢ ـ الوضع الجغرافى لاسرائيل يضعها عند حافة منطقة نفوذ الغرب ، ووسط منطقة تتزايد فيها الثورة ضد قوى الغرب وثقافة الغرب ، وتنصب هذه الثورة على هذا «الجار» الوافد الذى يمثل قوى الغرب وثقافة الغرب •

لقد بلغت الصهيونية ذروة نجاحها باقامة اسرائيل فى عصر الماديات عندما كان التقدم معناه التخلى عن الديانات والتقاليد والجذور التاريخية•

والقيم الجديدة فى عالم اليوم (بعد انتهاء عهد اضطهاد اليهود فى مختلف بلاد العالم وزوال العداء للسامية) تتحول الى وجهة جديدة هى العداء الفكرى للصهيونية فقد تأكد لمعظم دول العالم الآن أن الصهيونية تحولت الى دعوة عنصرية سافرة من النوع الذى حاربه وما زال يحاربه العالم كله •

حسن فؤاد



العلم و المستقبل

ترجمة وتلخيص: زكريا فهمي

يتميز جيلنا بأنه جيل تقدم علمي لم يسبق له مثيل ، يكتسب قوة دافعة مع كل سنة تمر، ويفتح آفاقا جديدة لتطور الصناعة ، والزراعة، والتكنولوجيا ، والعلم .

فما الذى تخبئه لنا فى جعبتها السنوات العشرون أو الاربعون المقبلة ،وأى تغيرات أساسية ينبىء بحدوثها العلم والتكنولوجيا فى الاقتصاد العالمى ؟ اننا لا يمكننا أن نتنبأ بالكشوف العلمية ولكن يمكننا أن نتنبأ بالاتجاهات العلمية ، وتطورها ، ونتائجها العملية .

ان القرن التاسع عشر كان عصر البخار والكهرباء . وقد عكف العلماء فى تلك الايام على دراسة ما يسمى بالخواص « الظاهرة » للمادة ، ساعين من وراء ذلك الى وضع روابط شكلية بين الظواهر الطبيعية . أما فى القرن العشرين ،فقد تغلغلوا داخل المادة باحثين عن الأسباب العميقة المؤدية الى هذه الخواص والظواهر .

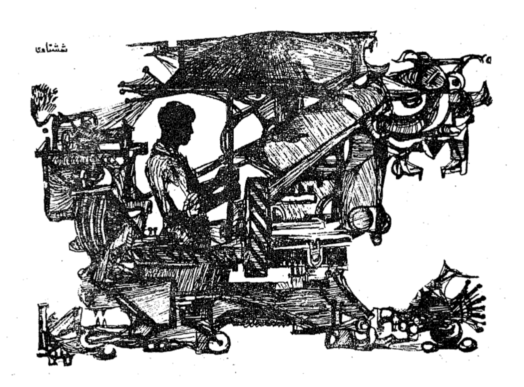
والواقع أن العقدين الاولين عن القرن العشرين اللذين بشرا بثورة فى العلوم الطبيعية ، كانا فترة بدأ فيها الانسان يحصل على معلومات عن التركيب الداخلى للمادة ، وأخذ يقتحم مجال الذرة .

ولقد أصبح فى مقدورنا اليوم ، بفضل معرفتنا بالتركيب الداخلى للمادة ، أن نكسب هذه المادة خواص جديدة حسب ارادتنا . فقد أدت طرق التركيب الجديدة المستحدثة فى الكيمياء الى ظهور مركبات جديدة ، وجعلت فى الامكان تحسين الاساليب التكنولوجية اللازمة للحصول على مواد معروفة . وفى الفيزياء ، تتابعت الكشوف فى ميدان الجوامد .

وقد أدت دراسة نواة الذرة ،وهى عامل سلبى فى معظم الظواهر الفيزيائية والكيميائية ، أدت الى اظهار عديد من المعجزات . كما أن اكتشاف التحولات الاشعاعية للذرة،والتحولات الاصطناعية للذرات ، واكتشاف طريقة شطر العناصر الثقيلة وتركيب النظائر ، كل ذلك أدى الى ظهور علوم جديدة ، كالكيمياء النووية والفيزياء النووية .

وعندما تتكون نوى الذرات ، فان البروتونات والنيوترونات تطلق كمية هائلة من الطاقة بسبب تفاعل القوى النووية الناشئة بينها . وبمقتضى العلاقة الشهيرة التى اكتشفها أينشتين بين الكتلة والطاقة ، فان الطاقة المنطلقة تحمل معها جزءا من كتلة النواة مسببة بذلك نقص هذه الكتلة . وقد أدت الحسابات والدراسات التجريبية التى أجريت على التفاعلات النووية الى الكشف عن أن هناك اختلافا كبيرا بصفة خاصة بين كتلة النواة الناتجة

* تاليف ن . سميونوف . من كتاب (على حافة المجهول) .



ـ وهذا يعنى انطلاق كمية ضخمة من الطـــاقة ـ فى حالتين : الأولى ، أثناء انشطار نوى اليورانيوم رقم ٢٣٥ والبلوتونيـــــوم الى نواتين ذات كتلة متوسطة ، والثانية ، أثناء التركيب النووى لذرة الهليوم من نواتين من الديوتريوم ، وخاصة أثناء تفـاعلات التريتيوم والديوتريوم (نظيران ثقيلان للأيدروجين) التى تلاحظ تحت تأثير النيوترونات السريعة ٠

هاتان النتيجتان اللتان توصلتا اليهما البحوث النظرية التى أجريت على النواة كانتـا على أكبر جانب من الأهمية بالنسبة الى العلم والتكنولوجيا ٠

فقد أدت النتيجة الأولى الى اكتشاف تفـاعل متسلسل فى كتلة اليورانيوم ، وتطوير القنبلة الذرية ، وبناء محطات توليد القدرة النووية ٠ والواقع أنه لم تظهر أية بادرة تدل على التفـاعل المتسلسل فى الصناعة أو فى الطبيعة ٠ كما أنه ليس من المحتمل أن هذا التفاعل يحدث فى أى مكان فى الكون ٠ ولكنه اكتشف وتحقق نتيجة البحوث العلميـــة التى أجريت على تركيب نواة الذرة ٠

أما النتيجة الثـــانية فقد أدت الى اكتشاف التفاعلات النووية الحرارية للعناصر الخفيفة ، التى هى مصدر طاقة النجوم ، وخاصة الشمس ٠ هذه التفـــاعلات اســـتخدمت فى تصميم القنبلة الايدروجينية ٠

على أن الوقت الذى ســـوف نتحكم فيه فى التفاعلات النووية الحرارية ، فتتفتح بذلك أمامنا امكانات هائلة لاستخدام الطـــاقة فى الاغراض السلمية ، هذا الوقت ليس ببعيد ٠

وقد دخلت الفيزياء النووية فى الوقت الحاضر مرحلة جديدة من التطور ٠ ففى السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية ، اكتشف عدد كبير من الجسيمات الاولية الجديدة أغلبها غير مستقر الى حد كبير ، وذلك أثناء التحولات النووية ، خاصة تلك التى تحدث بفعل الاشعة الكونية وفى معجلات الجسيمات ذات القدرة العالية ٠

هذه الجسيمات تتحول فيما بينها بسهولة بشرط أن تتوافر لها الطاقة والشحنة وكمية الحركة ، وما يسمى بالعدد الباريونى Baryon number وهى تتميز بعدد من الخواص المذهلة ، تشـــهد بوجود قوانين كونية جديدة ، وعامة ، وأساسية ٠ فالازواج المتضادة ـ أى الجسيمات ومضاداتها ـ اجزاء لا تتجزأ من مختلف الجسيمات الاولية ٠ ومن الامثلة التى تتبادر الى أذهاننا فى هذا الصدد

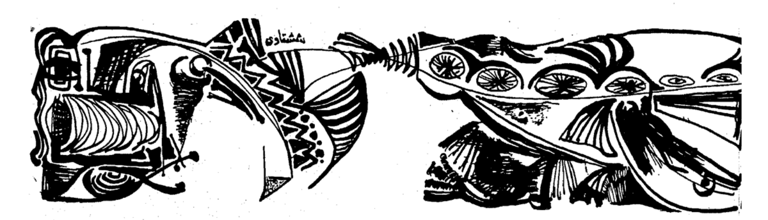
أزواج الجسيمات المتشابهة ذات الشحنات المتضادة ، كالالكترون والبوزيترون مثلا . والبوزيترون غير مستقر الى حد كبير فى كوكبنا، لانه عندما يصطدم مع الكترون،فان كلا الجسيمين يتحولان معا الى كمين Quanta ، طاقتهما تعادل كتلة الالكترون والبوزيترون .

وتتكون مجرتنا من مادة تتألف من بروتونات ونيوترونات محتواة فى نوى الذرات والكترونات فى أغلفتها الخارجية .ولا يمكننا أن نستبعد تماما احتمال أن تكون بعض المجرات مكونة من مادة مضادة ، أى بروتونات ونيوترونات مضادة فى نوى الذرات وبوزيترونات فى أغلفتها الخارجية. وفى هذه العوالم لا بد أن تكون الجسيمات المضادة مستقرة على حين تكون الجسيمات الموجودة فى عالمنا غير مستقرة . ولابد ، فى نفس الوقت، أن تكون جميع الخواص الطبيعية والكيميائية للذرات متماثلة فى كلا النوعين من العوالم ؟ أعنى لابد أن توجد فيهما نفس المركبات الكيميائية بنفس التركيب والخواص . ومن هنا ، فان من المحتمل جدا أن تكون هذه العوالم بها نفس المواد غير العضوية ، ونفس الكائنات العضوية الحية ، بل نفس الناس الذين فى كوكبنا .

فما الذى تخبئه لنا فى جعبتها المراحل الجديدة فى تطور العلم ؟ وأى متع جديدة من متع الاكتشاف وأية قدرة جديدة للسيطرة على الطبيعة تنتظر الانسان ؟

لا يمكننا بعد الاجابة على هذه الأسئلة . ولكن مما لا شك فيه أننا سوف نشهد فى العقود الزمنية القليلة المقبلة مزيدا من التقدم الرائع للعلوم الفيزيائية ، تتحقق فى أعقابه منجزات فنية جديدة مذهلة .

وهناك ، أساسا ، مشكلتان رئيسيتان تبرزان بشكل واضح فى العلوم الطبيعية الراهنة. الاولى نظرية الجسيمات الاولية فى الفيزياء ، أعنى مشكلة الجسيمات الاولية للمادة . أما المشكلة الثانية فتتعلق ببناء المادة العضوية الشديدة التعقيد ومسلكها فى البيولوجيا والكيمياء ، أعنى مشكلة النسيج الحى . والواقع أن الثورة التى بدأت عند مطلع القرن فى الفيزياء وجزئيا فى الكيمياء لم تمتد الىالبيولوجيا الا منذ عشرسنوات أو خمس عشرة سنة فقط . ففى ذلك الوقت ، بدأ البيولوجيون الذين يعملون متعاونين مع الفيزيائيين والكيميائيين ، بدأوا يتطرقون الى الاسس الطبيعية والكيميائية الباطنة للظواهر الملفتة للأنظار . وقد حصلوا اليوم على نتائج مجزية الى حد كبير ، وما يزال معدل التقدم فى أبحاثهم فى صعود .هذه المكاسب العلمية الكبرى لم تسفر ، ولن تسفر على الارجح ، عن نتائج عملية هامة الا بعد مرور بعض الوقت . ولتذكر فى هذا الصدد دراسة بناء الذرة . على أن هذه المكاسب سوف تؤدى ، عاجلا أم آجلا ،الى تغيرات جذرية فى الطب ، وفى الزراعة الى حد ما . فانا مقتنع ، مثلا ، بأن السرطان لا يمكن قهره الا عن طريق تطوير هذا الفرع من فروع البيولوجيا . كما أنى مقتنع بأن الكشف عن آلية العمليات الطبيعية ـ الكيميائية التى تحدث فى النشاط الحيوى سوف ينبىء بثورة فعلية فى الكيمياء . فقد يمكن ، على أساس هذه المبادىء ، استحداث مواد حفازة ذات خواص وسمات لم يسبق لها مثيل ، وذلك من مواد غير حية لاستخدامها فى العمليات الضوئية ـ الكيميائية ، كذلك قد يمكن ابتكار أنماط جديدة من الآلات ذات القدرة الفائقة التى تحول الطاقة الكيميائية مباشرة الى طاقة ميكانيكية . ولهذا ، فان مشكلة المادة العضوية الشديدة التعقيد ستكون المهمة الرئيسية الثانية



التي سوف يضطلع بها العلم فى السنوات العشر المقبلة ٠

ولقد أدت الدراسة المتعمقة لتركيب المادة الى استحداث مجموعات شديدة التفاوت من أنواع جديدة من الآلات ، كما أدت الى ظهـــور فروع جديدة من فروع الانتاج ٠

والواقع أن البحـــوث المجردة التى تجرى على خواص المادة والتى لا تكون لها ، لأول وهلة ، أية أهمية عملية ، لا تلبث ، عاجلا أم آجلا ، أن تحدث ثورة فى الصـــناعة ، هذه الثورة تزداد شـــمولا كلما ازداد الغرض العلمى من البحث تجردا ٠ فقد عكف الفيزيائيون على العمل طوال عشرات السنين لتحطيم بناء الذرة ٠ وأدى عملهم هذا ، الذى بدأ مجردا وغـــير عملى ، الى كشف الطاقة الذرية والنووية ٠

وسوف أتناول بالبحث مصادر الطاقة المقبلة لتوضيح الآفاق المذهلة التى ينتظر أن يفتحهـــا المزيد من تطـــور العلم وتطبيقـــه العملى أمام البشرية ٠

ان كمية الكهرباء المتاحة لكل فرد من السكان عامل حاسم فى تنمية الصناعة والزراعة ٠ واليوم لا يوجد الا حوالى ١ر٠ من كمية الكيلوواط المقدرة لكل فرد فى العالم ٠ هذه الكمية أقل من اللازم الى حد كبير ٠ ونقص الكهرباء يجعـــل العمـــل البدنى الشاق أمرا لا بد منه ، خاصة فى الدول النامية اقتصاديا ٠ على أن أحدا لا ينكر أن الموارد الطبيعية تساعد على زيادة الرقم الســـابق عدة مرات ٠ ومن ناحية أخرى ، فان مصادر الطاقة الحالية ، وخاصة تلك المستخدمة لانتاج الكهرباء كالفحم ، والبترول ، واليورانيـــوم والثوريوم ، وطاقة الانهار ، هذه المصادر لن تبقى الى الابد ٠ فعلى الرغم من أنها لاتزال متوافرة بكميات ضخمة فانها لن تلبث أن تتضاءل بمرور الزمن ٠ فالمشكلة اذن ، هى أن نكتشف مصادر جديدة للطاقة أكثر قدرة وأشد فعالية ٠

وهناك ثلاث طرق ممكنة لحل هذه المشـــكلة العلمية والتكنولوجية التي على أعظم جانب من الأهمية : الاولى ، عن طريق السيطرة على التفاعل النووى الحرارى ، الثانية ، عن طريق الانتفـــاع بالطاقة الشمسية ، والثالثة ، عن طريق محاولة استغلال حرارة طبقـــة الصهارة Magna **الارضية ٠**

والتفاعل النووى الحرارى سوف يعطى الانسان امكانيات خيـــالية ٠ وقد أثبت انفجار القنبلة الهيدروجينية أن هذا التفاعل يمكن تحقيقه تحت ضغط ٠ على أنه ليس من الممكن عمليا الحصـــول على تفاعل نووى حرارى خاضـــع للســـيطرة باستمرار ، وذلك بسبب كمية الحرارة الهائلة المنطلقة أثناء التفاعل ، الذى تصل فيه الحـــرارة الى مئات الملايين من الدرجات ٠ وليس هناك ركام تتحمل جدرانه هذا الاجتياح Nuclear pile نووى الحرارى ، ومن ثم فان هذه الجدران تتبخر على الفور ٠ وقد أمعن الفيزيائيون فكرهم فى هذه المشكلة ، وخرجوا بمبـــدأ الاحتواء المغنطيسى ، الذى يقلل انتقـــال الحرارة الى جدران الركام ، ويجعل التفاعل ممكنا عمليا ٠

ومن الصعب أن نقول ان كان التفاعل النووى الحرارى سوف يروض غدا أو بعد عدة سنوات ، ولكنى أعتقد أن العلماء والمهندســين سيتوصلون الى الحل فى خلال هذا القرن ، وذلك لأن تجربة العلم الحديث تثبت أن ما هو ممكن من ناحيـــة



المبدأ لا يلبث أن يدخل فى نطـــاق التطبيق العملى ٠

فهل هناك حدود للقدرة الاجمالية لمحطـات توليد الطاقة اذا ما روض التفـــاعل النووى الحرارى ؟

ينبغى ، مهما بدا فى ذلك من غرابة ، أن تكون هناك حدود كهذه بسبب تسخين هذا التفـاعل لسطح الارض والغلاف الجوى الى درجة أكثر من اللازم ٠ وليس من المحتمل ، لنفس السبب ، أن الحرارة المتولدة بالطرق الاصطناعية من التفاعل النووى الحرارى سوف تتجاوز نسبة قدرها خمسة أو ربما عشرة فى المائة من الطاقة الشمسية التى تمتصها الارض والغلاف الجوى ٠ ولكن حتى هذه النسبة البسيطة ذاتها ستكون كمية خيـالية ، اذ أنها ستولد كمية من الـكهرباء تزيد عشرات الالوف من المرات عن الكمية المنتجة حاليا ٠

أما الشمس فانها تغمر الارض بأربعين ترليون كالورى كبير فى الثانية ٠ صحيح أن معظم هذه الطاقة يتبدد ويمتص جزء منها بواسطة الغـلاف الجوى ، وخاصة السحب ٠ اذ أن ٣٠٪ فقط من هذه الطاقة يصل الى الارض سنويا ، حيث تزيد هذه النسبة الى حد ما فى خطوط العرض الجنوبية وتقل فى خطوط العرض الشمالية ٠ ولو أن كل هذه الطاقة الشمسية حولت الى كهرباء ، لكانت هذه الكهرباء أكبر كثيرا مما يمكن الحصول عليه من الاستخدام المحدود للتفاعل النووى الحرارى كما ذكرنا من قبل ٠ ولكن هذا التحويل لا يمكن تحققه ، لأنه يتعين لذلك أن يغطى سطح اليابسة والمياه بأسره بواسطة خلايا ضـوئية أو الواح مملوءة بسائل حساس للضوء ، ناهيك بالصعوبات الهندسية الهائلة الناجمة عن اقامة هذه الطبقات الحاجبة فوق المحيطات ٠ ولـكن عشر الطـاقة الشمسية الساقطة على سـطح الارض سـيكون كافيا للحصول على كمية من الكهرباء أكبر كثيرا من الكمية التى تنتج فى الوقت الحاضر ٠ وهكذا يتضح أن لدينا مصدرا ممكنا وأبديا آخر للطاقة لا يحتاج الى تجديد ٠

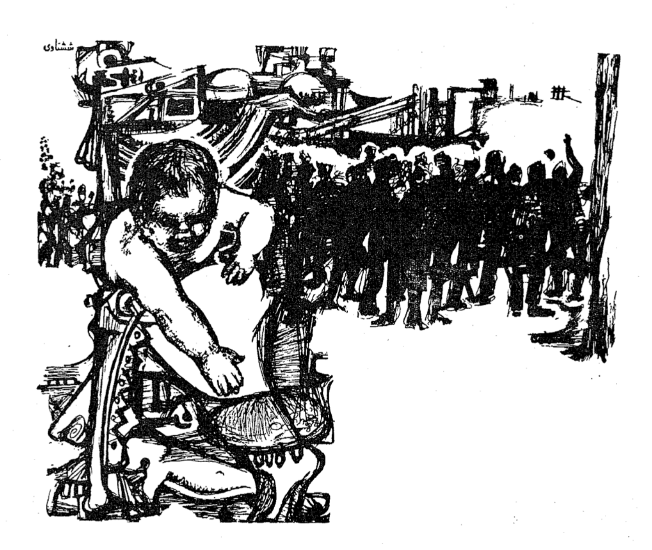
أما المصدر الثالث للطاقة التى تكاد تكون غير محدودة فهو الحرارة تحت الارضيـة المتولدة من طبقة الصهارة الواقعة على عمق حوالى ٣٠ كيلو مترا من سطح اليابســة والاقرب من ذلك كثيرا بالنسبة الى قاع المحيطات ٠

وعلى الرغم من أن تطورات جذرية قد حدثت مؤخرا فى طرق الثقب العميق ، فانه لا يزال أمام الفنيين أن يبذلوا جهدا شاقا ويتغلبوا على كثير من الصعوبات قبل أن يتمكنوا من الوصـول الى طبقة الصهارة وينتفعوا بها٠والواقع أن مشروعات الثقب العميق جارية على قدم وساق ، وقد بدىء فعلا العمل فيها فى عدد من الدول ٠ واذا توافرت الكهرباء الرخيصة وتحسنت طرق نقلها ، فانه يمكن الاستعاضة عن طريقة الثقب العميق بطريقة الصهر خلال المادة الصخرية وقذف الصهارة الى سطح الارض ٠

وسوف يتعين نقل كميات ضخمة من الطـاقة عبر مسافات هائلة فى جميع أرجاء العالم بواسطة طرق جديدة تماما ٠ فقد اقترح أحد العلمـــاء السوفييت ، مثلا ، اســتخدام التردد العالى وانتشار الموجات اللاسلكية عن طريق أدلة موجية مصنوعة من أية مادة ومبطنة من الداخل بطبقـة رقيقة من المعدن ٠ كذلك فان امكانية اكتشاف موصلات فائقة القدرة يمكنها الاحتفـــاظ بهذه الخاصـــية فى درجات الحرارة العادية لا يمكن استبعادها تماما ٠ حينئذ قد يصبح من الممكن نقل الكهرباء عبر أرق الاسلاك دون خسـارة ٠ وأخيرا ، فالمأمول أن أسلوب الليزر المـكتشف حديثا سوف يبلغ ، على الرغم مما قد يبدو اليوم فى ذلك من غرابة ، درجة من الاتقان يصبح معها نقل الطاقة فى صورة كمات متماسكة وموجات لاسلكية شديدة القصر عبر الهواء وفى وسـط مفرغ ، يصبح حقيقة واقعة ٠ والواقع أن أشعة الليزر المنخفضة القدرة تستخدم فعلا فى كثير من ميادين العلم والهندسة ٠

وفى رأيى أن مصادر الطاقة الثلاثة هذه سوف تستغل كلها على أكمل وجه ، وأن أولى محطـات توليد القدرة النــووية الحرارية ، والشمسية ، وتحت الارضية سوف تصمم وتبنى قرب نهـاية القرن الحالى ٠ أما بداية القرن الحادى والعشرين فسوف تشهد أقامة هذه المحطات على نطاق كامل ومن الطريف ان نذكر أنه اذا استمرت المعدلات الحالية لتزايد انتاج القدرة الكهربائية فى الاتحاد السوفيتى ، فان الانتاج السنوى العالمى لهـــذه القدرة سوف يزيد فى الســنوات المائة المقبلة ١٠ر٠٠٠ ضعف عن المستوى الحالى ٠ ولكن هذا لن يحدث اذا واصلنا الاعتماد على مصادر الوقود المتاحة لنا والتى تتضاءل بسرعة ٠ على أننا سوف نحقق الهدف عن طريق استغلال المصادر الطبيعية الثلاثة المذكورة آنفا ٠

وعندما يمتلك الانسان هذه الكمية الهائلة من الكهرباء فانه سيكون فى مقدوره أن يتصـــدى



لمشكلات أخرى ، لا تقل ضخامة : فالتحكم فى مناخ الارض مثلا • فهو قد يحيل الارض الى جنة مزهرة عن طريق تنظيم درجة الحرارة وكمية الامطار • وهناك مشكلة ضخمة أخرى يتعين على الانسان أن يواجهها عشية ارتياد الفضاء ، هى امكانية استخدام الطاقة النووية الحرارية لجعل كواكب المجموعة الشمسية ، وأولهـا المريخ ، صالحة للسكنى • فعلى الرغم من وجود غلاف جوى على هذا الكوكب ، فانه مخلخل الى درجة أكبر كثيرا من الغلاف الارضى ، ولا يحتـوى الا على كمية ضئيلة جدا من الاكسيجين • وأغلب الظن أنه يحتوى أيضا على كمية صغيرة جدا من الماء •

وهنا يبرز سؤال ، هو : هل من الممكن ، فى خلال عشرات السنين مثلا ، أن نجعل جو المريخ ومناخه صالحا لسكنى الانسان عن طريق بنـاء محطات لتوليد الطاقة النووية الحرارية هناك ؟ ان هذه المحطات ستكون ضرورية الانتـاج عدة مئات التريليونات من أطنـان الاكسيجين لجعل كمية الاكسيجين هناك مساوية لكميته على الارض ويمكن الحصول على الاكسيجين من ماء المريخ •

واذا كان هذا الماء غير كافيا ، فانه يمكن الانتفاع بالايدروجين الذى يحصل عليه أثناء تحلل الماء ، اذ يمكن بواسطة هذا الايدروجين اختزال الخامات المعدنية المحتوية على الاكسيجين مع انفصال الماء فى نفس الوقت • وتبين الحسابات أنه اذا بنيت محطات توليد الطاقة النووية الحرارية على المريخ وأمكنها انتاج كمية من الطاقة تزيد عشرة آلاف مرة عن كمية الطاقة التى تنتجها محطات توليد القدرة المقامة على الارض ، واذا استخدمت هذه الطـاقة فى تحليل الماء بالكهرباء ، فان كمية الاكسيجين اللازمة يمكن اختزانها فى جو المريخ فى غضون بضع عشرات من السنين • ولست أعرف ان كان الانسان سيرتاد هذا الكوكب أم لا فلربما وجد استخداما أفضل لطاقته الفائضة ولكنى أسوق هذا المثل لأبين أن السماء لن تكون

آخر حدود الانسان عندما يمتلك مصادر للطاقة لا تنضب ٠

وهنـــاك مهمة أخرى ممكنة التنفيذ ، هي استخدام القمر قاعدة تمد الارض بمصدر للطاقة٠ قد يظن القارىء أن هذا محض خيال ، ولكن الامر ليس كذلك ٠ ففى الثالث من فبراير عام ١٩٦٦ تمكنت المحطة السوفيتية الاوتوماتيكية لونا ـ٩ من الهبـــوط برفق على القمر فى منطقـــة بحر العواصف ٠ ونقلت الى الارض منظرا شـــاملا لصفحة القمر وعددا كبيرا من المعلومات العلمية المفيدة ٠ ان مســـاحة القمر أصغر من مساحة الارض ست عشرة مرة ٠ ولـــكن نظرا الى عدم وجود غـــلاف جوى للقمر ، فان كل وحـــدة من سطحه تحصل على كمية من الاشعاع الشمسى تزيد عن الكمية التى تحصل عليها نفس الوحدة من سطح الارض ثلاثة أضعاف ٠

فمساحة سطح القمر ، اذن، تبلغ، على أساس ما تتلقاه من الاشعاع الشمسى ، خمس مســاحة سطح الارض تقريبا ٠ أى أنها تمتص كمية من الطاقة الشمسية تكاد تســـاوى الكميه التى تمتصها قاراتنا الخمس ٠ فاذا غطى سطح القمر كله بخلايا ضوئية شبه موصلة ذات معامل مرتفع بدرجة تكفى لتحويل الضوء الى طاقة كهربائيه، وطـــورت طرق نقل هذه الطـــاقة الى الارض (بمساعدة الاشعة اللاسلكية مثلا) ، فان القمر قد يصبح فى المستقبل بمثابة محطة هائلة لتوليد الطـــاقه ذات قدرة تبلغ عشرات التريليونات من الكيلو واطات ٠ هذا فضلا عن أن المحطات الذرية والنووية الحرارية المقامة على القمر تخلص الارض تماما من التلوث الاشعاعى ٠

وسوف يؤدى توافر كميات هائلة من الكهرباء الرخيصة الى فتح الباب على مصراعيه أمام انتاج كميات من المواد تكاد تكون غير محدودة، ويبسط طرق تصنيعها ٠

وبحـــلول هـــذا الوقت ، فان الطلب على البوليمرات (المواد المتضاعفة التركيب) سيكون عظيما ، حيث سيقترب معدل انتاجها من معـــدل انتاج المعادن ٠ وسوف يتعين تبعا لذلك تخصيص جميع موارد الغاز الطبيعى ، والبترول ، والفحم لانتـــاج مختلف المواد العضوية ، بينما تحل الكهرباء تماما محل هذه الموارد الطبيعية فى توليد الطاقة ٠ وعلى الرغم من الكهربة الكاملة ، فسوف تظل هنـــاك سيارات ، وطائرات ، وصواريخ تستخدم الوقود السائل والغـــازى المستمد من البترول والغاز ٠ وينبغى أن أذكر انه اذا كان هنـــاك فائض من الايدروجين ، فقد يكون من السهل الاستعاضة عن وقود الســـيارات بخلايا كهربائية تعمل بواسطة الايدروجين أو أكســـيد الكربون ، واستخدام المحركات الكهربائية بدلا من محركات الاحتراق ٠

وسوف تكهرب الزراعةوصناعة الاغذية وتسير ذاتيا (أوتوماتيكيا) على نطاق كامل ٠ كما أن الكهرباء الرخيصة ستسهل انتاج الأسمدة بأية كميات ٠

كذلك فان رى المنـــاطق الجافة مع استخدام طبقات لدائنية رقيقة لحفظ الرطوبة تحت الطبقه العليا من التربة وعلى سطح النباتات ، وتسخين التربة فى المناطق الشماليه ،وأقامة بيوتزجاجية ضخمة لتربية النباتات تدفأ بالاضاءة الصناعية، كل ذلك سوف يجعل فى الامكان زراعة محاصيل وافرة فى كل مكان ، مرتين سنويا فى كثير من الاحيان ٠ وسوف تستخدم الكهرباء أيضا فى ازالة ملوحة البحر ومياه البحيرات الملحة على نطاق واسع ٠

كذلك فان التســـيير الذاتى (الاوتوميشن) الشامل سيساعد على خفض يوم العمل الى ثلاث أو أربع ساعات ٠

هذا هو تصورى للتقدم العلمى فى القرن التالى قرن الكهربة الكاملة ٠ وانه لارث نفيس للاجيال المقبلة ٠

ان العلم والتكنولوجيـــا ، لو استخدما فى أغراض الدمار عند المرحلة الحالية لتطورهمـــا ، يمكن أن يؤديا الى كارثة لم يسبق لها مثيل ، وأن يجلبا الفجيعة والموت الى مئـات الملايين من البشر ، ويقضيا على كل القيم المادية قضاء مبرما٠ وحينئذ لن يجد أطفالنا وأحفادنا ما يعيشون عليه الا أرضا مخربة وملوثة ٠ ولن يرثوا الا حيـــاة ملؤها التعاسة والتدهور ٠

من هنا ، فان شعوب العالم ينبغى أن يتضافروا لمنع هذا التفكير الأحمق الاجرامى الجنونى فى حرب جديدة ، ويتحدوا فى كفاح عام من أجل السلام ونزع السلاح نزعا شاملا ، ويعملوا معا على تقدم العلم والهندسة لاحلال العهد الجديد السعيد بأسرع ما يمكن ٠

لقاء الفكر

مع المستشرق النمساوى .. أرنست بانيرث

أجراه : محمد جبريل

اذا كنت من المترددين على موالد الأولياء .. فلابد انك صادفته ـ ليلة ـ بين جموع المتصوفة ، الذين ينشدون الأذكار والأوراد والابتهالات طيلة أيام المولد . تميزه البشرة الشقراء ، والعينان الزرقاوان ، والجسد الممتلئ الذى لم تقلل أعوامه التى قاربت الخامسة والسبعين من حيويته ونشاطه . والموالد هى المجال الوحيد الذى يمارس فيه الشيخ الطيب « اجتماعيته » .. فهو يقضى كل وقته ـ منذ اختار الاقامة فى القاهرة عام ١٩٦١ ـ متنقلا بين غرفته المتواضعة فى دير الدومنيكان بالعباسية ، وبين مكتبة الدير الضخمة التى تضم عشرات الآلاف من المجلدات والمخطوطات ، يعد ـ فى حماسة الشباب ـ لكتاب جديد ..

ولد الدكتور ارنست بانيرث فى ١٠ أكتوبر ١٨٩٥ بمدينة لايبزج الألمانية . وتلقى دراسته الثانوية فيها ، ثم بدأ فى تعلم اللغة العربية قبل أن يجاوز الرابعة عشرة من عمره . وأتاح له تطوعه فى الجيش الألمانى أثناء الحرب العالمية الأولى ، والتحاقه بالجبهة التركية ، أن يتمكن من دراسة اللغات العربية والتركية والفارسية والأردية . وبعد انتهاء الحرب الأولى حصل على درجة الدكتوراه فى الاشراق من جامعة فيينا ..

والظاهرة التى تطالعنا فى اجتهادات الدكتور بانيرث ، ان مؤلفاته تشمل نواحى عدة فى الثقافة العربية ، والشرقية بعامة .. فمن بين هذه المؤلفات كتاب وضعه بتكليف من اليونسكو بعنوان « الاسلام : اليوم وغدا » يتضمن دفاعا علميا عن وجهات النظر الاسلامية ، وكتاب عن « الخلواتية » ، وآخر لتعليم اللغة الأردية .. وترجم الى الفرنسية موال « أدهم الشرقاوى » وموال « مار جرجس » ، والى الألمانية كتاب « منهاج العابدين » للغزالى ، وديوان الصوفى الكبير « أبو مدين » ، وقصائد شاعر باكستان محمد اقبال ، وكتاب « الأربعين مرتبة » لعبد الكريم الجيلى ، بالاضافة الى عشرات المقالات فى الصحف والمجلات الأوربية ، وتسجيلات لألوان التراث الشعبى فى بلادنا من مواويل وأمثال وحكايات شعبية . وبلغ عدد الصور التى التقطها لمظاهر الحياة الاجتماعية أكثر من خمسمائة صورة .. وهو يعد ـ الآن ـ دراسة عن المزارات الاسلامية فى القاهرة ، تعرض لأضرحة آل البيت والصحابة والأولياء التى يتردد عليها الناس فى القاهرة .. يقارن بين ما كتب فى المراجع القديمة وبين ما يكتب عنهم الآن . ومن خلال ذلك كله ، يعرض لتاريخ الحياة الدينية والاجتماعية فى مصر ، عبر تاريخها الاسلامى .



● إذا كان اليهود قد تعرضوا لاضطهادات شتى ، فما ذنب العرب حتى يتحملوا العاقبة .

● أناصر المقاومة بغير حدود ، لأن الحق الذى لا يأتى بالسلام لابد أن ينتزع بالقوة .



ا . بانيرث

يقول لى الدكتور بانيرث :

ـ لقد كانت نقطة الضعف الأساسية فى اجتهاداتى ، انى كنت مستشرقا نظريا، عالمى الكتب والوثائق والمخطوطات .. ولقد أتاح لى البقاء فى القاهرة فرصة أن أحيا مع الناس ، وأستمع الى أفكارهم ، وأناقشهم .. خاصة وأن أصدقائى من البسطاء الذين لا يدركون الكثير من تفصيلات الأمور ، وهم مؤمنون لدرجة كبيرة . ومن هنا ، يأتى حرصى البالغ على أن أكون بينهم انسانا عاديا ، جسر الصداقة الوحيدة بينى وبينهم هو الصداقة ذاتها .

وأقول للدكتور بانيرث :

ـ السؤال الذى يفرض نفسه ـ بداءة ـ هو : ما الأسباب التى اجتذبتك لدراسة الثقافة الشرقية ، والثقافة العربية على وجه الخصوص ؟

ـ ثمة ارتباط وثيق بين الأدبين الاسلامى ـ أو العربى ان شئت هذه التسمية ـ والألمانى . ولقد بدأ اتصال الدولة الألمانية بالشرق فى أواخر القرن الثامن عشر ، وبعد انتهاء الحرب التركية على وجه التحديد . ولأن أطماع النازية لم تكن قد لاحت فى الأفق البعيد بعد ، ولم يكن للدولة الألمانية مستعمراتها ، فقد كانت الاهتمامات ثقافية خالصة .. وكان جوار النمسا للدولة العثمانية أحد العوامل الهامة فى انشاء مدرسة خاصة لتعليم اللغات الشرقية ، تولى التدريس فيها كبار المستشرقين ، وفى مقدمتهم الأستاذ « همر » Hammar الذى ترجم الى الألمانية ألوانا من الثقافات العربية والفارسية والتركية مثل ديوان المتنبى ، وديوان « باقى » التركى ، وديوان محمد شمس الدين حافظ ، وقصيدة ابن الفارض التائية وغيرها ..

ويهمنى فى هذا المجال أن أشير الى تأثر جوتة البالغ بالأدب الاسلامى ، ذلك التأثر الذى تناوله الكاتب المصرى عبد الرحمن صدقى فى دراسة طيبة . وكانت الصورة الواضحة ، لتأثر جوتة ، تقليده للشعر العربى والشعر الفارسى فى كتابه « الديوان الشرقى الغربى » . وفضلا عن ذلك فقد أثبتت الدراسات التى قام بها د . كولر ، ف . شومان ، ى . بولته ، ج . باريس ، ياكوسكان فسلسكى وغيرهم .. أثبتت هذه الدراسات ان حكايات الأطفال والأساطير المنزلية التى قدمها الاخوان

جرم تعود الى أصول عربية • ولقد انتقلت هذه الحكايات والأساطير الى الآداب العالمية الأخرى • بل انه يمكن القول أن المأثورات الشعبية العربية قد أثرت بصورة مباشرة في الثقافة الأوربية عامة ، أواخر القرون الوسطى ، وأوائل عصر النهضة • وكانت هي التي أعطت الأدب الأوروبي سماته القومية ، وغيرت من قوالب الشعر المنظوم ، ومنحتها القافية ، والمضامين المترعة الغزيرة • بل ان الدعوى بخلو الأدب العربي من فن القصة تجد الرد عليها من المستشرق الانجليزي الكبير جب الذي يذكر في كتابه « تراث الاسلام » ان القصص الايطالي في عصر النهضة انما هو تأثر واضح بالقصص الشعبي العربي ، وان شوسر العظيم قد تأثر هو كذلك بالنهج العربي في السرد والوصف والتصوير • وفي الحقيقة ان الكثير من الأعمال الأدبية الألمانية الحديثة قد تأثرت أيضا بحكايات ألف ليلة وليلة • ويقول الشاعر المشهور « هوفمانستال » في المقدمة التي صدرت بها الترجمة الألمانية الكاملة لألف ليلة وليلة التي قام بها « انوليثمان » : من ذا الذي يستطيع أن يعالج عملا شعريا في قالب آخر دون أن يحطم أخص جماله وأعمق ما فيه من طاقة وقوة ؟ • وهو يقارن بين ألف ليلة وليلة وملحمة هوميروس فيقول : ان هوميروس ليبدو في بعض الأحيان حائلا الى جوارها مفتقرا الى براءة الفطرة ــ هنا عمق وتنوع وخيال ومفارقات طريفة ووصف غريب • هنا أجسر طاقات الفكر في وحدة واحدة • وباختصار ، فانه من المؤكد أن الأفكار والثقافات الاسلامية قد دخلت في ألوان الأدب الألماني بصورة عامة • فضلا عن ازدهار حركة الترجمة من اللغات الشرقية الى اللغة الألمانية • وأذكر اني قرأت في المدرسة الثانوية بلايبزج بعض القصائد المأخوذة عن العربية ، وقرأت أيضا عن مشاهير العرب ، وفي مقدمتهم العظيم صلاح الدين الأيوبي •

ويضيف الدكتور بانيرث :

كان الجو المحيط بي اذن في مقدمة العوامل التي دفعتني لتعلم اللغة العربية • وقد بدأت الرحلة ولم أجاوز الرابعة عشر بعد •• فاقبلت على قراءة الترجمة الألمانية للقرآن الكريم ، وألف ليلة وليلة • ثم سافرت ــ ابان الحرب العالمية الأولى ــ مع كتيبة من الجيش الألماني الى تركيا • وبالاضافة الى سعادتي غير المحدودة بملامسة الشرق ومعانقته ، فقد كانت سعادتي أشد في تعلم اللغات العربية والتركية والفارسية • وقبل نهاية الحرب ، وقعت أسيرا في قبضة الانجليز ، وأودعت أحد معتقلات الهند • ولم أهمل تلك الفرصة أيضا • فقد أقبلت على تعلم اللغة الأردية ، لأصبح فيما بعد ــ ولفترة طويلة ــ المتخصص الوحيد في تلك اللغة • وفي عام ١٩٢٠ عدت الى ألمانيا ، وشاهدت ــ لأول مرة ــ أرضا مصريه ، هي بور سعيد ، من خلال وقفتي على ظهر الباخرة ، وتحادثت طويلا مع البمبوطية الذين لا زلت أذكر دهشتهم لاجادتي اللهجة العامة المصرية •• وانصرفت ــ بعد عودتي ــ لدراسة اللاهوت ، وأيضا لدراسة الاستشراق بصورة أكاديمية ، حتى حصلت على الدكتوراه في اللغات التركية القديمة والفارسية والعربية • وكانت اجادتي للغة الاردية سببا في تجنيدي ــ للمرة الثانية ــ أثناء الحرب العالمية الثانية •

ــ فلماذا اخترت القاهرة بالذات مكانا دائما لاقامتك ؟

ــ كان همي الوحيد منذ عام ١٩٥٢ ، أن أعانق الشرق الذي أحببته • بدأت بتركيا ، ثم بباقي الدول العربية •• وزرت مصر ــ لأول مرة ــ عام ١٩٥٥ • وكانت هذه الزيارة هي الباعث لأن أعود الى القاهرة في عام ١٩٦١ ، وأقيم فيها بصورة شبه دائمة ، ذلك لأن بلادكم هي مركز العالم الاسلامي حقيقة • أنت اذا أردت أن تحادث انسانا بالتركية فلن يحتاج الأمر منك الا أن تخطف رجلك الى حي الأزهر • هناك أيضا المتكلمون بالفارسية الذين يجلسون الى أعمدة الرواق الافغاني ، وهكذا • بالاضافة الى الحركة النشطة لدور النشر بما يفوق مثيلاتها في أنحاء العالم الاسلامي • كذلك فقد كان للتراث الشعبي المصري ، الخصب والمتنوع ، تأثيره في تفضيلي الاقامة ببلادكم • أما اهتمامي بالتصوف فقد وجد مرآته الصادقة هنا أيضا ••

ولعله مما يجدر ذكره قول الكاتب العربى الكبير الراحل ساطع الحصرى : « لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التى تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة فى انهاض القومية العربية لانها تقع فى مركز البلاد العربية بين القسمين الافريقى والآسيوى منها • كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التى انقسم اليها العالم العربى بحكم السياسة والظروف •• وكل ذلك من الموقع الجغرافى الى الكثرة والثروة العامة ومستوى الثقافة وتشكيلات الدولة ، مما يجعل مصر الزعيمة الطبيعية للقومية العربية » •

* - أعلم أنك ألقيت عدة محاضرات فى جامعات عمان ودمشق وبيروت عن عبقرية الحياة الاسلامية •• فهل تستطيع أن تدلنا - باختصار - على مظاهر تلك العبقرية ؟

- لعل أهم ما تتسم به عبقرية الحياة الاسلامية ، انها تلبس رداءها لكل المظاهر الوافدة والطارئة ، لتصبح بتتابع الأعوام مظاهر اسلامية خالصة ، أو هكذا تبدو على الأقل •• التأثير الدينى فى الغرب يتعرض لهزات عنيفة ، كلما حقق العلم انتصاراته • أما الانسان المسلم فانه يظل على ايمانه المؤكد برغم اطلاعه الدائب والمثابر على العلوم الحديثة • وعلى سبيل المثال ، فان تركيا دولة علمانية ، لكن النهضة الاسلامية فى شتى مناحى الحياة تبهرك تماما • ثمة أعداد هائلة من كبار الضباط وأساتذة الجامعات والعلماء ينتمون الى الطرق الصوفية ، والى الطريقة الرفاعية بالذات •• مثلا آخر ، ان الزار كلمة غير عربية ، وان فسرها الاجتهاد بانها جاءت من فعل « زار » ، أى قام بالزيارة •• والعفريت - بالطبع - هو الذى يزور •• لكن الزار ظاهرة وافدة من السودان ، ثم ما لبث المجتمع المصرى أن كساها الثوب الاسلامى ، لتصبح لغير الدارس - مظهرا اسلاميا ، بكل ما يحويه من طقوس وأدعية وابتهالات •

وأعتقد انك تستطيع أن تضع رأيى مؤيدا لرأى الكاتب الفرنسى بيير لوتى : « عندنا نحن الأوربيين ، يعتبر من الحقائق الثابتة ان الاسلام هو دين من أديان الظلام الفكرى التى تحول بين معتنقيها والنور ، وهو يجلب الركود الى الشعوب ، ويضع أمامها العقبات فى سيرها نحو ذلك المجهول الذى ندعوه « بالتقدم » •• وهذا يدل فى الدرجة الأولى ، على الجهل المطلق بتعاليم محمد ، وفوق ذلك فهو نسيان شاذ لشهادة التاريخ •• لان الاسلام ، منذ القرن الأول ، راح يتطور ويتقدم مع الأجناس المتباينة ، ونحن نعرف أى صعود سريع ذلك الذى منح الناس اياه ابان حكم الخلفاء الأولين » •

* على الرغم من ايمانك غير المحدود بالتصوف ، نظرية وسلوكا •• فان غالبية المستشرقين ، وأعدادا كبيرة من مثقفى العالم الاسلامى أيضا ، يرون فى التصوف بعدا سلبيا يناقض التطور العلمى المثير الذى يشهده عالمنا المعاصر •

- من المؤسف أن بعض المستشرقين ينظرون الى التصوف على انه تلك الحلقات من الذكر بما تعكسه من صور شائهة ، والتصوف ليس كذلك • ربما تأثر بعادات قديمة - افريقية ومصرية وآسيوية - ولكنه ، فى الدرجة الأولى ، يضم مبادىء أخلاقية سامية • فلسفة الوجود - مثلا - ناقشها المتصوفة على أسس علمية موضوعية •

ومن الظواهر الطيبة التى تستحق الالتفات ، ان البسطاء وحدهم ليسوا هم كل ممثلى الطرق الصوفية • ثمة مئات من المثقفين الذين تشربوا العلم والمعرفة ، يدينون للصوفية بأفكارهم المستنيرة • وفى اعتقادى أن نظرة بعض الأوروبيين الى التصوف أشبه بنظرة الأوروبى الى الموسيقى العربية • انها - فى رأيه - ليست أكثر من مجلبة « للدوشة » والصداع ، بعكس نظرة العرب اليها • فموسيقاهم تقوم على قواعد علمية صحيحة • وهكذا التصوف الذى يعد - حقيقة - ثورة روحية عميقة • انه من أهم العوامل فى الاسلام • وأذكر أثناء اعتقالى فى الهند ، ان مسلمى نيجيريا واندونيسيا والهند وغيرها من بلدان العالم الاسلامى ، كانوا حريصين على قراءة الأشعار الصوفية• تبقى ملاحظة ، هى ان المظاهر السلبية فى الصوفية ، مثل ابتلاع النار والتهام الثعابين،



لا تنتسب الى التصوف الاسلامى ·· فهى قد قدمت الى العالم الاسلامى مع جحافل المغول والتتار ، وبقيت ـ للأسف ـ بعدهما ··

●●●

وعلى الرغم من العزلة الاجتماعية التى اختارها الدكتور بانيرث منذ أقام فى القاهرة ، فان الصراع العربى الاسرائيلى يعد بعدا أساسيا فى اهتماماته · وهو يناصر الحق العربى فى فلسطين لأسباب علمية وتاريخية وموضوعية تماما · ولقد كتب العديد من المقالات فى صحف النمسا ، يناقش أبعاد الصراع ، ويفند وجهات النظر الصهيونية · وكان من الطبيعى أن تلقى تلك المقالات مقابلا ، هو الاتهام بمعاداة السامية ، وبالنازية ، من وسائل الاعلام التى تخضع لتأثير كبير من الصهيونية ، حتى لقد اضطره عنف الهجوم الى كتابة مقالاته تحت اسم مستعار هو : ديمترى عاكف ، للايهام بانه لاجىء عربى فى النمسا ··

ويعلو صوت الشيخ الطيب قائلا :

ـ بعبارة محددة ، فانى ضد الصهيونية · بل وفى انتظار « حطين » جديدة ينبثق عنها انتصار الحق العربى فى فلسطين ، ذلك لان الاستعمار الصهيونى الاستيطانى يناقض أبسط مبادىء القواعد الانسانية · فأنت اذا أردت أن تقيم فى مكان ما ، فلابد أن تسأل أصحاب المكان قبولك بينهم ، لا أن يتم ذلك بالقوة ، وبطرد أصحاب المكان · تلك بديهية تغافلتها الصهيونية ، ولابد أن يناضل الشعب الفسطينى دفاعا عن تأكيدها ··

لقد زرت فلسطين خمس مرات ، لا أذكر منها شيئا محددا ·· لكن الذى يتجسد فى ذاكرتى تماما ، مشهد طفل فى الثانية عشرة ، التقيت به فى غزة · طلب منى أن أسمح له بحمل الحقيبة · اعتذرت بأدب ، لاشفاقى على حداثة سنه ·· لكنه أصر · وما كاد يحمل الحقيبة حتى تعثر وسقط · نظر الى وقال فى أسف : « يبدو انى لن أستطيع أن أحصل على نقود ! » · ولقد رويت هذه الحادثة لصحف النمسا ، فكتبت عنه لتصفه بأنه بطل صغير ··

والسؤال الذى يفرض نفسه هنا ، اذا كان اليهود قد تعرضوا ـ عبر التاريخ ـ لاضطهادات شتى ·· فما ذنب العرب حتى يتحملوا عاقبة تلك الاضطهادات ؟

من المؤكد ان الدولة اليهودية فى فلسطين قد اندثرت الى الأبد بعد قرون أربعة فقط من الصراع الدموى العنيف بين مملكة يهوذا جنوبا ، ومملكة اسرائيل شمالا ·· وكلتاهما معا لم تكن تزيد حدودهما عن رقعة الضفة الغربية من نهر الأردن · ثم قضى سرجون الأشورى على المملكة الشمالية عام ٧٢١ ق·م ·· ومن بعده قضى بوختنصر البابلى على المملكة الشمالية ، حيث دمر أورشليم والهيكل ، وسوى بهما الأرض تماما فى عام ٥٨٦ ق·م ·

ولقد حاولت الأقلية اليهودية فى فلسطين أن تشعل نيران الثورة ضد الحكم الرومانى ، ولكنه قام بتدمير أورشليم والهيكل ، وتصفية اليهود فى مذبحة جماعية ، وهاجر من بقى منهم الى مصر وسوريا · ثم حاولت البقية الباقية أن تعود الى الثورة فى عام ١٣٥ ميلادية ، ولكن الثورة قوبلت بمذبحة رهيبة بلغ عدد من أبيد فيها من اليهود ٦٠٠ ألف نسمة ، يشكلون الغالبية العظمى من أبناء الأقلية اليهودية فى فلسطين ، ثم تكفلت الهجرة القهرية بتصفية البلاد من اليهود تماما · وقد حرم الرومان على اليهود دخول القرى ، وطردوهم من أرض فلسطين الى أجزاء أخرى من الامبراطورية الرومانية · وانتهت ـ بصورة مؤكدة ـ علاقة اليهود بفلسطين ، فيما عدا شراذم قليلة تحول أغلب أفرادها الى المسيحية ، وحتى بداية القرن التاسع عشر ، لم يكن عدد اليهود فى فلسطين كلها يزيد عن عشرة آلاف نسمة ·

ومن هنا ، فان النقاوة الجنسية خرافة على حد تعبير الانثربولوجى الكبير «رابلى» ، لأن الشتات اليهودى فى كل بلاد العالم ليسوا هم النسل المباشرة المستمر لبنى

اسرائيل التوراة • بل تغيروا تماما من الناحية الانثربولوجية ، حتى لم تعد تلك القضية موضع خلاف بين العلماء ، وحتى ليؤكد رابلى ان اليهود ليسوا جنسا ، وانما هو « اناس » فقط ! • ويضيف دالبى الى هذا المعنى قوله : ليس ثمة شيء اسمه الجنس اليهودى • انها قضية غير صحيحة على الاطلاق • اما جوليان هكسلى وكار سوندورز فانهما يقولان فى كتابهما « نحن الأوربيين » بالحرف الواحد : من الصعب أن نصنف اليهود كأمة ، أو حتى كوحدة انثروبولوجية • انهم بالتحديد مجموعة اجتماعية دينية ، تتفاوت بصورة واضحة فى الصفات الجسمية • وأذكر أن سولس باخ الأستاذ اليهودى بجامعة لوس انجلوس قد أعد فى عام ١٩٥٨ بحثا أكاديميا أثبت فيه ان ١٠٪ فقط من يهود العالم من أهل فلسطين • أما الباقون ، فمن أقطار وقوميات متعددة • ثمة يهود من الزنوج ، ويهود من بولندا ، ومن جنوب افريقيا وجنوب الهند والحبشة •• ولقد اعتنقت أعداد من الوثنيين الديانة اليهودية ، ومن ثم يصبح من المستحيل نسبة الأرض الفلسطينية لليهود • أما العرب الذى أجبروا على مغادرة أراضيهم ، فلقد أجبروا أيضا على التخلى عن مظاهر حياتهم الاجتماعية بكل ماتنبض به من عادات فولكلورية وتقاليد ، أرضيتها التطور الحضارى لعدة مئات من السنين •

والواقع اننا اذا حاولنا دراسة الشخصية الصهيونية ، أدركنا – فى الدرجة الأولى – ان هذه الشخصية تفتقد العنصرين الدينى والأخلاقى تماما – وهو ما يفترض ان القومية اليهودية المزعومة تنهض عليهما • ولعل الحياة فى الكيبوتزات دليل مؤكد على ذلك • ان أحد قادة الكيبوتز يتحدث فى خطاب له عن نظام الكيبوتز بأنه « الخلية المؤسسة لمجتمع المستقبل الذى يتحقق اليوم • ان مجتمع الكيبوتز حقق ثورة كاملة فى الحياة ، وغير نظام الحياة الاجتماعية القديم • لقد تغير كل شيء : نظام الملكية ، طريقة الانتاج ، تقسيم العمل ، أسس العائلة ، طبيعة العلاقات البشرية ، مكانة المرأة ، أسس التعليم ، هذه الأشياء جميعها تشق طريقها الى تغير دائم » • ولو أننا ناقشنا هذه الكلمات المتحمسة ، وحاولنا أن نعكس الواقع عليها فسنجد أن التغير الذى يتحدث الكاتب عنه ، يتحدد فى أن العائلة قد أصبحت تعبيرا مجازيا لأنه لاتوجد حياة عائلية بالمعنى المفهوم • ولقد اعتبر قادة الكيبوتز الزواج مؤسسة برجوازية فاسدة ، لاتتفق مع حياة الكيبوتز • كذلك فان الجنس فى الكيبوتز مسألة شخصية ، والزواج لا يحتاج الى مراسيم • وكل ما يحتاجه الزوجان لاعلان زواجهما هو التقدم بطلب حجرة مشتركة ، والغاء ذلك عند الافتراق • أما الأبناء فانهم لا يعتمدون فى معيشتهم – منذ الولادة – على الأبوين ، ولكن مؤسسة الكيبوتز هى المسئولة عن الطفل حتى يبلغ الثامنة عشرة ، بالاضافة الى ان العلاقات الجنسية مباحة ، والهدف يتحدد فى النمو الاقتصادى دون تقيد بمعايير أخلاقية أو اجتماعية •

والملاحظ أنه بعد قيام دولة اسرائيل ، فان موقف المعاداة امتد ليشمل اليهود من أبناء الدول الأوروبية الذين يرفضون الدعوة الصهيونية • فالعبارة التى يواجه بها هؤلاء اليهود ، كلما التقى بهم دعاة الصهيونية هى : انت يهودى •• فلماذا لاترحل الى بلدك ؟ •• وفى أغلب الأحيان ، فانه يتعرض لضغوط عنيفة ، تصل الى حد التهديد بالقتل •

* من خلال تتبعك للمسار الاعلامى ، العربى والصهيونى ، هل تجد تحسنا فى نغمة الاعلام العربى بعد نكسة الخامس من يونيو ١٩٦٧ ؟

– يهمنى فى هذه النقطة بالذات ، أن أستعين بكلمات حادة ومسئولة وواعية لأحد كتابكم ، وهو الأستاذ عقيل هاشم الذى يقول فى كتابه «تخطيط الاعلام العربى»: اكتشفنا زمن عدوان حزيران ان اعلامنا فقير جدا فى الغرب والشرق على السواء • فانهزامنا الذى تبع ثقتنا العظيمة بأنفسنا أساء لنا كثيرا لاننا أقنعنا العالم ان ثقتنا بأنفسنا لها جذور وأسس • وأصدقاؤنا الكثيرون بهتوا من الصدمة ووقفوا حيالها كالمصعوقين ، وحتى الآن لم يصحوا تماما من آثار هزيمة كانوا على تمام الثقة من قدرتنا على صدها وتلافيها • والكثيرون الذين لم نهتم باطلاعهم على حقيقة قضايانا ،



● إني ضد الصهيونية .. وفي انتظار حطين
جديدة ينبثق عنها انتصار الحق العربي في فلسطين

وكانوا يحتفظون لنا بشيء من حسن النية ، اختاروا ساعة المحنة الجانب الاسرائيلى لانهم ترنحوا تحت ضربات الهبة العالمية التى أثارتها الصهيونية لمؤازرة « اسرائيل الصغيرة المسكينة المحاطة بملايين الأعداء المتعطشين لدم اليهود » ، ولو كان اعلامنا على مستوى آخر لما توصلت الصهيونية الى أغراضها » ..

وأضيف الى ذلك ان وسائل الاعلام قد تطورت خلال السنوات الأخيرة تطورا مذهلا • ومن الناحية النوعية وحدها ، لم يعد المجال الاعلامى قاصرا على الصحف فقط • بل امتد ليشمل الاذاعة والتليفزيون (الترانزستور بالذات فى مقدمة الوسائل الاعلامية فى عصرنا الحالى ، حتى لقد انتسب العصر اليه ، فسمى عصر الترانزستور) وأعتقد ان الاعلام العربى قد حقق تقدما ملموسا فى كل تلك المجالات ، وساعدته على ذلك الصورة الشائهة للاستعمار الصهيونى التى ظل يخفيها وراء قناع من البراءة الزائفة .. ولعل فى مقدمة الايجابيات التى أفرزتها نكسة يونيو ، تفهم الأعداد الهائلة من الأوروبيين ــ والشباب خاصة ــ لأبعاد الصراع العربى الاسرائيلى ، وادراكهم للعوامل التاريخية والاقتصادية والثقافية التى تضغط على الحق العربى فى فلسطين وتؤكده ، بعكس المزاعم الصهيونية التى ينفيها نشدان اليهودى التائه لوطن ما ــ يوما ــ فى البرازيل أو استراليا أو افريقيا ..

* تعد المقاومة المسلحة جانبا هاما من جوانب النضال الفلسطينى ، دفاعا عن حق استعادة الأرض السليبة .. فهل تجد المقاومة تأييدا منك ؟

ــ انى مع المقاومة بغير حدود • ذلك لأن الحق الذى لا يأتى بالسلام لابد أن ينتزع بالقوة • ولعل قضية فلسطين أقرب القضايا العربية الى قضية الجزائر • فلم يتنازل الفرنسيون عن دعوة « الجزائر فرنسية » الا لأن الشعب استطاع أن يفرض تلك الارادة بقوة لسلاح ، ولابد أن يدرك صهيونيو اسرائيل انهم طالما يصرون على استيطانهم غير المرغوب ، فلن يتمتعوا بالاستقرار الذى ينشدونه ..

وفى الحقيقة ان الاستيطان غير المرغوب لم يعد ــ وحده ــ القضية • فالعرب من أبناء الأرض المحتلة يتعرضون لارهاب مخطط بهدف التصفية ، أو ــ على الأقل ــ اجبارهم على الهجرة عن بلادهم • ذلك ما تأكد بواسطة تقرير دولى كتبه يوثانت السكرتير العام للأمم المتحدة ، بعد ان كلف مبعوثا باسمه هو المستر جوسينج بزيارة المناطق المحتلة فى عدوان ١٩٦٧ • يقول يوثانت فى ختام تقريره : « لا يدع هذا التقرير مجالا للشك حول المصاعب الخطير التى عانى منها الأهلين الذين تأثروا بالحرب • ومن الواضح ان المصاعب والضيق مستمر وقوعهما على نطاق واسع فى كثير من الأماكن • وانى ليملأنى الأمل فى أن تتمكن الحكومات المعنية من فصل الجوانب الانسانية للموقف فى الشرق الأدنى فصلا نهائيا عن الجوانب السياسية والعسكرية حتى يمكن اتخاذ الاجراءات الرامية الى تخفيف وازالة آلام المدنيين الأبرياء » ..

ان الوجود لصهيونى فى فلسطين يستند الى القوة ، وليس الى القانون .. ومثل هذا الوجود غير الشرعى ، لانه يستند الى القوة ، فلابد أن يواجه بالقوة •

●●●

الرجل يحيا بيننا .. يعانق أفكارنا ، يحبها ، يناصر حقوقنا .. يحاضر ، يناقش ، ويكتب .. فلماذا لا نستفيد من الطاقة الخصبة المعطاءة ؟

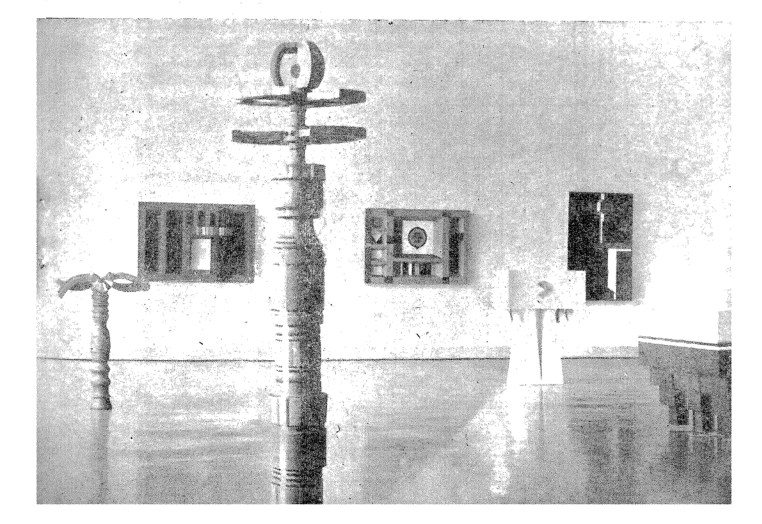
محمد جبريل

●●●

فننا التشكيلي في الخارج

نص

د. رمزي مصطفى



فن أرض النيل الخالدة له أثره الفعـال فى حضارة الانسان على مر العصور •

واليوم يتجول الفن المصرى المعاصر بعواصم أوروبا وبلدانها الكبرى ، عارضا نفسه ، مؤكدا وجوده ، ومسايرته للنهضة الفنية العالمية •

لقد بلغ نشاط الفنانين فى عرض أعمـالهم ذروته هذا العام • وأخذوا يشاركون بصـورة فعالة فى تقديم الصورة الحضارية الانسانية لفنون بلادهم المعاصرة ، حتى يستطيع المواطن الأوروبى التعرف على اسهام مصر بانتاجها الفنى فى حضارة انسان القرن العشرين ، بالرغم من الحرب الدائرة التى تخوضها ضد قوى الصهيونية والامبريالية •

الرؤية التأثيرية

عرضت الفنـانة جاذبية سرى أعمالهـا من التصوير الزيتى والمائى بمدينة لندن ، باحـدى قاعات الفن بشـارع المعـارض بالحى الشرقى للمدينة • وقد اتسمت أعمـال جاذبية بالألوان الشرقية والتكوينات المأخوذة من أسطح المنـازل القاهرية وشوارع السيدة زينب وحى الحسين • والفنانة تميل الى التجريد فى أغلب أعمالها الا أنها مازالت تغطى أعمالها بغطاء من الرؤية التأثيرية ، حيث تتغلب العواطف والأحاسيس والمشاعر على المنطق والعقل •

وبالرغم من ارتباط الفنانة بالشكل الطبيعى الذى يسهل التعرف عليه داخل انتاجها الفنى ، الا أنها تؤكد بحثهـا عن المجهول وسعيها نحـو الأفق البعيد فضلا عن علاقة الانسان بالطبيعة • ولقد قوبل معرضها بحفاوة كبيرة سواء من النقاد أو من جمهور المشاهدين ومتذوقى الفن •

السالب والموجب

وفى باريس عاصمة فرنسا الحرة قدم الفنـان عمر النجدى أعماله من النحت والتصوير والحفر • وعمر يمتاز بتنوع انتاجه وغزارته وقدرته الفائقة على تطويع الخامات المختلفة لفكره وفلسفة تكويناته الفنية • وهو أيضا صاحب قدرة على الابداع ، وله رؤية فنية ذاتية فريدة • وكذلك فأعمـاله تتميز أكثر ما تتميز بأصالتها من ناحية وعصريتها من ناحية أخرى • ولعل محاولاته الأخيرة للتعبير عن الصراع بين السـالب والموجب بين الفـراغ والكتلة ، من الأعمال التى تضيف الشكل الجديد لفن النحت المصرى المعاصر •

الفنان وروح العصر

ويعرض جورج البهجـورى لوحاته الزيتية التى تقدم أشخاصا لها عيون مستديرة حائرة ، وكأنها منبهرة بعصرها أو كأنها فى خوف مجهول من انجازات هذا العصر ، وهى بذلك تعبر عن معانى الهلع والفزع والذعر التى تنتاب انسـان القرن العشرين ، قرن الحروب العالمية الثلاثة حيث يخيم شـبح الدمار ، ويأخذ الفنـاء طريقه الى البشرية •

وتعرض ليل عزت هى الأخرى أعمالهـا فى التصوير بباريس الحرة ، وهى تقدم نموذجا فريدا من التصوير المصرى المعـاصر ، حيث ديناميكية الخط والبحث عن الشـكل داخـل اطار العنف والسخط والقسـوة • وهى تعبر عن مدى تأثر الحياة بسرعة هذا العصر •

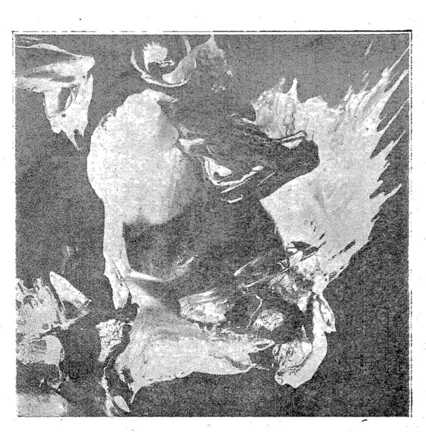
ويعرض كل من د• رمزى مصطفى وفؤاد كامل وحسن سليمان أعمالهم على ساحل الريفيرا بمدينة كان ، وذلك فى المسابقة الدولية للتصوير • وأعتقد أن اختيار هؤلاء الثلاثة ينطوى على رغبة - واضـحة فى عرض نمـاذج من التجـريدية الهندسـية القـائمة على العـلاقة اللونية ، وعلى التجريدية التعبيرية ، وعلى الواقعية الرومانسية •

بينالى فينيسيا

أما فى ايطاليا فتشترك مصر هـذا العام فى بينالى فينيسيا بأعمال خمسة من فنانيها المعاصرين، أربعة منهم مصورون والخامس نحات•• هم السيدة تحية حليم ومنير كنعان ، وصالح رضا ، وسيد خليفة ، والنحات أحمد عبد الوهاب الذى لايزال طالبا بأكاديمية الفنون الايطالية بروما •

والحقيقة أن الجناح المصرى بالبينالى هذا العام يدعو الى الأسف سواء من حيث اختيار المعروضات أو من حيث الشكل العام للجنـاح • فاذا كانت فلسفة البينالى قائمة على تقديم أحدث الأعمـال الفنيـة التى تنتجها البـلاد فى مضـمار الفن التشكيلى ، مساهمة منها فى دفع الحركة الفنيـة المعاصرة الى أبعاد جديدة فضلا عن تقديم أساليب الابتكار الفنى التى أخذت طريقها نحو النـور ، فهذا ما لم يتضح تماما فى الجناح المصرى •

وبعض المعروضـات بالجنـاح المصرى ليست جديدة أو معاصرة على الاطلاق • ولا شك أنهـا متخلفة عن الانتاج الفنى العالمى اليوم ، بل أيضا عن انتاج الأمس ، أى مرتدة على التقريب حوالى



ف . كامل

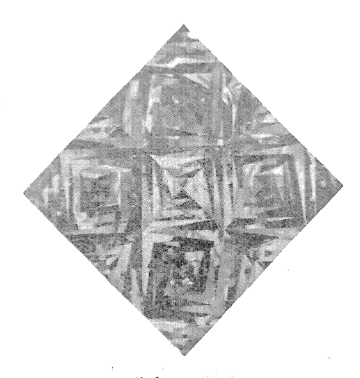
عشر سنوات الى الوراء . ونظرة عابرة على اجنحة كل من اليابان وأسبانيا وفرنسا وفنلندا وغالبية البلاد العارضة ، يتضح منها مقدار التخلف الفكرى الذى تعانيه الأعمال المعروضة بالجناح المصرى .

أما عن ترتيب المعروضات فقد حرصت البلاد المشتركة فى البينالى على أن تقدم كل فنان من فنانيها على حدة بحيث يستطيع المتفرج أن يشعر بوجود هذا الفنان ، وأن يتلمس ملامحه الفنية ، وأن تتضح أمام عينيه صورة صادقة عن ذاتية ونوعية هذا الفنان الذى تقدمه بلاده لرؤياه الجديدة فى محيط الفن ، وللأبعاد الفلسفية والفكرية والروحية والانسانية الكامنة فى عمله . أما نحن فالمدخل أشبه بوليمة فنية ، احمد عبد الوهاب على منير كنعان على صالح رضا على سيد خليفة دون أسماء ودون كتالوج أو ورقة واحدة توضح لمن هذا أو ذاك العمل ، وذلك حتى نهاية شهر يوليو بالرغم من افتتاح المعرض فى بداية النصف الثانى من شهر يونيو .

ولابد من الاشارة الى أن وزارة الثقافة لا تبخل على معارضها الخارجية بالمال بل تغدق الصرف عليها ، غير أن الاشراف على تنفيذ هذه المعارض بالخارج يحتاج الى اعادة النظر بصورة جدية وصادقة ، ليتسنى لفنون البلاد أن تأخذ صورتها الحقيقية فى هذه المعارض والمحافل الدولية التى تشترك فيها .

معرض الخزف الدولى

ويشترك سعيد الصدر ونبيل درويش ومحمد شعراوى بانتاجهم الخزفى بالمعرض الدولى للخزف بمدينة فائنسا بايطاليا . ومدينة فائنسا ذات شهرة عالمية فى انتاج الخزف الايطالى النهضى أى « المايوليكا الايطالية » واسمها اصبح يطلق على الخزف الأبيض الذى يعرف فى العالم كله باسم « فاينس » وتشترك معظم بلاد العالم فى هذا المعرض ، ويمكن لأى خزاف أن يشترك فيه ، وتمنح جوائز لأحسن انتاج من الحكومة والبلدية وشركات الخزف العديدة الموجودة بالمنطقة ، وكذلك لجنة المقتنيات التابعة لمتحف الخزف الدولى بفائنسا . وسعيد الصدر بطلائه المعدنى الناتج عن الاختزال ، وكذلك نبيل درويش بأبحاثه فى الطينة المحلية وأعمال شعراوى ذات الطلاآت الرصاصية الخضراء والبنفسجية يقدمون قطاعا من الانتاج الخزفى المصرى وما يتميز به من المسحة الشرقية ، متخذين من الخزف الاسلامى مصدرا لأعمالهم .



م ٠ كنعان

معرض اسن بالمانيا

ويعرض عشرة من الفنانين المصريين هم فؤاد كامل ، رمزى مصطفى ، طه حسين ، منير كنعان، حمدى خميس ، عفت ناجى ، محسن شرارة ، يوسف سيده ، ماهر رائف ، صالح رضـــا ، أعمالهم فى التصوير والحفر والنحت والخزف وذلك بمتحف فولك فانج للفنون الحديثة بمدينة اسن بالمانيا الغربية ٠

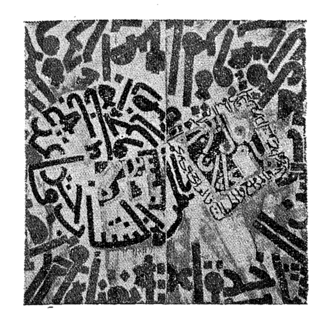
وترجع حقيقة اقامة هذا المعرض الى زيارة دكتور فوخت مدير متحف فولك فانج الى مصر وابدائه الرغبـــة فى اقامة معرض للفن المصرى المعاصر ، وقد قوبلت الفكرة بالترحاب ٠ وبناء على ذلك حضر الى مصر الدكتور ديتر هونش المدير المساعد للمتحف والمختص الاول فى اقامة المعارض الخارجية ٠ واستطـاع خـلال العشرة أيام التى قضاها فى مصر أن يشاهد أعمـال مائة وعشرين فنانا سواء فى منازلهم أو فى مراسمهم الخاصة أو بمتحف الفن الحديث بالدقى ٠ واختار اربعين فنانا وحدد مع كل فنان الاعمال التى يرغب فى عرضها له بالمتحف ٠

وأخيرا قدم متحف فولك فانج الدعـوة الى عشرة فقط ، انتهى اليهم الاختيار لاقامة معرض لأعمالهم بالمتحف فى صيف سنة ١٩٧٠ ما بين المدة من ١٢ يوليو الى ٣١ اغسطس ٠

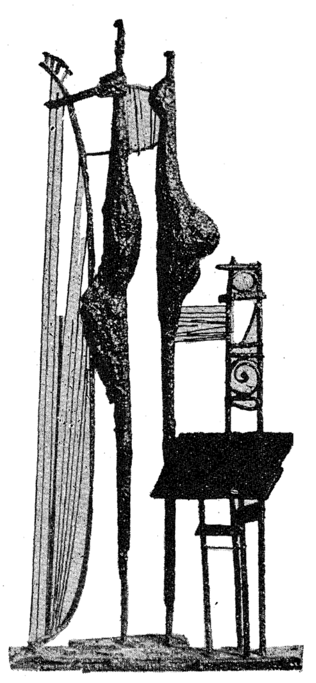
وتم بعد جهـد كبـير ارسال المعروضات الى المتحف ، وافتتح المعـــرض وكان له دوى هائل وسط رجال الفن ونقاده وبين المواطنين الألمان ٠

ولابد من الاشارة الى أن دكتور ديتر هونش الذى اختار المعروضات بالقاهرة كان صاحب جهد كبير فى تنسيق وعرض الأعمال وتقديمها بالطريقة الاعلامية العلمية السليمة الى الصحافة والاذاعة والتلفزيون ٠ والحقيقـــة أن ديتر هونش كان قوميسير المعرض الألمـــانى ببينالى فينيسيا هذا العـــام ٠ والقوميسير بالخارج هو الذى يختـــار الفنانين وهو الذى يعد الجناح ويشرف على تقديمه وعرضه بالصورة الملائمة لوضع بلاده فى مكانها السليم بين بلاد العالم ٠ وهو من النقاد الفنيين اللامعين فى وسط أوروبا ، ومن أشهرهم بالمانيا الغربية ، وله مؤلفـــات عدة فى هذا المضمار ، أحدثها عن فلسفة « الباوهوس » وأثره على الفنون المعاصرة ٠

واستطاع معرض العشرة أن ينتزع من النقاد والصحفيين مقالات نقدية محلاة بالصور ، كثيرة العدد، كبيرة المساحة ٠ وكان هناك نوع من الاجماع



ى . سيده



ع . النجدى

بين الذين كتبوا على أن المعرض يؤكد المسيرة المصرية للفنون المعاصرة ، وأنه ينير أبعادا جديدة فى مضمار الفن ، وأنه يحمل فى طياته حضارة الشرق وتراثه ونوره ودفئه وشمسه الساطعة .

بل أكثر من ذلك فقد نبه بعضهم الى أن الفن المعاصر قد بدأت تنفجر ينابيعه من الشرق مصدر النور والمعرفة .

فأعمال الفنان فؤاد كامل التجريدية التعبيرية توضح ما يدور بداخل هذا الفنان من رؤية للعالم الذى يعيش فيه ، فهو يطرح فوق لوحاته انفعالاته وأحاسيسه الذاتية نتيجة لادراكه وفهمه . وهى ذات ديناميكية حادة وذات ألوان شديدة ، وتمثل مرحلة جديدة من انتاجه الفنى .

أما الدكتور يوسف سيده فهو من أكثر الفنانين المصريين معاصرة وفكرا وقدرة على الابتكار والتخيل . وهو يستمد من التراث الاسلامى عناصر انتاجه . فهو مولع بالحروف الهجائية ومولع بالكتابة ، وعن طريق الحرف والجملة المقروءة يقدم لوحة هى فى مجموعة الوانها وتكوينها قطعة شاعرية الوزن، موسيقية الايقاع، عبيرها الشرق ومصدرها الاسلام والعروبة . وكان لأعماله ذات المساحات الكبيرة صدى كبير بين رواد المعرض . واذا كان ماهر رائف فى أعماله من الحفر يتخذ من الخط العربى مصدرا لتكويناته ، الا أنه يختلف تماما عن الدكتور يوسف سيده اذ يتخذ من الخط الكوفى ورشاقته ومعماريته ورقته وسموه مصادر أساسية فى



ر ٠ مصطفى

التكوين المعمارى لأعماله ٠ وألوانه ذات شفافية ورقة ، وهى تميل الى المخطوطات القديمة التى اعتراها القدم فصارت باهتة اللون غير أنهـا متجددة الفكر على الدوام ٠

أما منير كنعان فهو يقدم أعمالا من الكولاج الهندسى ، مستخدما فى ذلك قصاصات الورق من المجلات المطبوعة والملونة ٠ وهو يحاول ايجاد نوع جديد فى مضمار فن « الأوب » ، حيث يتم الخداع البصرى المبنى على حركة الشكل فى اتجاهين متضادين فى وقت واحد ، الأمر الذى يسبب الارتباك ويعوق الحركة ٠

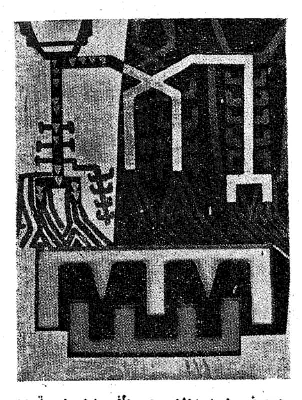
ويقدم الدكتور حمدى خميس أعمالا فى الكولاج ولكن بخامات مختلفة بعيدة كل البعد عن الورق ٠ من النحاس والصاج والجلد والصفيح والرصاص والبرونز وكلها مثبتة بالمسمار على سطح للوحة ٠ وهكذا فهو يضيف الى فن الكولاج أبعادا جديدة من حيث الخامة وهو فى تكويناته يعتمد على التكرار الهندسى غير أن تفاصيله الدقيقة تنفى التكرار وتؤكد البحث داخل كل جزء على حدة ، وكأنه حى قائم بذاته داخل مجتمعه المنظم المنسق ٠ والمجموعة اللونية لأعماله ذات طابع ثانوى أى من فصيلة المجموعة الثانوية فى الألوان ، حيث يدخل الرصاص عنصرا فى كل منها وبذلك فهى ذات مسحة رومانسية وكلها متداخلة متضافرة تشيع الراحة والهدوء ٠

والسيدة عفت ناجى بأعمالها فى «الريليف» الملون تقدم رؤية جديدة للتصوير المجسم ، وألوانها ذات رقة وشفافية ودفء ، وبرسومها العديدة التى تغطى الأسطح الهندسية تحد من معمارية الشكل ، وتجعل اللوحة وكأنها أنشودة يستطيب للمتفرج سماعها ٠

والدكتور محمد طه حسين يقدم بانتاجه أبعادا جديدة فى فن الأوب ٠ وهو يستمد عناصره من الشكل الدائرى الذى يتغير وفقا للحركة ٠ وانتاجه مرتبط بالفن الاسلامى حيث التصميم الهندسى أساس للعمل الفنى ٠ وهو يميل بألوانه الى الابيض والاسود ٠ وأعماله من الخزف تعد قفزة جديدة فى الانتاج الخزفى ، بل رؤية صادقة للعلاقة بين الفنون المعاصرة ، ومادة الخزف كخامة ذات امكانيات تساعد على الوصول الى الربط بين الكتلة واللون ٠ وبين الكتلة والفراغ٠

أما محسن شرارة فهو يشترك بانتاجه من الحفر والتصوير ، وفضلا عن ذلك يشترك بشريط سينمائى تجريدى يعتبر الأول من نوعه فى البلاد العربية ٠ ويمتاز الفيلم بروحه المرحة وارتباطه بحوار صامت غير منطوق ٠

أما صالح رضا فيشترك بأعمال من النحت الملون وأعمال من الخزف ، وأعماله الخزفية ذات طابع عادى مألوف من ناحية الشكل واللون ٠ وهو يغوص فى الفن الكورى والصينى والياباني كمصدر لألوانه حيث يرتبط اللون بالطبيعة وينفرد بدسامة وثقل وكثافة تجعله أقرب الى الحياة منه الى طلاء يغطى السطح ، ومانع لتسرب المياه ٠



ع • ناجى

ويعرض د • رمزى مصطفى مجموعة من النحت الخشبى والحديدى الملون ، وكذلك مجموعة من التصوير المجسم الملون • وألوانه ذات بريق ودفء ينبعان من أرض الشمس ، أرض النيل الخالدة •

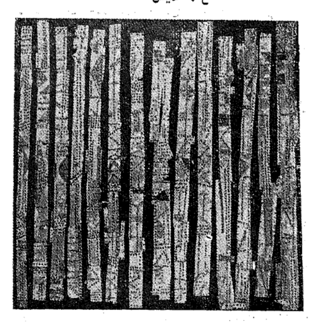
ان معرض الفنانين العشرين بمتحف فولك فانج بمدينه اسن بألمانيا الغربية ، يمكن اعتباره رغم تفاوت مستوى العارضين صورة حقيقية للفن المصرى التجريدى المعاصر • والاقتراح لوزارة الثقافة أن تتجول بهذه المعروضات فى البلاد المختلفة التى تربطهما بدولتنا علاقات ثقافية وفنية • وبالبلاد الأخرى التى تريد أن تدعم العلاقات الودية الفنية بينها ، خاصة أن هذه المعروضات توجد حاليا بوسط أوروبا ومعدة للعرض والشحن والانتقال •

ان مجمل هذه المعارض الخارجية سواء كانت فردية أو جماعية ، خاصة أو حكومية تؤكد قدرة الفنان المصرى على الابتكار وعلى حتمية الانتصار لشعب بلاده •

ان قدرة الابتكار هى التى تدفع الانسان الى التغير ، الى الامام ، الى التطور ، الى الانتصار على كل ما هو زائف • وبها يستطيع الانسان أن يحقق نصرا يوما بعد يوم وأن يضيف جديدا لانسانيته ولعالمه المعاصر •

رمزى مصطفى

ح • خميس



ندوة القراء



يفتتح الاستاذ سعد خميس محمد مقاله «عقم المذهب الوجودى» بعرض مقتضب لوجهة نظر كانط اللا أدرية ولتأثير مذهبه النقدى فى الفكر الغربى الحديث ، وكيف ارتد هذا الفكر – تحت تأثير «الشيء فى ذاته» الكانطى – عن تفاؤله «الافلاطونى» فى الوصول الى عالم المثال الثابت ، وكيف أدت هذه المفارقة بين الوجود والفكر ، بين الموضوع والذات ، الى استحالة البحث الوجودى الانطولوجى فى نظر كانت، ثم يردف متحدثا عن نشأة الاتجاهات المختلفة للوجودية المعاصرة :

« والحقيقة الواضحة هى أن هناك تباين عميق واختلاف أكبر بين الوجود والفكر ، أو بين الفكر الفلسفى والفكر الوجودى . ولم يكن من الغريب حقا أن يثور فريدريك نيتشه ضد المحاولات الميتافيزيقية لعقلنة الوجود حينما حاول تحطيم العقل الذى زعمت الفلسفات المثالية المطلقة اعتباره الأداة الرئيسية فى الكشف عن (حقيقة الوجود) وحدسه الباطن الأصيل . فالعقل فى نظر نيتشه عاجز عن ادراك الوجود الحقيقى فى صيرورته الدائمة المتصلة ، ذلك أن الوجود ينافى العقل كما أن الفكر يناقض الوجود ، فاللاعقلية جوهر الوجود وماهيته . وقد تقدم هيجل بعد كنط خطوات واسعة ونادى بمعقولية العالم بقوله (كل ما هو معقول فهو واقعى ، وكل ما هو واقعى معقول) . وجاءت الوجودية لتشجب تلك (المعقولية الشاملة) ونادت وما تزال بلا معقولية العالم وعدم ضرورته وخلقه . فالحقيقة عند كيركجارد (قضية امتلاك باطنى) لا مجرد معرفة عقلية ، ان كيركجارد يرفض مذهب هيجل لأنه عالم من المفاهيم فيه الداخل هو الخارج والظاهر هو الباطن والعالم هو الذات » .

وبعد استعراض سريع للكيفية التى قوض بها كيركجارد « دعائم الصرح الهيجلى الشامخ » يقول : « ان النزعة العقلية المجددة تجهل بلا شك نقائض الفكر والوجود ، أو هى تنفيها وترفعها ، أو تتغافل عنها ، أو تزعم تجاوز المفارقة بين الموضوعية والذاتية ، على عكس الوجودية التى تبرزها وتسلط الضوء عليها وتتلمس الطريق اليها ، وتتخذها حجر الزاوية فى بنيانها الفلسفى أو الانطولوجى . ان الوجودية بمعارضتها جميع تقاليد الفلسفيات القديمة انما تستهدف الالتصاق بالواقع كما تكشف عنه وتدرسه فى أحواله الوجودية الملموسة ، أثناء انبثاقه وجريانه كشعور تام . انها تجعل الوجود واقعا لا يمكن أن يصير موضوعا مجردا ، فهو وجود نشعر به ونحياه ، ونتنفسه كل لحظة وآن ، ولكنه لا يخضع للتفكير . لقد أوضح كانط بطلان فكرة الحقيقة فى ذاتها وانتهى السوفسطائيون الى أن الانسان مقياس كل شيء ، واحتجت الوجودية ضد الاسراف فى العقلية كما تبدو عند أفلاطون وديكارت وهيجل . فلان الوجود موقف انسانى ثارت الفلسفة الوجودية على فلسفة الماهية بدءا من نيتشه وكيركجارد حتى هيدجر وسارتر وياسبرز » .

ثم تبدأ أحكام الأخ سعد تتوالى ، فلنتابعه :

« ان الفلسفات الوجودية المعاصرة لهى نوع من السلبية الميتافيزيقية » .

وبعد أن يلفت النظر الى أن «منطق الوجود الكيركجاردى»

هو منطق العاطفة والوجدان والمشاعر المتوترة ، منطق المتعالى، يتساءل حول امكان قيام « أنطولوجيا كاملة » على تجربة المشاعر الذاتية المتغيرة . ويجيب بالنفى ، لأن «الانطولوجيا لا تقوم الا على قواعد ومبادىء الادراك العقلى المعرفى » .

ويشرح لنا الأخ سعد فى أسلوب انشائى بليغ مفهوم الوجود عند كل من هيدجر وياسبرز وسارتر ، الا أن الافضل لنا أن ندع ذلك جانبا مع احترامنا لعباراته البلاغية الجميلة ، لأن ما نفهمه من هذه العبارات لا يضيف جديدا لما هو معروف وشائع عن هذه المفاهيم ولنتابع بدلا من ذلك أحكامه التى يصوغها فى جمل خبرية محيرة :

« الحقيقة أن أنطولوجية هيدجر ليست كاملة من وجهة البناء المنطقى ، ذلك أنها تقع فى ثنائية الواقعى والمثالى أو ثنائية الوجود المطلق والوجود الجزئى . ان لدى هيدجر تشويهـا للوجود وذلك حين يشرع فى تحويله الى مجرد موضوع ، وجود أصيل ووجود غير أصيل . واننا نشـهد تشويها آخر للوجود عند سارتر ، وجود فى ذاته ووجود لأجل ذاته . والحقيقة كل الحقيقة أنه ما من وجود فى ذاته الا بالنسبة الى وجود لاجل ذاته.اننا اما أن نصل الى الواقعية واما الى المثالية ، كما هو الأمر عند هيدجر . ان فلسفة سارتر بالحاحها على قصدية الشـعور وبتحديدها للمعرفة كعدم كينونة ، وبتصورها للشىء فى ذاته ممتلئا يتعارض مع مع الشعور كنوع من العدم ، وباثباتها لفشل الاتصال فى الحب ، بكل ذلك تبدو ملخصة فى ذاتها لدواعى كراهية العالم الحديث للمثالية ، التى هى دواع لها ما يبررها فى معظم الأحيان . ألا تكشف هذه الثنائيات المتعارضة ـ التى تظهر فى مضمون فلسفة هيدجر وسارتر وياسـبرز ـ عن نزعة اشكالية التباسية فى جوهر الفلسفة المعاصرة ؟ . ان الالتباس يعد جوهر الفلسفة الوجودية ويعد بدوره تجسيدا قويا بارزا ناصعا لأزمة الانسان وغربته وقلقه وعزلته فى المجتمع المعاصر . ان هذا الالتباس هو التباس قائم بين المثالية والواقعيـة ، بين الحرية والالتزام ، بين النزعة التشاؤمية والعمل الاجتماعى . ان لدى هيدجر ترجحا ما بين مثالية متطرفة تضع الحرية فى المركز من جميع الأشياء ، وبين واقعية الكينونة المهملة والمبتذلة فى (الوجود والزمان) . ان الحرية عند ياسبرز تقوم فى مجال متوسط هو الوجود ، لكن هناك مجال أعلى هو مجال العلو . وهنا ليس من ممكن بعد ولا من حرية بعد ، ان هناك فشلا تمنى به الحرية ، لان هناك فوق دائرة الوجود ، دائرة العلو . كما تتعرض فكرة الحرية دوما للخطر عند سارتر ، فوجود الغير أو الآخر انما يدرك على شكل تهديد بالنسبة اليه فى (الوجود والعدم) . ان التحليل الوجودى الأنطولوجى يصل عند سـارتر الى مركز دائرة المذهب ، الا وهى تعيين الوجود الانسانى بوصفه اخفاقا . ان هذا الوجود هو وجود متعدد لدى هيدجر وياسبرز وسـارتر . ان الوجود فى المذهب الوجودى يثبت أنه لا يقبل البرهنة عليه ، كما يثبت أن فشل البحث الوجودى الانطولوجى هو فى الواقع فشـل للعقل » . بعد هذا الاستنتاج العجيب فى الجملة الأخيرة يتساءل الكاتب : « هل يمكن اعتبار هذا التعدد الانطولوجى اثباتا للوجود ؟ أليست فكرة الانطولوجيا ـ بصيغة الجمع ـ نفيا للأنطولوجيا ذاتها » . ثم يقرر أن « فلسفة كيركجارد وسارتر وياسبرز هى انطولوجيا الفشل وفشل الانطولوجيا». ان الاخ سعد يتحلى بمهارة بلاغية فائقة ! فلنسـتمع الى عباراته القادمة :

« ان مذاهب الفلسـفة الوجودية تسقط فى خاتمة المطاف فى فوضى العالم وتغرق فى الواقع العارض وتضيع وتفنى فى تيار الاحتمالات التاريخية ، تلك التى تهدد ـ دوما ـ ما هو مقرر فى الانسـانية من أخلاق وقيم . ان الوجودية بمذاهبها المختلفة انما هى بذاتها وليدة التناقض. وهى بتناقضها واختلافها ليسـت بمعزل عن هذا التناقض ولا بمنجاة منه ـ ان فى الوجودية المعاصرة تشويه متواصل لمرآة الوجود الحى ، بل ان فيها تمرد على العلم وعلى التفكير وتمرد على المنطق وتمرد على الوجود . ان الوجود فى جملته ليس نسيج الاضداد ولا مصـدر النفى والتعارض ولا نبع التناقض والتباين . فالحياة الانسـانية لها معنى ودلالة ومضمون . ثم هناك القيم الايجابية ، اذ أن الانسان لا يعتمد على ما هو مادى وحسى فقط ، انما يسعى وراء الحقيقة ، من أجل الحقيقة . ان المعرفة قوة على نحو ما يصرح بذلك فرنسيس بيكون . وكل معرفة تؤدى دائما الى جهود من شأنها أن تغير صورة الطبيعة المفروضة على الانسان . ان المعرفة بمعناها الابستمولوجى هى فى الحقيقة القضاء على الوجود والانطولوجيا واخضاع لها وتحرر منها . لذلك كانت المعرفة وستكون دائما السبيل المطلقة الى (الحرية) بالمعنى الكامل والدقيق لهذه الكلمة » .

● ● ●

الملاحظة الأولى على مقال الاستاذ سعد هو اعجابه الواضح « من سطوره الأولى » بالاصطلاحات الفلسفية المستعملة فى كتب مدخل الفلسفة . فالانطولوجيا ككلمة لم تكن تستحق كل هذا التكرار فى مقال كهذا ، وهى لا تستوعب كل ما يمكن أن يطرأ على ذهن المرء بصدد الواقع الاجتماعى أو الواقعة النفسية المعاشة يوما ، لكن الكاتب متحمس أساسا لاستعمالات شكلية ترد عادة فى الحديث عن القضايا التى أثارها الوعى البشرى فى مجال خاص هو مجال « تاريخ الفلسفة » فيرفعها الى مرتبة الأدوات المباشرة «والمعاصرة أيضا» لمناقشة مشـاكل الوجود الانسانى المختلفة . ومع تقديرنا لجهود الـكاتب لابراز التشـتت والتنـاقض فى الاتجاهات المختلفة للفلسفة الوجودية ، لا نجد أمامنا مفرا من مواجهة

هذا الجهد بملاحظات قليلة حول الأسلوب الذى اتبعه الكاتب فى محاولته اثبات عقم المذهب الوجودى » :

١ ـ المقال من أوله الى آخره ليس فيه اشارة لمرجع أو كتاب او مجلة، مع أن الافكار المطروحة جميعا «وهى قليلة بمقارنة حجم المقال وجمله الكبيرة» مأخوذة من مراجع، جان فال على سبيل المثال • لقد أدى هذا الأسلوب من كاتبنا الى عدة نتائج : أولا ساعد هذا الأسلوب على تدعيم الصياغة الانشائية والاخبارية للقضايا والأفكار المطروحة • ثانيا : يساعد هذه الأسلوب فى الاشارة الى الفقرات أو الأفكار المقتبسة على تخطى شروح وعروض لا ضرورة لها فى سياق الحديث ، كما يساعد أيضا على بسط أرضية المناقشة أمام الكاتب (فحين أنقل مثلا فقرة أو فكرة من كتاب لجان فال وأشير الى ذلك اشارة عابرة ، سيتضح الاتجاه الفكرى أو وجهة النظر التى يقوم عليها الحكم أو التقييم فى الفقرة المذكورة) •

ثالثا : يعطى هذا الاسلوب فى الاشارة الى مصادر الافكار والفقرات المنقولة تميزا كافيا لوجهة النظر الخاصة بالكاتب • لكن الكاتب لم يفعل شيئا من ذلك ، وفى الاحدى عشر صفحة احتشدت مجموعة من بدايات قضايا ونهايات أحكام وتقريرات خبرية ، وأحكام بلاغية ، وعبارات اصطلاحية مأثورة (جدا) ، ولم يظهر الكاتب أمامنا الا فى عبارات قليلة ، يوجد فيها فى التلخيص المعروض مثلا اعتراضه على الوجودية بوصفها تشويها متواصلا لمرآة الوجود الحى ، ومناداته بأن للحياة الانسانية معنى ودلالة •• الخ •

٢ ـ ان الاستاذ سعد يقرر ولا يذكر كيف ؟! نعلم جميعا ان فى الوجودية تناقضا ولكن أين يكمن هذا التناقض، ان عبارة الكاتب عن الالتباس بوصفه جوهرا للوجودية المعاصرة ، وتجسيدا قويا لغربة الانسان وعزلته فى المجتمع المعاصر ، هى خير مثال للصياغة الانشائية : ففى هذه العبارة نقطة انطلاق حقيقية لتحليل موضوعى يعد بالنتائج •• لكن الكاتب يقفز فى عباراته من فكرة الى فكرة •• دون وقفة متمهلة واحدة ! نعلم أيضا ان بها « عناصر هيجلية وانطولوجية . » كما يذكر الكاتب ولكن ما هى هذه العناصر وأين موضعها فى الفلسفة الوجودية • وأيضا حكاية أن « فشل البحث الوجودى الأنطولوجى هو فشل للعقل » ، أى معنى للعقل هو المقصود هنا ؟

ان هذا الافتتان الزائد بشكل المصطلحات الفلسفية وايحاءاتها « المجردة » وضع الكاتب فى التباس مواز للالتباس الذى يتحدث عنه بوصفه جوهرا للفلسفة الوجودية المعاصرة •

واذا كنا لا نختلف مع الأخ الكاتب فى بعض استنتاجاته واذا كنا نتفق معه فى وقفته « الانسانية » أمام المذاهب الوجودية ، الا أننا نطالبه بالتدقيق واعادة النظر فى مفاهيم واصطلاحات فلسفية كثيرة ، كالمفارقة والتناقض والميتافيزيقا والانطولوجيا ، و « النزعة العقلية المحددة » ! ، •• الخ • ان هذه المفاهيم والاصطلاحات الفلسفية لها تاريخ ، وتطور ، ولا بد من الألمام بتطورها فى تاريخ الفلسفة حتى يستطيع المرء أن يواجه اتجاهات فلسفية معاصرة مواجهة نقدية حاسمة ، فكما أن هذه الاتجاهات ينبغى أن ينظر اليها بوصفها تعبيرا فكريا عن فترة تاريخية محددة لمجتمع معين ، فكذلك يستلزم نقد هذه الاتجاهات فهما تاريخيا للأدوات والاصطلحات النظرية والمفاهيم التى ابتدعها الفكر الانسانى عبر التاريخ ، والتى تضيف هذه الاتجاهات نفسها اليها اضافاتها الخاصة •

• • •

جاءنا هذا الخطاب من السيد محمد محمد العدوى بالمعهد القومى العالى للموسيقى (٢٤ سنة) :

السيد رئيس التحرير

اتقدم لسيادتكم :

« يذكر البيانات السابقة »

لقد بلغت الآن مرحلة النضج الفلسفى ، وأريد أن أبدأ فى مرحلة العرض الشفهى لمذهبى الجديد • وعلى سيادتكم أن تحددوا لى موعد ومكان ذلك العرض • كما أحيط سيادتكم علما بأنه ليس لى أى نشاط سابق سواء كان نشاطا فلسفيا أو فكريا أو ادبيا • وأرجو من سيادتكم الرد فورا على ذلك العنوان اذا كان هناك أى أيضاحات مبدئية بالنسبة لى كفيلسوف • « يذكر العنوان » •

هناك ايضاح مبدئى واحد للأخ الفيلسوف ، محمد العدوى : لا تقلق من بلوغك مرحلة النضج الفلسفى فهو شىء يصادف الكثير ويزول سريعا •• أما اذا استمر النضج الفلسفى ملازما لك وتطور الى ما هو أعمق فيمكنك حشد مقولاتك فى كتاب يضم عرضا « تحريريا لمذهبك » • فليس هناك داع لهذا التواضع ، ونتمنى للفيلسوف مزيدا من المذاهب الجديدة !



رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/١٠٤


الفكر المعاصر
العدد ٦٩ نوفمبر ١٩٧٠
عدد خاص عن الزعيم
جمال عبد الناصر

العدد
التاسع والستون
نوفمبر ١٩٧٠



مجلة
الفكر المعاصر

رئيس مجلس الإدارة :
د. سهير القلماوى

رئيس التحرير :
د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير :
د. أسامة الخولى
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزى منصور

المشرف الفنى :
السيد عزمى

تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت : ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

فى هذا العدد

(لقاء فكرى يتحدث فيه الاساتذة : احمد رشدى صالح ، بدر الديب ، د. شكرى عياد ، د. عبد الحميد يونس ، د. عبدالغفار مكاوى ، د. على الراعى ، د. فاطمة موسى ، نجيب محفوظ ، نعمان عاشور ، د. يوسف ادريس)

لن يبتعد

الدكتور ثروت عكاشة
وزير الثقافة

ومضى القائد العظيم ...

مضى بعد وقفة قصيرة بيننا لكنها خلاقة ، أخذنا فيها من ركود ماضينا الى وثبات مستقبلنا ، دون أن ينسى أن نحمل فى أيدينا تراثنا الحضارى زاداً فى رحلة التحدى الطويلة . واضعا فى أيدينا « ميثاقه » الملهم ومضـات نور نسترشد بها فى متاهات الطريق ..

ومن ثنايا ميثاقه يتألق « حق الفرد فى ثقافة وطنية حرة تفجر ينابيع الاحساس بالجمال فى حياة الانسان الحر » ، « حق الطفل فى الحصول على حياة تجعل من نشاته طفرة لتقدم الانسان المصرى المعاصر » مرشدا للعمل فى الحقل الثقافى الفسيح ...

ولم يكن حديث عبد الناصر عن الثقافة الا تعبيرا عن ايمان عميق بقدرتها على التغيير والتطوير فى بناء شخصية الانسان ، هو ذلك الايمان الذى جعله يتخذ من الثقافة احدى ركائزه فى تغيير المجتمع المصرى ..

كانت التفاتة عبد الناصر الى وضع الثقافة فى العهود السابقة على الثورة ودراسته العميقة لأسلوب عملها هى التى شكلت فلسفته الجديدة القائمة على تحويل الانسان المعاصر الى انسان مثقف يتنسم منذ ميلاده أنسام الثقافة فى مجتمعه كله ..

ولم تكن الدولة قد منحت مجال الخدمة الثقافى قبل ثورة يوليه الا ادارة صغيرة ملحقة بوزارة التربية والتعليم ، محصورة فى نطاق ضيق لا تنفذ عبره الجماهير . وكان النتاج الثقافى خليطا غريبا من ثقافة عربية عريقة غير ميسرة الفهم ولا التداول ، وثقافة غريبة مغرقة فى البعد عن مفهوماتنا غير مطوعة لمشاكلنا . ولم يكن المجال فسيحا أمام عملية الاحتكاك الخلاقة ، ولا مفتوحا أمام المواهب الجديدة ..

ومنذ فجر الثورة وعيونه على الثقافة بوصفها عاملا فعالا ورئيسيا فى تكوين السياسة الشاملة للتنمية . ذلك أن التنمية هى عطاء الانسان تتزايد قدراته وتفوقه ونموه العقلى والعاطفى ، وتتزايد معها قدرات المجتمع الاقتصادية ، التى تتيح له امكانيات ثقافية أوسع ، بقدر ما تضاعف احتياجه اليها ..



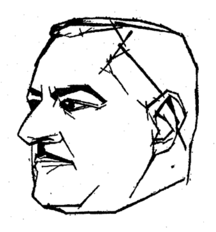
هكذا شكل القائد العبقرى خطته فى اطار هذا المثلث ذى الأضلاع الثلاثة التى تم التعارف عليها عالميا ، وهى السياسة والاقتصاد والثقافة. وكان ايمانه بخطورة هذا الضلع الثالث فى عملية التطوير الاجتماعى هو الذى حدا به الى صياغة قراره الثورى الحكيم الذى أنشأ به وزارة الثقافة عام ١٩٥٨ وحملها به مسئولية الانطلاق الى جماهير الشعب ، تهدى اليهم باقة نضرة من ثمار الفكر الحر وروائع الفنون الجميلة التعبيرية والتشكيلية تطور مفهوماتهم ، وتتفاعل معهم ، تعطيهم وتأخذ منهم ليكتمل لهم فى النهاية طابع النضج والوضوح ..

وبدأت وزارة الثقافة العمل على هدى فكره :

أطلقت الفكر المحصور بين دفتى كتاب من عقاله فاذا به يتألق فوق مسرح ترتكز عمده على ثقافة عالمية لا تصد وافدا جديدا ، بل تفتح الأبواب على مصاريعها لثقافة وطنية أصيلة ولابداع قومى طموح فى التمثيل والرقص والموسيقى والغناء على السواء بعد دراسة واحتضان ورعاية وانتقاء ، وفتحت أمام الفن السينمائى عالم التكنولوجيا العلمية الحديثة ، لتسلم أبناء الوطن أداة متطورة يصوغون من خلالها ما يعتمل فى ذوات نفوسهم من ابتكار وتجديد وسط التغيرات اليومية فى المجتمع المندفع الى الأمام.

وحينما بدأ يرتفع السد العالى ذلك الانجاز الهندسى العملاق الذى أراد به القائد أن يحقق مزيدا من الرخاء للشعب ، وأخذت مياه بحيرته الفسيحة تزحف نحو آثار النوبة مهددة بفناء عدد من أروع الانجازات الفنية لرواد النهضة الانسانية من أجدادنا الخالدين وقصرت امكانياتنا القومية عن حمايتها ، وجه الرئيس عبد الناصر النداء الدولى لجميع حكومات العالم وشعوبها بلا تفرقة لتساهم فى انقاذ كنوز يجب أن تبقى بين المعالم الخالدة فى تاريخ الانسان ، فكان بصوته وفكره سندا لمعالمنا الثقافية القيمة، وبقيت لمصر كنوز النوبة التى ستبقى مصر بها دائما محط أنظار العالم من أقصاه الى أقصاه ..

ولم تكن التفاتة عبد الناصر الى العالم محض صدفة ، بل كانت سياسة متصلة . وكانت توجيهاته أن تكون علاقاتنا الثقافية الدولية فسيحة لاتعرف انجازا لغير خير



الشعب . وكان ذلك منطلق الوزارة فى استقدام خبراء من شرق العالم وغربه فى السيرك والرقص الشعبى ومسرح العرائس ، والباليه والموسيقى والتنقيب عن الآثار واللوحات الفنية وترميمها ، وفى الأفلام التسجيلية وأفلام الكرتون ، وفى جميع مجالات العمل الثقافى ..

ومع ذلك كان عبد الناصر يؤمن أن استقدام الخبراء من العالم لا ينبغى أن يمثل غير مرحلة واحدة من مراحل الطريق الذى يجب أن يمتلئ بمواهبنا الوطنية . ومن هنا فقد رحب الرائد والمعلم بقيام المعاهد الفنية لتكون حجر الزاوية فى تخريج الفنان المثقف فأصدر القرار الجمهورى عام ١٩٥٩ بانشاء المعاهد الفنية العليا التى تحولت منذ عامين الى أكاديمية للفنون ضمانا لغرس الثقافة الحقيقية على أسس علمية متطورة ..

كان خير الشعب هو نقطة البدء فى كل خطوات عبد الناصر .. ومن أجل جماهيره كانت حركة وزارة الثقافة نحو الهدف الذى رسمه فى كلماته الواعية « أن الثقافة هى وجه الأمة المشرق ، وهى أن لم تتطور ستستمر نقطة ضعف سيئة فى سجل الحياة المصرية ، ان الصيغة هى ما نرجو أن نطوره ، أما المضمون فهو من عندنا ومن تقاليدنا ومن قيمنا ، ومن رجائنا فى مستقبل ناهض متطور » ..

ومضى القائد العظيم ..

فى لحظة أذهلتنى ، عقدت لسانى ، وغاص الأسى العميق فى جوانحى ، تاهت أفكارى شاحبة تبحث عن مرفأ ، وتدفق الى قلبى نغم حزين ، انساب اليه من عالم التجريد ، حيث تهيم الأرواح النقية ، وحيث يبكى الوتر ، ينعى الانسان بايحاء من النغم لا تدركه الكلمة . ورحت فى غيبوبة مع نسيج « مرثية الأرض » التى صاغها الموسيقى العبقرى جوستاف ، بالمرقمة فى عالم الفن وليتنى كنت قادرا على نقل أنغامها الى الورق تحية للراحل العظيم ، غير أننى أستعيض عن اللحن بأبيات من القصيدة التى أوحت به :

الشمس تنتحى خلف الجبال غاربة ..
ويهبط المساء



وتنسحب الزهور فى انتفاضة الشفق
صديقى الذى رحل
أنتظره كى أودعه
وداعى الأخير
وكم أتوق يا صديقى أن أكون جانبك
نرى معاً جمال ذلك المساء
تراك أين
طال انتظارى وحيدا
أهيم فى الدروب
وجاءنى صوت الصديق
من خلف نقاب يقول لى :
وسط الجبال سوف أبقى هائماً
أنشد راحة قلبى المكدود
أحوم حول دارى ومأواى
لن أبتعـد
فان قلبى هادىء يرقب ساعته
فى كل بقعة بها يولد الربيع
وتونع الأرض الحبيبة
وتورق الغصون
ويكتسى الأفق بزرقة متألقة
لن أبتعد
الى الأبد .... الى الأبد .

ثروت عكاشة

كلمة عن المستقبل

د . فؤاد زكريا

عن المستقبل وحـــده أود أن يكون حديثى . ذلك لأن المفكر ، حين يخوض غمار المشكلات المصرية التى تتوقف عليها أقدار أمته ، ينبغى عليه أن يكون متطلعا الى الأمام ، وأن يلقى الضوء على ما بقى من الطـــريق ، لا على ما فات منه . ولكن ، لعل السبب الأهم هو أن المستقبل ، فى موقفنا الراهن ، هو الذى يشـغل بال الناس بلا انقطاع ، وهو الذى ينصب عليـــه اهتمامهم ، وانشغالهم : وقلقهم . ولو اسـتطاع المفكر أن يسهم فى تحويل هذا الانشغال والقلق الى ادراك واع لطريق محـــدد المعالم ، لكان بذلك قد أدى واجبـــه المقدس نحو أمته ، وقدم تبريرا كافيا لوجوده كمفكر .

لقد أراد أعداؤنا أن يستغلوا أحزان أمتنا على رحيل زعيمنا ، فحاولوا أن يتحكموا فى تشكيل المستقبل بأن يوحوا الينا بفكرة « الفراغ » . والايحــاء بفكرة الفراغ يعنى اننا لن نسـتطع أن ندبر أمورنا ، أو نوجه أنفسنا بعد ان غاب ذلك الذى كان يدبر لنا كل شيء ، ويوجه كل شيء . هكذا أراد الأعــداء ان يوهمونا ، وفى ظنهم أن تصديق هذا الزعم لابد أن يوقع الناس فى الاضطراب والخلط فى كل ما يفعلون .

كان التـدبير المقصود من نشر فكرة ((الفراغ)) نفسيا قبـــل كل شيء . ذلك لأن الفراغ بطبيعتـــه مخيف : انه هوة تهدد بابتلاع من يقترب منها ، وظلام يكتنفه من كل جـــانب . وهو عجز عن الاهتداء الى الطريق ، وتخبط فى الاتجاه ، وفقدان للغاية من المسار . وفضلا عن ذلك فان هـــذا الفراغ ــ الذى يزعمون وجـوده ــ ليس فراغا دائما ، كان هناك على الدوام ، وانمـا هو فراغ مفاجيء ، طاريء ، داهمنا فجأة فى أحلك الظـــروف وأصعب المواقف . انه فى حقيقة الأمر ((تفريغ)) امتص الهواء الذى كنـــا نستنشقه ، وتركنا ونحن نفتقر الى أسباب الحياة .

من فكرة « الفـــراغ » التى يريد أعداؤنا أن يشـيعوها بيننا ينبغى أن تكون نقطة انطلاقنا . فهل نحن حقا فى فراغ ؟ وهل المشكلة الحقيقيــــة التى يعانيها شعبنا ، بعد غياب القائد ، هى أن كل شيء يحيط به ظـــلام ، وأن الطريق قد انقطع فجأة ، أو انتهى الى هوة سحيقة توشك على التهام كل من يحاول مواصلة السير فيه ؟

ان الفكر الواعى ، والتحليل الأمين للموقف ، كفيل بأن يؤدى بنـــا الى الوصول الى نتيجة هى عكس النتيجة السابقة على خـــط مستقيم . **فاذا نظرنا الى الحاضر والمســـتقبل بعـــين فاحصة ، تبين اننا أن أول ما يتسمان**



به ، **بالقياس الى الماضى، هو «الامتلاء» ،لا الفراغ** . وحسبنا أن نعقد مقارنة بسيطة بين اتجاهات عقولنا قبل عام ١٩٥٢ وبين اتجاهاتها الراهنة ، لندرك مدى الامتلاء الذى أصبحت حياتنا تتسم به .

فقبل عام ١٩٥٢ كان التفكير فى العدالة الاجتماعية يتخفى ويتسرب تحت الارض ، وكانت الاشتراكيه معنى محرما ، تعاقب عليه قوانين الدولة الرسمية ، وكانت الملكية الخاصة — سواء منها الزراعية والصناعيه — حقا مقدسا لا يمس ، مهما بلغ مقدار استغلالها أو وقوفها فى وجه النمو المنطلق للمجتمع ، وكانت أبواب البلاد مفتوحة على مصراعيها أمام الاستثمارات الأجنبية دون ان يتساءل أحد عن مدى التعارض بين هذه الاستثمارات وبين رغبتنا فى تنمية اقتصادنا على نحو مستقل . اما اليوم ، فان الاشتراكية والعدالة الاجتماعية هى السياسة الرسمية للدولة ، والاقتصاد الوطنى يعرف كيف يميز بين المساعدة الآتية من الأصدقاء وبين الاستغلال الذى يعوق نموه ، والملكية الخاصة قد تكشفت وظيفتها الاجتماعية ، ولم تعد تحاط بهالة القداسة التى كانت تمنع المجتمع حتى من تقليم أظافرها .

وقبل عام ١٩٥٢ كان التفكير فى الحياد — حتى لو كان سلبيا — يعد ضربا من المغامرة ، وكان فكر المعسكر الاشتراكى من الممنوعات أو المحرمات ، وكانت حركات التحرر الوطنى بعيدة عن فكرنا لأن اهتمامنا كله كان منصبا على الاحتلال المباشر الذى يجثم فى قلب أراضينا ، بل كانت مجرد الدعوة الى « السلام » تعد — بطريقة يأباها المنطق، ويستنكرها مجرد الاستخدام السليم للألفاظ — دعوة « هدامة » . واليوم ، أصبح للحياد الايجابى معسكر كامل نقف نحن على رأسه ، وتحولت هذه الايجابية — نتيجة لسلسلة متلاحقة من الظروف الضاغطة — الى فهم وادراك للطابع العدوانى للراسمالية العالمية ، وتفاهم متزايد مع المعسكر الاشتراكى ، وتضامن وثيق مع الحركات التحررية فى العالم الثالث .

هذه هى الوقائع الموضوعية . وبناء على هذه الوقائع تغير تفكيرنا وأصبحت له أسس ومحاور جديدة . ولما كانت هذه الأسس تستجيب لرغبات شعبية طاغية ، فقد أصبح الجميع يتبنون شعاراتها . ويجهرون بالدفاع عنها ، ويتقربون الى الناس عن طريقها . **ومع ذلك فان افكار الناس لم يكن من الممكن أن تتغير بنفس السرعة التى تغيرت بها الوقائع** ، ولذلك ظلت كثير من العقول



فى حالة باطنهـــا الجمود وظاهـــرها الثورية . ومن جهة أخرى فان المعـانى والقيم الجديدة فاجأت عقولا أخرى لم تكن متأهبة لها ، أو لم تكن قد نضجت الى الحد الذى يسمح لها باستيعاب الأفكار الجديدة ، فتخبطت هذه العقول فى فهمها ، وحاول كل منها أن يفسر تلك الأفكار على طريقته الخاصـــة ، وعلى النحو الذى يكفل له ادنى حد ممكن من التغيير فى مفاهيمه القديمة التى لم يتعلم بعد كيف يتخلص منها .

ونستطيع أن نجد لهذا كله مثلا بالغ الدلالة ، يعبر عما نود أن نقول بوضوح كامل ، هو تفسير معنى الاشتراكية فى كتب المواد القومية بالجامعات والمعاهد التعليمية المختلفة . فقد تباينت هـذه التفسيرات الى أقصى حـــد ، وكان واضحا أن عددا غير قليل من الأذهان التى قامت بها لم تكن قد تأهبت بعد ــ من حيث وعيها ونضوجهـا الفكرى ــ لاســتيعاب الأفكار والقيم الجـــديدة المرتبطة بمعنى الاشتراكية ، هذا فضلا عن قلة من الأذهان كانت تتعمد جـذب الاشتراكية الى الوراء ، ووضعها قسرا فى اطار من الأفكار المتخلفة .

ولكن ، على الرغم من هذه الانحرافات الفكرية ، فقد كانت هناك حقيقة واحدة واضحة : هى أن الجميع ينادون ــ ولو بأطراف اللســـان عنـــد البعض ــ بالشعارات الاشتراكية . **وهذا يعد فى ذاته تقدما هائلا ، لأن هذا الاجمـــاع يعكس تعلقا شديدا ، وشـــاملا ، من الشعب بالمعانى التى تعبر عنها هــــذه الشعارات ، بحيث يكون التراجع عنها فى المستقبل ضربا من المستحيلات . وفى هـذا التعلق الشـــعبى الكامل بمبـدأ الاشتراكية ، واضطرار القلة التى لاتؤمن بها ، أو لا تفهمها ، الى صياغة أفكارها فى اطار ظاهرى من هـــذا المبدأ ذاته ــ فى هـذا ما يؤكد أن الوصـــف الصحيح لموقفنا الفكرى بعد غياب القائد هــــو الامتلاء ، لا الفراغ .**

ومن المؤكد أن للامتلاء مشـكلاته ، ولكنها ــ أيا كان تعقيـدها ــ ليست مشكلات ولدها الهزال والعقـم ، كمايتصور أصحاب نظرية « الفـــراغ » ، وانما هى مشكلات تولدت عن الخصوبة والثراء والتنوع الفكرى ، الذى لابد ان يتميز به العصر الذى نجد أنفسنا الآن على أبوابه .

ولكن ، ما هي مشـــكلات هـذا الامتلاء ؟ وكيف يسهم الفكر في حلها ؟

أولى هذه المشكلات هي ، بطبيعـة الحال ،مشكلة التنوع والتعدد ، التي هي جـزء من تعريف « الامتلاء » ذاته . وهذه المشكلة لها ،بطبيعتها ، وجهان ، أحدهما ايجابي والآخـر سلبي . أما الوجه الايجابي فهو أن التعـدد والتنوع الفكري هو في ذاته دليل على الحيوية والخصب . ومن المؤكد أن الجو الذي تتصارع فيه الآراء وتتبارى فيما بينها ، هو نفسه الجو الذي يبلغ فيه الفكر أوج ازدهاره . ولكن هذا التعدد والتنوع لا ينبغي أن يمتد الى الأسس والمبادىء الأولى للطـريق الاشـتراكي ، لأن المجتمع الذي يخوض معركة البناء في الداخل ، فضلا عن معاركه المصيرية ضد قوى عاليـة عاتية ، لا يملك أن يستمتع بمثل هذا الترف . قد يكون التعدد الفكري الذي يصل الى حد الاختلاف على الأسس الأولى أمرا مستحبا في مجتمعات مستقرة بلغت من التقدم شوطا بعيدا ولكنه شيء لا يمكن تصـــوره في مجتمع يتعين عليه أن يكافح – بامكانات محدودة – ضـد مظاهر التخلف في الداخل ، وضد قوى التعصب والسيطرة في الخارج .

والمهمـة الاولى ، والدقيقـة ، التي تواجه الفكر في مرحلة كهذه هي : كيف يمكن ضمان الحرية التي تكفل للآراء المنوعة المتعددة حرية التعبير عن نفسها ، دون عدوان على المبادىء الرئيســية الاشتراكية أو ارتداد عنهـا ؟ او بعبارة أخرى : كيف يمكن التوفيق بين مطلبي الحرية الفكرية والالتزام الحيوي بالاشتراكية؟ ان البحث عن الصيغة التي تفي بهذين المطلبين معا ، ووضعها موضع التنفيـذ ، هو في رأيي التحدي الكبير الذي يواجه الفكر في الفترة التي تقف بلادنا على مشارفها .

***

والمشكلة الثانية ، التي أشرنا اليها ضمنا من قبل ، هي **ان الفكر – في عهد التغير الاجتماعي السريع ، ما بين ١٩٥٢ حتى وقتنا الحاضر – لم يكن هو الذي يصنع الحـوادث ، بل كانت الحوادث هي التي تصنعه .**

وكثيرا ما كان المفكرون ، وهم يلهثـون وراء الأحداث السريعة ، يكتفون بتقـديم عرض أو تبرير نظري لها « بعد » أن تكون قد حدثت . ولما كان الواقع لا يعبأ كثيرا بالتنظـير الذي يحدث لاحقا ومبررا له فحسب ، فان مجرى الواقع كثيرا ما كان يفاجيء هـــذا النوع من التنظير بتطورات غير متوقعة تدفعه الى مراجعة مواقفه السابقة بصورة قد تصل الى حـــد التناقض الصريح معها .

مثل هذا التغير السريع للأحـداث ، الذي يأخذ الفكر على غرة ولا يدع له أية فرصـــة الا للاحقته فحسب ، لا ينتظر أن يكون طابع المرحلة القادمة . **ذلك لأن التحدي الذي يفوق كل ما عداه أهمية ، في هذه المرحلة ، هو مواجهة مؤامرات دعاة الارتداد والتراجـــع أولا ، ثم الانتقال بالمبادىء الجديدة من مرحلة الدعـوة النظرية الى مرحلة التطبيق العملي .**

ان أحدا لن ينكر أن تلاحـق الأحداث ، في الفترة السابقة ، لم يدع لمجتمعنا فرصة كبيرة لتطبيق المبادىء التي اهتدى اليها حـديثا . وكانت المؤامرات والمعارك الخارجية هي العامل الأول الذي أدى بنـــا الى تكريس القدر الأكبر من جهودنا من أجل طرح المبادىء نفسها ، ووضع أسس التغيير الذي تستلزمه ، أما اخراج هذه المبادىء الى حيز التنفيذ الكامل فلم يكن الوقت يتسع له ، ولم تكن الظـروف تســمح به . **ولا جدال في أن العبء الأكبر على عاتق الفكر ، في المرحلة القادمة ، سيكون تطبيقا أكثر منه نظريا .** صحيح ان الدفاع النظري عن المبادىء الجديدة ، وعلى رأسها الاشتراكية ، ضد محاولات الارتداد سوف يقتضي جهدا غير قليل ، ولكن **المهمـة الكبرى ستكون تحويل هذه المبادىء من شعارات** نظرية الى تغييرات عملية تدخل كل بيت ، وتؤثر في **كل انسان .**

وستظهر عندئذ مشكلات جديدة تتعلق بكيفية ستكون لها أهمية عظمى في تحديد الطابع الذي تتخذه حياة الناس .



على أن العبء الأكبر الذى يقع على عاتق الفكر فى المرحلة القادمة هو — فى رأيى — أن يسهم بكل ما أوتى من قوة فى تحديد الهدف الذى ينبغى أن نتجه الى تحقيقه فى هذه المرحلة . **ذلك لأن قدرا كبيرا من نجاحنا أو اخفاقنا يتوقف على قدرتنا على تكييف وسائلنا وفقا لأهدافنا وترتيب هذه الأهداف ذاتها بحيث لا يطغى هـــدف ثانوى الأهمية على الأهداف الرئيسية .**

ولقد انعقد الاجتماع فى بلادنا — عن حـق — على أن هدف المعركة ، وما تقتضيه من متطلبات هو الغاية الكبرى التى ينبغى أن تتجه كل وسائلنا وامكاناتنا الى تحقيقها منذ يونية ١٩٦٧ . ومن المؤكد ان للفكر دورا لا يستهان به فى تحـديد أبعاد هذه المعركة وطبيعتها ، وفى تعبئة الأذهان — عن اقتناع ، لا بدافع العاطفة الفوارة — من أجل فهم الطابع المصيرى لهذه المعركة ، والنتـــائج القريبة والبعيدة التى لا بد أن تترتب عليها .

ومع ذلك ففى اعتقادى أن الفكر لن يكون قد أدى رسالته كاملة ، فى المرحلة العصيبة التى تنتظرنا ، الا اذا أكد أن تحقيق متطلبات المعركة ينبغى أن تسير جنبـــا الى جنب مع ضرورات النمو التى تلح على كل مجتمعات العالم ، وعلى مجتمعنا بوجه خاص .

ذلك لأن من أغراض العدو الرئيسية من عدوانه الأخير على بلادنا ، أن يعوق نمونا حضاريا وعلميا واقتصاديا . بل انى لأعتقد أن ايقاف نمونا فى هذه المجالات هو غرضه الأول والأهم ، وأن كل المظاهر السياسية والعسكرية للصراع الحالى بيننا وبين الصهيونية والامبريالية انمـــا هى وسائل لتحقيق هذه الغاية الكبرى . فالهـدف النهائى للامبريالية هو أن يظل العرب فى حـالة من التخلف لا تسمح لهم فى يوم من الأيام ، أن يستثمروا مواردهم بأنفسهم ، والهدف النهائى للصهيونية هو أن تعيش اسرائيل — كما يزعمون — جزيرة من التقدم وسط بحـــر من التخلف . وربما كان الهدف من اطالة امد المعركة ، وتركها معلقة دون نتيجة حاسمة ، هو أن تستمر الى أطول مدى ممكن تلك الأوضاع التى تعمل على ايقاف نمو البلاد العربية ، فى الوقت الذى تعتقد فيه اسرائيل انها تمضى ، بفضل مساعدة القوى الامبريالية ، فى ملاحقة ركب التقدم العالمى . هذا هو الحلم الأكبر لاسرائيل ، الذى يتضـــاءل الى جواره أى حلم آخر ، وفى سـبيل تحقيق هذا الحلم تعمل اسرائيل ، والقـــوى التى تساندها ، على استنزاف مواردنا الى أقصى حد ممكن ، حتى لا نتفرغ لمطالب النمو والتقدم .

ولو تأملنا الأهداف البعيدة التى ترمى اليها اسرائيل ومؤيدوها ، من وجودها فى المنطقــة ،

لتبين لنا أن الهدف الحضارى والاقتصادى هو الهدف الأبعد مدى ، بل هو الذى تخدمه كل أهدافهـا الاخرى . فالتوسع بقوة السـلاح لا يهدف آخر الأمر الا الى تمهيد الطريق امام اسرائيل ، كيما تصبح ــ كما يحلم قادتهـا الحاليون ، وكما كان يحلم مؤسسوها الأوائل ــ « منارة » للحضارة فى المنطقة كلها ، وكيما تغمر منتجاتها أسواق هذه المنطقة دون أن يتمكن أى بلد آخر من منافستها . هذا هو الهـدف النهائى ، البعيد المدى ، الذى تخـدمه كل الأهداف القريبة ، كالتفوق العسكرى ، والانتصار السياسى ، والحصـول قسرا على اعتراف العرب بها .

ذلك لأن هذه الأهداف الأخيرة كلها لن يكون لها جدوى ، ولا تستحق العنـاء الذى يبذل فى سبيل بلوغها ، ما لم تكن تمهد فى الوقت ذاته لبلوغ تلك الغاية الكبرى .

على أن هذه الغاية البعيـدة المدى تفترض توقف نمو البلاد العربية . **وفى مقابل ذلك فان السعى الجاد الى مواصلة هذا النمو والارتفـاع بمعدله ، برغم كل العوائق والصعوبات ، كفيل بأن يفوت على اسرائيل وأنصارها كل ما يقومون من اجله بمؤامراتهم ومغامراتهم .**

ومن هنا فان الاهتمام بأهداف التقـدم الاجتماعى والثقافى والاقتصـادى ينبغى أن يشغل ، فى أذهاننا ، مكانة لا تقل عن اهتمامنا بالمتطلبات المباشرة للمعركة . **بل ان بين الاثنين ارتباطا وثيقا ، وربما كانا معـا وجهين لصراع واحد ، بحيث يستحيل الانتصار فى هذا الصراع اذا تركزت جهـودنا على أحد هذين الوجهين وتجاهلت الآخر .**

على أن القـول أيسر كثيراً من العمـل . وهناك بالفعل صعوبات حقيقية تفرضها علينـا طبيعة المعركة الطويلة التى يتعين علينـا أن نخوضها ، وتجعل المضى فى طريق النمـو دون توقف هدفا بالغ التعقيـد . **ومع ذلك فان أقدس واجبات الفكر فى المرحلة القادمة هو ، أولا ، ان يقنع الاذهان بالتـداخل الوثيق بين هدف الانتصار فى المعركة وهدف مواصلة النمـو فى المجالات الحيوية دون توقف ، وأن يعمل ، بعد ذلك ، على البحث عن أفضل صيغة ممكنة لحل هذه المعادلة البـالغة الصعوبة : الا وهى حشد الجهود من أجل معركة المصير من جهـة ، وعدم اعطاء العدو فرصته الذهبية التى يحلم فيها بتوقف نمونا من جهة أخرى .**

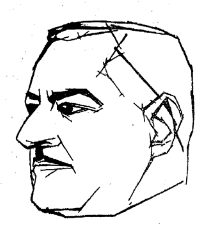
فؤاد زكريا

مفهوم الثورة فى «فكر» عبد الناصر

لعل من أعمق « معانى » الموت ـ والموت لايكتسب كل « دلالته » الا على أيدى الأبطال معنى « التحقق » أو « الاكتمال » . والواقع ان حياة البطل ـ مثلها فى ذلك كمثل العمل الفنى ـ حياة تاريخية فردية ، ارتبطت بزمان معين ، أو حقبة محددة ، وهى لابد من أن تكتمل فى تاريخ معين ، أو لحظة محددة . « وحينما يموت الفنان، فان عمله الفنى لا يلبث أن يكتمل ، لأنه عندئذ ـ وعندئذ فقط ـ يكتسب قيمته ، ويتخذ موضعه فى صميم التاريخ . وما أشبه حياتنا باناء مرن غير مكتمل ، نظل نحوره ، ونعدله ، ونشكله ، حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا . فاذا ما دهمنا الموت ، أصبح فى وسع الآخرين أن يتحدثوا عن « صورة » ذلك الاناء ، أو « قيمة » تلك الحياة ، أو « معنى » ذلك الوجود . »



ولقد قضى عبد الناصر ـ بعد أن ظل يحاول قرابة عشرين عاما تحقيق رسالته الفكرية فى مجتمعنا العربى المعاصر ـ فأصبح فى وسعنا اليوم أن نتبين معالم « الصورة » التى أراد رسمها لهذا الوطن العربى الكبير . واذا كان **عبد الناصر** قد أصبح الآن فى ذمة التاريخ، فلعل ذلك مما يجعلنا أقدر ـ اليوم ـ على النفاذ الى صميم فكره ، والتعرف على جوهر « أيديولوجيته » . ونحن لاننكر أن **عبد الناصر** لم يكن فيلسوفا أو صاحب مذهب ، ولكننا نعتقد أنه كان مفكرا أو صاحب مبدأ . وما كان فى استطاعة **جمال** أن يعبىء كل طاقات هذا المجتمع الكبير لمواجهة قوى الاستعمار



إن العبء الأكبر الذي يقع على عاتق الفكر في المرحلة القادمة هو - في رأيي أن يسهم بكل ما أوتي من قوة في تحديد الهدف الذي ينبغي أن نتجه إلى تحقيقه في هذه المرحلة .

د. زكريا ابراهيم

والامبريالية، أو لمقاومة عوامل التخلف والرجعية، لو لم يكن لديه « اطـار فكرى » صـدر عنه ، وإستند اليه ، فى كل تحركاته السـياسية والقيادية • وقد أظهرتنا التجربة على أن هـذا الاطار الفكرى لم يكن ـ عند **عبد الناصر** ـ اطـارا مذهبيا جامدا ، بل كان « خطـة عمل » اتسمت بالمرونة والدينامية • صحيح أن هذا « الاطار » قد انطوى على مجموعة من «الثوابت والمتغيرات» ، وصحيح أيضا أن ثمة « أفكارا موجهة » قد بقيت فى العقيدة الناصرية مبادىء أسـاسية لاتقبل التغيير ، ولـكن من المؤكد أن الاطـار الفكرى **لعبد الناصر** لم يكن فى يوم من الأيام مجرد عقيدة مذهبية جامدة ، أو مجرد نسق فلسفى صارم • ولعل هذا هو السبب فى أن **عبد الناصر** لم يجد أدنى حرج ـ فى مناسبات متعددة ـ من تطوير شـعاراته ، وتكييف تصوراته السياسية ، على ضوء ما كان يستجد من خبرات ، وما كان يصل اليه من نتائج • وليس يعيب المفكر السياسى أن يتخذ من « التجربة » محكا للتثبت من صـحة أفكاره ، أو التحقق من صحة مبادئه : فان كبار المفكرين السياسيين كانوا على استعداد دائمـا لتصحيح النظر بالعمل ، وتنقيح « المبدأ » على ضوء الواقع التطبيقى • وقد شهد مجتمعنا العربى المعاصر ـ فى عهـد **جمال عبد الناصر** ـ سلسلة متعاقبة من الشعارات ، ولكنها لم تكن مجـرد لافتات ترتفع الواحدة منها مكان الأخرى ، وانما كانت نتـائج ومحصلات ، ترتبت كل منها على مقدمات ومحاولات ! وقد يتمكن مؤرخو الفـكر العربى المعاصر ـ فى مستقبل قريب أو بعيد ـ من تحديد الخطوات المتعاقبة التى مر بها تاريخ الفـكر السياسى لدى **جمال عبد الناصر** ، وحصر مجموعة « المتغيرات » التى انطوى عليها هـذا الفـكر فى تطوره الدينامى المستمر ، ولكننا قد لا نجد صعوبة كبرى ـ نحن الذين عاصرنا هذا الفكر ، وحصر « الثوابت » الأسـاسية التى قام عليها • ومن هنا فاننا قد لانغامر بمخاطرة فكرية كبرى ، لو أننا حاولنا الاهتداء الى السمات العامة لمفهوم «الثورة» فى فكر **الزعيم جمال عبد الناصر**•

« الثورة » ـ أولا ـ « فلسفة رفض » •••

وهنا نجد أن السمة الأولى التى اتسمت بهـا فلسفة الثورة ـ عند جمال عبد الناصر ـ أنهـا كانت منذ البداية (وحتى فى صورها المتطورة) « **فلسفة رفض** » • ولم يكن « **الرفض** » فى هذه الفلسفة مجرد « سلب » أو « انكار » ، وانما كان فى الوقت نفسه دعوة الى « الانتفاض » و « الفعل الايجـابى » • وقـد كان من الضرورى لحركة « الرفض » أن تتجـه ـ بادىء ذى بدء ـ نحـو « الماضى » الأليم ، بكل ما كان يزخر به من مظاهر الفساد والاستعباد والاستغلال • ولا شـك أن العفن السـياسى الذى وصـلت اليه الأحزاب السياسية فى عهد ما قبـل الثورة قد عمـل على

تنشيط حركة «الرفض» في أذهان الشباب الثائر المتمرد • ولم يكن « الرفض » الذى نادى به جمال عبد الناصر تعبيرا انفعاليا عن سخط شباب متحمس ، بل كان تصوراً عقليا حاول أن يصوغه على شكل مبدأ سياسى • وأنت حين « ترفض » تركة ماضية مثقلة بأحمال العبودية والرجعية والانحطاط ، فانك لا تواجه « الماضى » كله بكلمة « **لا** » فحسب ، بل انك تريد في الوقت ذاته أن تعلن انفصالك عن ذلك « **العهد اللا ـ انسانى** » الذى طالما رزح تحته مجتمعك دون أن يجد الفرصة للتعبير عن سخطه أو تمرده • فالرفض هنا هو الخطوة الأولى على درب التحرر : لأنه اعلان عن استحالة السكوت على جرائم الماضى ، وضرورة شن حرب شاملة على شتى مظاهر الفساد الاجتماعى والسياسى • والمفكر الذى ينادى بالرفض ـ فيما يرى صاحب فلسفة الثورة ـ انسان واع يدرك أن المجتمع الحالى ملىء بالمتناقضات ، وأنه لابد من القضاء على تلك المتناقضات ، عن طريق العمل السياسى والجماعى والتاريخى ، حتى يكون فى الامكان هدم المجتمع القديم ، واقامة مجتمع آخر جديد على أنقاضه • ولعل هذا هو السبب فى أن « فلسفة الثورة » ـ عند عبد الناصر ـ قد اتخذت منذ البداية طابع « فلسفة انسانية أيجابية » لاتقف عند نقد الماضى والتمرد عليه ، بل تحاول الامتداد نحو المستقبل من أجل تغيير المجتمع الفاسد الحافل بشتى مظاهر « اللا ـ انسانية » •



وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان « الرفض » الذى أعلنه عبد الناصر قد اتجه أولا وبالذات نحو الأوضاع السياسية والحزبية التى كانت سائدة فى المجتمع المصرى ابان عهد الملكية الفاسدة ، ولكنه لم يلبث أن تحول نحو الاوضاع الاجتماعية والطبقية التى كانت تكمن وراء كل ذلك التنظيم السياسى • والمتتبع لحركة الثورة الناصرية فى مصر يعرف كيف ظهرت ـ فى المرحلة الأولى من مراحل هذه الثورة ـ محاولات عديدة للابقاء على نظام الأحزاب ، أو التهادن مع القوى الرجعية ، ولكن عبد الناصر كان « يرفض » كل هذه المحاولات ، لأنه لم يكن يؤمن بامكان تحقيق أية صورة من صور « التصالح » بين « الثورة » و « قوى الرجعية » (أو القوى المضادة للثورة) • وقد عادت هذه المحاولات الى الظهور ـ أكثر من مرة ـ في عهد زعيمنا الراحل ، ولكنه

كان يواجهها دائما بكلمة « لا » ، دون أدنى رحمة أو هوادة • ولم يقتصر « الرفض » عند جمال عبد الناصر على اعلان استحالة التهادن مع الأحزاب الرجعية والقوى المناوئة للثورة ، بل هو قد امتد أيضا الى الحملة على دعاة السلبية ، والانهزامية ، وشتى أصحاب الدعوات اليائسة المثبطة للهمم • وكثيرا ما كانت تلوح في الأفق عروض مغرية تحمل معانى الرفاهية والرغد والرخاء ، ولكن على حساب الشرف والكرامة والحرية ، فلم تكن تلقى من جمال عبد الناصر سوى الرفض الحاسم الحازم ! وهكذا كانت « فلسفة الثورة » — في كل مراحل تطورها — « **فلسفة رفض** » لاتعرف المهادنة أو التذبذب ،ولا تقبل التوسط أو أنصاف الحلول !

والثورة — ثانيا — « فلسفة حرية » ••

وأما السمة الثانية التى اتسمت بها « فلسفة الثورة » — عند عبد الناصر — فهى « الحرية » أو « التحرر » • وقد ربط الفكر الناصرى مفهوم « الحرية » بمفهوم « الرفض » ، فرأى فى عملية « الرفض » الخطوة الأولى على درب التحرر ، وذهب الى أن العبد الحقيقى هو ذلك الانسان الذى لا يرى قيوده، أو هو — على الأصح — ذلك المخلوق الذليل الذى لا يفكر حتى ولا فى التمرد على عبوديته ! ولسنا نجد فى « فلسفة الثورة » تحديدا دقيقا لمفهوم « الحرية » ، ولكننا نجد ميلا واضحا نحو ربط الحرية بالمعرفة من جهة ، وربطها بالفعل أو العمل من جهة أخرى • فالحرية الحقيقية — أولا — حرية عارفة تهتم بالوقوف على طبائع الأشياء ، ثم هى — ثانيا — حرية عاملة تحرص على تغيير العالم • وليس الفعل الحر تصرفا أعمى يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو ارادة هوجاء ، بل هو نشاط واع ينبعث عن فهم ، وتدبر ، وحكم عقلى ، وتعقل للأمور • ومعنى هذا أن « الحرية » تعبير عن السيادة الانسانية : لأنها مظهر من مظاهر سيطرة الانسان على نفسه ، وتحكمه فى العالم الخارجى •

بيد أن الفكر الناصرى يربط الحرية بالسياق التاريخى والاجتماعى ، فيؤكد أنه لا قيام للحرية الا فى مجتمع اشتراكى تسوده المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص • وليس المجتمع الحر مجتمعا بلا قوانين — كما وقع فى ظن بعض الحالمين — بل هو المجتمع المنظم الذى لايكون فيه أى فرد مستعبدا لأى فرد آخر • وأما حين يكون فى المجتمع قوى وضعيف ، فلن تكون الحرية الا أداة للجور والطغيان ، ولن يكون المجتمع نفسه الا مجتمعا فوضويا يسحق قويه ضعيفه • وليس فى التفكير السياسى الناصرى أى موضع لمثل هذه الفوضوية: فان «الحرية» — فى فلسفة الثورة — وثيقة الصلة ب « السلطة » ؛ و « القانون » عندها أداة للتحرير والتنظيم • ولكن الحرية الناصرية — مثلها فى ذلك كمثل الحرية الماركسية — عملية مستمرة يحقق من خلالها الانسان انتصاره على العبودية الاجتماعية • فنحن هنا بازاء مشكلة اجتماعية واقعية تخص ذلك الموجود التاريخى الذى ظل يرزح تحت نير الاستغلال الطبقى آمادا طويلة من الزمن ، دون أن يتمكن من التمرد على قيوده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية • ومن هنا فقد لانجانب الصواب اذا قلنا ان لمفهوم « الحرية » — فى الفكر الناصرى — دلالة اجتماعية أو معنى طبقيا : لأن الحرية البشرية الحقيقية لاتتحقق الا من خلال الصراع الطبقى• وحينما دعا عبد الناصر الانسان العربى الى التحرر ، فانه لم يكن يعنى بذلك سوى دعوته الى التخلص من شتى ضروب الاستعباد • وقد كان الهدف النهائى للثورة الناصرية هو أن تعيد الى الانسانالعربى انسانيته، وحريته ، وكرامته ، ومن ثم فقد عمل عبد الناصر على اشعار المواطن العربى بحقيقة وضعه الاجتماعى فى التاريخ ، كما اهتم فى الوقت نفسه بتزويده بالوعى اللازم لادراكالحركة التاريخية التى ينتسب اليها • ومهما يكن من أمر الصعوبات التى اصطدمت بها المحاولات المتكررة لتطبيق هذه « الفلسفة الاجتماعية التحررية » ، فان الذى لا شك فيه أن طريقالحرية قد بقى عند عبد الناصر طريقا عسيرا مليئا بالتزامات العمل • وقد كان عبد الناصر نفسه على وعى تام بالمآزق والمزالق التى تكتنفطريق الحرية (خصوصا فيما يتعلق بتحديد الخيط الرفيع الذى يفصل الحرية الفردية عن التنظيم الاجتماعى وضرورة المحافظة على الأمن العام)، ولكنه لم يكن ينظر الى الحرية على المستوى الفردى أو الذاتى الصرف (وكأنها مسألة شخصية لا تهم الا الذات وحدها) ، بل كان ينظر اليها على انها حركة اجتماعية يشاركالمرء من خلالها بطريقة ثورية فى صنع التاريخ •

« والثورة » — ثالثا — « فلسفة عمل » •••

اذا كانت « فلسفة الثورة » هى « فلسفة حرية » ، فانها لابد بالتالى من أن تكون أيضا



« فلسفة عمل » • والواقع أن « التحرر » ـ فى رأى عبد النـــاصر ـ لا يمكن أن يتحقق الا فى اطار « العمل الاجتماعى » القائم على الجهـــاد المشترك • واذا كان ثمة كلمة قد جرت على قلم عبد الناصر عشرات المرات ـ فى كتابه « **فلسفة الثورة** » ـ فتلك هى كلمة « **العمل** » ، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يصبح « العمل » شـــعارا أساسيا من شعارات الثورة ، فقد ظلت « **قيمة العمل** » ـ بوصفها احدى القيم الأخلاقية الكبرى فى المجتمع الاشتراكى ـ قيمة مجهولة تمـــاما لدى أبناء هذه الأمة ، حتى فى بداية عهد الثورة • ولعل هذا ما عبر عنه عبد الناصر نفسه حين كتب يقول : « لقد كنا فى حاجة الى العمل ، فلم نجد وراءنا الا الخنوع والتكاسل » • وكان لابد للرائد العربى الكبير من أن يبرز أهميـــة تلك القيمة الأخلاقية (باعتبارها عنصرا أساسيا من مقومات الثورة) ، فكان أن ابتدر أساتذة الجامعات بقوله : « ان كل فرد منا يستطيع فى مكانه أن يصـنع معجزة • ان واجبه الأول أن يعطى كل جهـــده **لعمله** ، ولو أنكم ـ كأساتذة جامعات ـ فكرتم فى طلبتكم ، وجعلتموهم ـ كما يجب ـ عملكم الأساسى ، لاستطعتم أن تعطونا قوى هائلة لبناء الوطن • ان كل واحد منـــا يجب أن يبقى فى مكانه ، ويبذل كل جهده » • (فلسفة الثورة ، الجزء الأول ، ص ٢١) • وواضح من هـــذه العبارات أن «العمل» الذى كان عبد الناصر يدعو اليه ، ويشيد به ، انما هو العمل « المتخصص » الذى يضطلع به كل فرد فى مـــكانه الخاص ، محققا عن طريقه «الدور» الذى عهد اليه القيام به•

واذا كنا نجد عبد الناصر يقرن كلمة «العمل»ـ فى كثير من الاحيان ـ بكلمة الايجابية ، فذلك لأن العمل الايجابى ـ فى نظره ـ ليس هو النشاط الحماسى القائم على الخيال المشتعل ، بل هـــو السلوك الرزين القائم على التقدير الحكيم •• فليس العمل اندفاعا أهوج يستنـــد الى الاهواء والانفعالات ، بل هو تخطيط علمى يقوم عـــلى التفكير والتدبير ـ وحين يحدثنا عبد الناصر عن العمل السياسى الذى كان يريد النهوض به (مع باقى أخوانه من القادة الاحرار فى مطلع الثورة) فانه يقول : « لقد تبدو كلمة العمل الايجابى على الورق كافية لحل المشكلة ، ولكنها فى الحياة ، وفى الظروف العسيرة التى عاشها جيلنا ، وفى المحن التى كانت تنشب أظافرها فى مقـدرات وطننـــــا لم تكن كافيـــة » ! ويستطرد الزعيم القائد جمال عبد النـــاصر فيقول انه لم يكن فى أعماقه مستريحا الى تصور العنف على أنه العمل الايجابى ، لان الثورة الحقيقية عمـــل انسانى لا يخضبه الدم ، وبناء اجتماعى لايقوم على أشلاء الضحايا من الخصـــوم والأعداء ! ومن هنـــا فقد تحولت فكرة « الثورة » الى سـؤالين رئيسيين : « أولهما : ما الذى نريد **أن نصنعه** ؟ ، والثانى : ما هو طريقنا اليه ؟ » وراح عبد الناصر يحـدد معالم الطريق ، ويرسم السبيل الى ارساء دعائم الحرية السياسية والاقتصادية ، واثقا ـ سلفا ـ من أن المهمة لن تكون سهلة ، وأن مخاطبة عقول الناس (لا غرائزهم أو عواطفهم) لن تكون أمرا هينا • وهكذا استحالت « الثورة » الى « عمـــل ايجابى » ، ولم يعـــد المهم هو الهاب مشـــاعر الجماهير ، بل اقناع عقولهم بضرورة المساهمة فى بناء صرح المجتمع الجديد • ولم يلبث عبد الناصر أن ربط مفهوم « الثورة » بمفهوم « القوة » (القوة المبنية على العمل المنظم والحساب الدقيق) فراح يقول : « واذن فنحن أقوياء ••• أقوياء ليس فى علو صوتنا حين نولول ، ولا حين نصرخ ، ولا حين نستغيث ، وانما أقوياء حين نهدأ ونحسب بالأرقام مدى **قدرتنا على العمل** ••• » (الجزء الثالث ، ص ٧٥) • ومنذ ذلك الحين أصبحت « القـوة » علما على الفلسفة الناصرية باعتبارها « فلسـفة عمل ايجابى » من جهة ، و « ارادة تغيير » من جهة أخرى •

و « **الثورة** » ـ **رابعا** ـ « **فلسفة قوة** » •••

وهنا نصل الى السـمة الرابعة من سـمات « الثورة » : ألا وهى أنها «**فلسفة قوة**» • وليست «القوة» التى ينادى بها عبد الناصر هى قوة العنف

والبطش والارهاب ، بل هى قوة البناء والتخطيط وارادة التغيير • وقد سبق لنا أن رأينا كيف ثار عبد الناصر على أساليب العنف والاقتتال الدموى والاغتيال السياسى ، وكيف ذهب الى استحالة قيام حكم سياسى عادل على دعائم من الرعب والخوف والارهاب المستمر ! (« فلسفة الثورة » الجزء الثانى، ص ٣٨) • وربما كان الحدس الأصلى الذى انبثق عنه كل الفكر الناصرى هو هذا الاحساس « **بالقوة** » لدى الانسان العربى • وفى هذا يقول عبد الناصر قولته المأثورة: » اننا نخطى فى تعريف القوة : فليست القوة أن تصرخ بصوت عال ؛ انما القوة أن تتصرف ايجابيا ، بكل ما تملك من مقوماتها • » (الجزء الثالث ، ص ٧٢) • وعلى الرغم من أن الانسان العربى قد ظل حينا طويلا من الزمن يجهل مدى قوته الا أن لديه من عناصر القوة ما يؤهله للقيام بدور قيادى هائل فى العالم الثالث الذى يعيش فيه • وقد حصر عبد الناصر مصادر قوتنا فى عوامل ثلاثة : **أولها** أننا مجموعة من الشعوب المتجاورة المترابطة بروابط مادية ، ومعنوية ، ودينية ، وقومية ، وحضارية ، ففى استطاعتنا أن نسهم فى بناء عالم مستقر يسوده السلام ؛ **وثانيها** أن أرضنا تحتل مكانا هاما على خريطة العالم • بموقعها الاستراتيجى الخطير ، ولكنها ملتقى طرق العالم ، ومعبر تجارته ، وممر جيوشه ، **وثالثها** : أننا نمتلك حصة ضخمة من البترول الذى هو عصب الحضارة المادية الحديثة •

واذن فان مصدر «**قوتنا**» ــ فى رأى عبد الناصر ــ انما يكمن فى « **قوة الرابطة** » التى تجمع بيننا؛ وهى تلك الرابطة التى تجعل من أرضنا منطقة واحدة لايمكن عزل جزء منها عن باقى الأجزاء الاخرى• ومعنى هذا أن ضعف العالم العربى راجع الى انغلاقه،وانعزاله ،وانقسامه، وسكونه ،فى حين أن قوته رهن بتفتحه وتجمعه ، وتوحده ، وحركته • وليست « القوة » التى ينادى بها عبد الناصر « حالة سكونية » تستند الى ظاهرة « التوازن » « والاستقرار » ؛ بل هى « حالة حركية » تقوم على ظاهرة التحول « والارتقاء » • ولم يكن عبد الناصر غافلا عن أهمية النظام والاستقرار السياسى فى حياة الشعوب ، ولكنه كان حريصا على ابراز دور الحركة الثورية والدينامية السياسية فى تطوير المجتمعات • ومن هنا فقد اقترنت « فلسفة الثورة » ــ فى نظره ــ بطائفة من المحركات الاجتماعية والسياسية الهامة مثل : ارادة القوة ، ودينامية العمل الانتاجى ، وارادة التغيير • وقد يختلف عبد الناصر مع بعض المفكرين السياسيين المعاصرين حول دور كل من «الثورة» و «النظام» فى تسيير الجهاز الاجتماعى ، ولكن من المؤكد أنه قد يتفق مع الغالبية العظمى منهم حول ضرورة العمل على تجنب أسباب الركود الاجتماعى والجمود السياسى • وليس من شك فى أن مجرد حرص عبد الناصر على التمسك بمفهوم « الثورة » ، قد كان هو نفسه شاهدا على ايمانه العميق بضرورة اقامة النظام الاجتماعى (والسياسى) على « **توازن حركى** » (أو دينامى) • فلم تكن « الثورة » ــ منذ البداية ــ فى ذهن الرائد العربى الكبير ، مجرد تعبير عن « التمرد »، بل كانت مظهرا لتلك « القوة » العربية التى توسمت فى نفسها القدرة على تغيير مجتمعها ، وتطوير أسباب حياتها • وهكذا كانت « فلسفة الثورة » دعوة سلمية تهدف الى الحرية ، والتقدم، والتعايش السلمى ، دون أن تغفل أهمية عناصر القوة ، والاتحاد ، والتفاعل الزمانى والمكانى • وهذا يقودنا الى الحديث عن سمة أخرى من سمات « فلسفة الثورة » ، ألا وهى سمة « الانفتاحية » •

••• و «الثورة» ــ خامسا ــ «فلسفة انفتاح» •••

ولو أننا تساءلنا الآن عن معنى كلمة «انفتاح»، لوجدنا أننا نعنى بهذا الاصطلاح ما أطلق عليه عبد الناصر «تفاعل الزمان والمكان» • و «الثورة» ــ كما فهمها الزعيم الراحل ــ « فلسفة انفتاح » : لأنها رفض لكل صور العزلة ، سواء أكان ذلك فى الزمان أم فى المكان • فالحاضر ثمرة للماضى من جهة ، وحركة نحو المستقبل من جهة أخرى • ونحن حين ننظر الى « الماضى » بعين الاعتبار ، أو حين نتطلع الى « المستقبل » بروح الأمل ، فاننا فى كلتا الحالتين نسلم بأن « الحاضر » مفتوح على

الماضى ، ومفتوح على المستقبل • وهذا « الانفتاح الزمانى » لا ينفصل عن « الانفتاح المكانى » : لأن العالم كله قد أصبح فى الوقت الحاضر دائرة واحدة متماسكة ، دون أن يكون فى امكان بلد ما أن يغلق على نفسه الأبواب ، وكأنه يحيا مستقلا عن باقى أجزاء العالم ! وهذا ما عبر عنه عبد الناصر بقوله: « إن قال لى أحد ان المكان الذى نشغله هو هذه العاصمة التى نعيش فيها ، فاننى أختلف معه • وان قال لى أحد ان المكان بالنسبة لنا هو حدود بلادنا السياسية فانى أيضا اختلف معه • ولو كان الأمر كله محصورا فى حدود بلادنا السياسية لهان الأمر ، ولأقفلنا على أنفسنا الأبواب ، وعشنا فى برج عاجى ، نحاول أن نبتعد به بقدر المستطاع عن العالم ومشاكله ، وأزماته : تلك التى تقتحم بلادنا وتؤثر فيها دون أن يكون لنا فيها دخل أو نصيب • » (« فلسفة الثورة » ؛ الجزء الثالث ، ص ٥٥) • ثم يستطرد عبد الناصر فيقول : «غير أن عهد العزلة قد مضى ••• ولم يعد مفر أمام كل بلد من أن يدير البصر حوله خارج حدوده ، ليعلم من أين تجيئه التيارات التى تؤثر فيه ، وكيف يمكن أن يعيش مع غيره، وكيف ••• وكيف ••• ولم يعد مفر أمام كل دولة من أن تجيل البصر حولها تبحث عن وضعها وظروفها فى المكان ، وترى ماذا تستطيع أن تفعل فيه ، وما هو مجالها الحيوى ، وميدان نشاطها ، ودورها الايجابى فى هذا العالم المضطرب » • (ص ٥٥ ــ ٥٦) •

وقد طبق عبد الناصر نظريته فى الانفتاح (أو تفاعل الزمان والمكان) على وطننا العربى ، فلم يلبث أن تحقق من أنه لابد لنا من أن نتحرك فى دوائر **ثلاث** : أولا هى العالم العربى ، والعالم الاسلامى ، والعالم الافريقى • وكانت حجته فى ذلك أن موقعنا الجغرافى نفسه يلزمنا بالتحرك فى هذه المجالات الثلاثة ، دون أن يكون فى وسعنا اغفال أحد هذه المجالات لحساب المجالين الآخرين• والا ، « فهل يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها: امتزج تاريخنا بها ، وارتبطت مصالحنا بمصالحها حقيقة وفعلا ، لا مجرد كلام ؟ أو هل يمكن أن نتجاهل أن هناك قارة افريقية شاء لنا القدر أن نكون فيها ، وشاء أيضا أن يكون فيها اليوم صراع مروع حول مستقبلها ، وهو صراع سوف تنعكس آثاره علينا ، سواء أردنا أو لم نرد ؟ وهل يمكن أن نتجاهل أن هناك عالما اسلاميا تجمعنا واياه روابط لاتقربها العقيدة الدينية فحسب ، وانما



تشدها حقائق التاريخ ؟ » (ص ٥٦ ـ ٥٧) ٠ ومن هنا فقد هبت الجمهورية العربية المتحدة ـ فى عهد عبد الناصر ـ لمناصرة ثورة الجزائر ، وحركة التحرير فى الكونغو ، والحركة الجمهورية فى اليمن ، وثورة اتحاد الجنوب العربى ، وشتى الحركات الوطنية فى الصومال ، والعراق ، والسودان ، ونيجيريا ، وليبيا ، وجنوب افريقية، وروديسيا ٠٠٠٠ الخ ٠ وتساءل الكثيرون عن مدى ارتباط مصالحنا بمصالح **كل** تلك البلاد ، وعن مدى شرعية المساعدات التى كانت تقدمها الجمهورية العربية المتحدة **لكل** تلك البلاد ، بينما بقى عبد الناصر مقتنعا تمام الاقتناع بأنه هيهات للثورة العربية أن تقوم ، لو تقاعست لحظة واحدة عن مساندة كل الحركات الثورية والتحررية ، سواء أكان ذلك فى العالم العربى ، أم فى العالم الأفريقى ، أم فى العالم الاسلامى ٠

و « الثورة » ـ سادسا ـ « فلسفة تغيير » ٠٠٠

٠٠٠ واذا كنا قد رأينا أن فلسفة الثورة ـ فى نظر عبد الناصر ـ هى فلسفة رفض ، وحرية، وعمل ، وقوة ، وانفتاح ، فاننا سنرى الآن أنها أيضا « فلسفة تغيير » ٠ والواقع أن كل المقومات التى أتينا على ذكرها فيما سلف تحمل طابع « الوسيلة » ، فى حين أن «التغيير» هو «الغاية» ٠ ونحن نعرف أن « التغيير » الذى فهمه عبد الناصر كان يعنى ـ منذ البداية ـ حركة مزدوجة : حركة تغيير سياسى من جهة ، وحركة تغيير اجتماعى من جهة أخرى ٠ وقد فطن عبد الناصر ـ منذ اللحظة الأولى ـ الى صعوبة الجمع بين هاتين الحركتين ، فأعترف فى كتابه «فلسفة الثورة» بتعارض الثورة السياسية مع الثورة الاجتماعية ، وأقر فى الوقت نفسه بضرورة السير فى هذين الطريقين فى آن واحد ٠ (الجزء الأول ، ص ٢٣ ، وص ٢٦) ٠ ولكن الرائد العربى الكبير كان على وعى تام بحتمية هاتين الثورتين، فلم يتردد لحظة واحدة فى العمل من أجل تحقيق التغيير الاجتماعى جنباً الى جنب مع التغيير السياسى ٠ واذا كانت الشعوب التى سبقتنا ـ على طريق التقدم البشرى ـ قد مرت بهاتين الثورتين على مر حلتين متعاقبتين ـ دون أن تعيشهما معا فى آن واحد ـ فان «التجربة الهائلة التى امتحن بها شعبنا ـ على حد تعبير عبد الناصر ـ هى أن يعيش الثورتين معا فى وقت واحد ٠ » (ص ٢٣) ٠ ولم تظهر الدعوة الى الاشتراكية ، وتكافؤ الفرص ، والعدالة فى التوزيع ، الا حين أصبح « التغيير الاجتماعى » هدفا ثوريا واضحا فى ذهن صاحب « فلسفة الثورة » ، وواضع « الميثاق » ٠

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول أن فلسفة التخطيط قد برزت ـ فى فكر عبد الناصر ـ جنباً الى جنب مع تلك « الفلسفة الاجتماعية » التى كانت تهدف الى تحقيق العدالة الاجتماعية ،واعادة التوازن المفقود بين طبقات المجتمع وفئاته ٠ ولعل هذا ما عبر عنه الرئيس الراحل حين قال : « اننا نريد أن نزيد الانتاج ، ولكن أمامنا أيضا العدالة فى التوزيع ٠ فيجب أن يتجه هذا الانتاج ، لاليستأثر به فرد ، أو اثنان أو ثلاثة ، ولكن لكى يوزع على أكبر عدد من أبناء هذا البلد ، حتى يأخذ كل فرد فيه الفرصة المتساوية مع أخيه ، وهذا هو هدف ثورتنا ، وهو هدف اجتماعى عميق يهدف الى احداث تغيير اجتماعى شامل ، عميق يعمل كل فرد من أفراد هذا البلد العمل الشريف ويأخذ نتيجة عمله ٠ » ٠ فالثورة اذن حركة اجتماعية ترمى أولا وقبل كل شىء الى حداث تغيير جذرى هام فى صميم البناء الطبقى للمجتمع : لأنها تحرص على مراعاة عدالة التوزيع ، وتحقيق رفاهية الانسان العادى البسيط ٠ وقد كان مفهوم «التغيير» الاجتماعى ـ فى ذهن عبد الناصر ـ بمثابة تعبير عن الوحدة الأساسية التى تجمع بين التخطيط الاقتصادى من جهة ؛ والعدل الاجتماعى من جهة أخرى ٠ وقد درس عبد الناصر منهج التخطيط فى الدول الناشئة ، وخلص من هذه الدراسة الى ارتباط مشكلات التنمية والتطوير الاقتصادى ، بمشكلات التوزيع والعدالة الاجتماعية ٠ ومن هنا فقد حاول عبد الناصر ـ فى تحديده لمعالم الاشتراكية التى لابد من الأخذ بها ـ ربط التخطيط الاقتصادى بنظرة انسانية تحترم عمل الانسان وجهوده ومشاركته فى زيادة الدخل القومى ٠٠٠ الخ ٠ وهكذا كان «الانسان» ـ فى كل فلسفة عبد الناصر الاجتماعية ـ هو العصب الحيوى فى كل تغيير اجتماعى ، كما كان هو حجر الزاوية فى كل تطوير اقتصادى ٠ ولا ريب ، فان الانسان هو العامل الرئيسى الذى يحمل عبء الانتاج من جهة ، كما أن الهدف النهائى الذى يرمى اليه التخطيط الاقتصادى هو تحقيق أكبر قدر من الرفاهية لأكبر عدد من الناس من جهة أخرى ٠ وقصارى القول أن « الثورة) قد اقترنت ـ فى ذهن عبد الناصر ـ بمفهوم (التغيير الاجتماعى) ، مع كل ما يقترن به هذا المفهوم من معانى العدالة الاجتماعية والنظرة الانسانية الى التخطيط ٠٠٠ الخ ٠



وأخيرا : هل تكون «الثورة» (فلسفة طفرة) ؟

...ولقد كان عبد الناصر ـ كما تشهد بذلك كل كتاباته وخطبه وتصريحاته ـ مؤمنا . بحتمية التاريخ ، مقتنعا بضرورة الانتقـــال على مراحل تدريجية لتحقيق أهداف الثورة . ومن هنا فاننا نراه يقرر ـ فى مقدمة كتابه « فلسفة الثورة » ـ « أن قصص كفاح الشـــعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء ، وكذلك ليس فيهـــا مفاجآت تقفز الى الوجود دون مقدمات . ان كفاح أى شعب ـ جيلا بعد جيل ـ بناء يرتفع حجرا فوق حجر... وكمـــا أن كل حجر فى البنـــاء يتخذ من الحجر الذى تحته قاعدة يرتكز عليها ، كذلك الأحداث فى قصص كفاح الشعوب : كل حـدث منها هو نتيجة لحدث ســـبقه ، وهو فى نفس الوقت مقدمة لحدث ما زال فى ضمير الغيب . » (الجزء الأول ، ص ٥ ، ٦) . ولكن هذا الايمان بحتمية التاريخ، وضرورة الانتقـــال التدريجى ، لم يمنع الزعيم العربى الكبير من التحدث عن « سرعة الحـركة والمبادأة ، وضرورة الســير على طريقين فى وقت واحـد . » والظاهر أن عبد الناصر كان على وعى تام بضرورة مبادرة الدول المتخلفة الى التســـابق مع الزمن ، من أجل العمل على الخروج من مرحلة التخلف والعبودية. ولعل هذا ما عبر عنه الرئيس الراحل فى خطابه التاريخى الهـــام أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة (فى دورتها الخامسة عشر) حين قال : « ان الشعوب الحديثة الاستقلال تؤمن أن حريتها الحقيقية فى ايجاد مستوى من المعيشة لائق . ثم ان الشعوب الحديثة الاستقلال تتعجل الطريق الى النمو الاقتصادى ، وتشعر أنها لم تعد تملك الوقت لتضييعه بعد التخلف الطويل قياسا الى غيرها . وقد يكون هنـــاك من يرى أن العجلة طريق الخطأ ، ولكننا اذا ســلمنا بذلك نكون قد ارتكبنا خطأ أكبر... هو نسيان طبيعة الظروف. ان طبيعة الظروف التى تعيش فى ظلالهـــا الآن تجعل من الانتظار الطويل أمرا لا تتحمله الشعوب ... ولقد يقال لشعوبنا أن الصبر ضرورة ، وأن شعوبا غيرنا قد تحملته ... ولكن طاقة أى جيل على الصبر تقاس بظروف هذا الجيل لا بظروف



غيره من الأجيـــال ٠ والذين كانوا يقدرون على الصبر مثلا حتى يقطعوا المحيط فى قارب يدفعه الريح يختلفون تماما عن الذين يقدرون على قطع المحيط فى بضع ساعات بطائرة نفاثة ٠ »

وواضح من هذا الحديث أن عبد الناصر لم يكن يريد لمعركة الثورة مع التخلف أن تسير على الدرب الطويل البطىء ، بل كان يريد لها أن تتحقق على طريق المبادأة والحركة السريعـة ٠ وكثيرا ما كان الراحل العربى الكبير يســابق الزمن ويستبق الأحداث ، واثقا أن الانســان هو الذى يصنع التاريخ، وهو الذى يحقق مصيره لنفسه وبنفسه٠ ومن هنا فقد تساءل البعض عما اذا كانت «الثورة» طفرة سريعة نقفز فيها من الضرورة الى الحرية ، أو ما اذا كانت مجــرد حركة انتقالية تتعاقب أدوارها على نحو حتمى صـارم ٠ وفات هؤلاء أن التعارض وهمى بين حتمية التاريخ من جهـة ، وضرورة المبادأة والحركة السريعة من جهة أخرى: فان الاعتقــاد بحتمية النصر لا يثني الناس عن القتال ، بل يدفع بهم الى مضاعفة الجهاد ! وليست « الطفرة » هدما لحتمية التاريخ ، أو خروجا على ضرورة التحول التاريخى التدريجى ، بل مسايرة لحركة التاريخ ، ومبادرة الى العمل فى الاتجــاه الذى تؤذن به حتميـــة التـــاريخ ٠ وقـد كان عبد الناصر مقتنعـا تمام الاقتنـــاع بأن حاضرنا العربى ملىء بالمتناقضـات التى لا يمكن الوقوف عندها أو السكوت عليها ، ومن هنا فانه كان يرى فى مجـرى الزمان تحققا ثوريا لعمل ليس غير الانسان العربى مسئولا عنه ٠ وهل من عجب ــ بعد ذلك ــ فى أن تكون الثورة أيضا « فلســـفة طفرة » ؟ وماذا عسى ان تكون « الطفرة » ان لم تكن قفـــزة ثورية تنقلنا من عهــــد التخلف والرجعية، الى عهد التقدم والحرية؟ بل ماذا عسى أن تكون «الثورة» نفسها ان لم تكن هذا «الفعل الابداعى » الذى يضـــطلع به موجود حر يدرك أهمية المبادرة والحرية السريعة ، ويعمل على خلق مجتمع انسانى تسوده العدالة ؟ ٠

زكريا ابراهيم

دور الممارسة في فكر عبد الناصر

كل فكر جدير بهذا الاسم ، كل فكر يمتحنه الزمن فتثبت مع الزمن صحته ، يجد أساسه كما يجد برهان صدقه في الممارسة : في النشاط الايجابي الذي يقوم به الانسان ، والذي يغير به تباعا وجه الطبيعة ، كما يغير تباعا المجتمع الذي يعيش فيه ، ويغير مع هذا وذاك ذاته هو .

والممارسة اذن ، تعني ذلك التفاعل المستمر بين الانسان والطبيعة ، الذي يسعى فيه الانسان الى السيطرة عليها وتطويعها لأغراضه ، ويستعين على هذا السعي بالنفاذ الى أسرارها . وهو يحول هذا النفاذ الى مقولات وفروض وقوانين ونظريات أي الى فكر ، ثم يمتحن صحة هذا الفكر من خلال المزيد من الممارسة ، الممارسة التي ترتفع عندئذ ، بفضل ما طعمت به من فكر الى مستوى أعلى مما كانت عليه من قبل . وكما تعني الممارسة ذلك فهي تعني أيضا ما تصطخب به الحياة الاجتماعية من دواعي الوحدة والتعاون ، أو عوامل الفرقة والصراع ، ذلك الاصطخاب الذي لا يعدم بدوره ان ينعكس لدى الانسان فكرا يحاول من خلاله أن يعقل موقفه من الجماعة ، وأن يحدد اتجاهها واتجاهه تجاهها .

ولسنا نود أن نقيم تقابلا مصطنعا بين الممارسة في مجال تعامل الانسان مع الطبيعة والممارسة في مجال تعامل الانسان مع الانسان . فالانسان منذ وجد يعيش في جماعة ، ويعيش على الطبيعة ، وكجزء منها .. انه يغزو الطبيعة في جماعة ، والجماعة يدفع بعضها بعضا في اطار من الطبيعة وفي الأغلب الأعم في من هذا البعض أو ذاك الاستئثار بخيراتها . والانسان عندما يحاول أن يفهم الطبيعة ، فهو في الوقت ذاته يزداد فهما لنفسه ، كما أن فهم الانسان لنفسه يضاعف من قدرته على فهم الطبيعة والسيطرة عليها .

على أن هذا الترابط الوثيق بين فهم الانسان للطبيعة وفهمه لنفسه وللمجتمعه ، لا ينفي أن الانسان كان أسبق الى فهم الطبيعة واستخلاص قوانينها منه الى فهم المجتمع واستخلاص قوانينه. ولم يكن ذلك لأن المجتمع ، كظاهرة ، أكثر تعقيدا من الطبيعة ، وانما يرجع هذا السبق من جهة الى أن فهم الطبيعة كان ، في المراحل الاولى من تطور الانسان ، ضرورة لهذا التطور أكثر الحاحا من فهم المجتمع ، ومن جهة أخرى الى أن المجتمع ، وان لم يكن أعقد من الطبيعة ، فهو أعصى على الفهم منها. ويرجع السبب في ذلك الى انقسام المجتمع على نفسه طبقات بعضها فوق بعض . والطبقات التي كان لديها الوقت والمران الذهني اللازمين لاعمال الفكر في شئون المجتمع ، كان لديها في نفس الوقت المانع الذاتي الذي يحول دون مكاشفة نفسها أو مكاشفة غيرها بالحقيقة الكبرى التي تخلص منها كل حقيقة أخرى في شأن هذا المجتمع حقيقة استغلال الأقلية للأغلبية . وفقط عندما يصبح استمرار المجتمع على القديم مستحيلا ، عندما يصبح متعينا على الأغلبية التي لا يقف في طريقها مثل هذا المانع الذاتي من الفهم ـ أن تمسك بزمام الأمور بين يديها وتحرر نفسها ويصبح ذلك متاحا لها ، عندئذ فقط ، ومن خلال نضال هذه الاغلبية لكي تؤدي مهمتها ، من خلال ممارستها لدورها التاريخي ، يصبح من الممكن لها أيضا ان تطرح هذه الممارسة على المستوى الفكري ، محولة بذلك قضية المجتمع ـ وقضية المجتمع لم تكن أبدا ولن تكون سوى قضية تغير المجتمع أو تغييره ـ الى قضية نضالية فكرية في نفس الوقت .

الممارسة اذن ، بالنسبة للفكر في شئون المجتمع

د. فوزى منصور



كما هى بالنسبة للفكر فى شئون الطبيعة ، هى الأصل وهى الأساس . والمقصود بالممارسة هنا ، سواء فى هذا أو فى ذاك ، هو ممارسة البشرية بأسرها ، وجيلا بعد الآخر ، أو ممارسة قوى اجتماعية طليعية بالنسبة لهذه البشرية . كما أن الفكر هنا يصبح خلاصة تجربة البشرية بأسرها ، أو خلاصة تجربة قواها الطليعية : قد يبلورها هذا الفرد أو ذاك ممن تتاح لهم فرصة التعرف على هذه التجربة فى مختلف أبعادها وتمثلها والتوحد معها والتمعن فيها ، ولكن ودون التقليل من دور هذا الفرد أو أهمية تلك البلورة ، يبقى الفكر منسوبا الى تلك القوى الاجتماعية ، مستمدا جذوره من ممارستها الحية ، ويتحول فى الوقت ذاته الى تراث مملوك للبشرية بأسرها .

***

ولما كان التغير الاجتماعى والتغيير الاجتماعى هما المحور الاساسى لكل فكر اجتماعى ، فان الفكر الاجتماعى الجديد ، فى المجتمعات الطبقية ، كما يواجه مصاعب ضخمة فى ظهوره ، كذلك يواجه مصاعب ضخمة فى انتشاره بعد ظهوره ، بسبب محاصرة القوى الاجتماعية المسيطرة التى تتعارض مصالحها مع التغيير لهذا الفكر ومحاولتها القضاء عليه . وهى بوجه خاص تصطنع فى مواجهته فكرا آخر غيرعلمى ، تربى عليه النشء منذ الصغر وتروج له بمختلف الطرق المباشرة وغير المباشرة . وهى تلجأ عندما تستشعر خطورة هذا الفكر الجديد على مواقعها الى المصادرة الادارية لهذا الفكر الجديد ، والملاحقة الجنائية أو المعيشية لمن يعتنقونه .

ومصر ما قبل الثورة مثال واضح على ذلك .. كانت مصر بلدا شبه مستعمر ، يمسك الاستعمار

فيه بمفاتيح السلطة النهائية بين يديه ، وان كان يعهد بممارسة جوانب منها الى حلفائه الطبيعيين من طبقة كبار الملاك الزراعيين ، الذين لم يكن يدانى جشاعة استغلالهم لجموع الشعب سوى خوفهم الطبيعي من انقضاض الشعب عليهم ، ومن ثم تكاتف الحليفان على سد كافة المنافذ الفكرية التي يمكن أن تنفذ منها رياح الثورة ، واتخذت قوى الاستغلال المسيطرة كل وسائل الحيطة المعروفة لمنع ظهور أو انتشار الفكر الاجتماعي الجديد ، ولقمعه عند ظهوره ، وهكذا حرمت مصر حتى من الحريات الفكرية التقليدية التي كانت متاحة في بعض المستعمرات الاخرى • كان الفكر العلمي في شئون المجتمع محرما • وكان تراث الانسانية الفكرى حول الوسائل العلمية لتغيير المجتمع واتجاهات هذا التغيير ممنوعا دخوله فى مصر ، لا ينفذ اليها منه الا قطرات ، فى لغات أجنبية لا يقرؤها الا قلة القلة ، أو مترجما ترجمات سريعة ركيكة ، كثيرا ماكانت تشوه أكثر مماكانت تنقل ، أو مطبقا ــ كقضايا عملية لا تقف كثيرا عند التأصيل النظرى ــ على ظروف مصر ، فى المحاولات التى كانت تقوم بها التنظيمات الثوريه المتعددة التى انتشرت فى مصر فى ذلك الوقت : محاولات ينقصها الكثير من النضج الفكرى : من جهة لأن عملية الاعداد الفكرى الطويل الذى يستغرق أجيالا متعاقبة كانت ، لظروف تاريخية عانت منها مصر أكثر من أى بلد آخر فى وضع حضارى واجتماعى مماثل ، مفتقدة • ومن جهة أخرى لأن الانفتاح على التراث الثورى العالمى ، بالاضافة الى العقبات الأخرى التى كانت تقف فى طريقه ، كان مقصورا على من أتيحت لهم فرصة السفر بعضا من الوقت فى الخارج أو من يجيدون لغة أجنبية ، أو من ألقت بهم الظروف فى طريق هؤلاء أو أولئك • فى كلمة : كانت القاعدة الاجتماعية الفعلية للتأثر المؤصل والمؤصل بهذا الفكر ضيقة غاية الضيق ، رغم أن القاعدة الاجتماعية الكامنة لهذا التأثر كانت واسعة أكثر ما يكون الاتساع ، فقد كانت مصر تعج بالثورة فى ذلك الحين ، مثقفوها سواء بسواء مع عمالها وفلاحيها ، وارهاصات الثورة الاشتراكية جنبا الى جنب مع انتفاضات الثورة الوطنية الديموقراطية •

فى هذه الظروف نشأ عبدالناصر ، منفعلا بكل ما كان ينفعل به مصرى حميم راسخ الجذور فى تربة مصر ، يرى وطنه موطئا لأقدام المستعمرين ، ويحرص على ألا يقطع ما بينه وبين الأصول الشعبية التى نبت منها ، وألا يجعل امكانيات الحياة الجديدة التى أصبحت متاحة له بحكم السلك الوظيفى الذى انخرط فيه تغريه عن قضاياها • ومن المعلوم أن عبد الناصر الشاب قد تعرف على التيارات الفكرية الثورية التى كانت تسرى فى مصر فى ذلك الحين • على أنه من المشكوك فيه أنه قد تأثر بها تأثرا يجاوز كثيرا الانتقاء حول عدد من الأهداف العامة أو الشعارات ، التى كانت قاسما مشتركا بينها جميعا : أهداف التحرر الوطنى مثلا وتحقيق العدالة الاجتماعية وتحطيم سلطة كبار الملاك الزراعيين السياسية والاقتصادية وتوزيع الأرض على الفلاحين وتطوير الاقتصاد القومى وبناء الصناعة ، أو تأثرا يجاوز النظرة المشتركة الى بعض الأوضاع والمؤسسات التى كانت تعترض طريق تحقيق هذه الأهداف ، مثل الاحتلال العسكرى والأحلاف الاستعمارية والحكم الملكى والأحزاب الرسمية • وبوجه خاص فان من المشكوك فيه أن يكون قد تأثر الى أية درجة فعالة بأصول ومناهج التحليل الفكرى التى كانت تميز هذه التيارات • فمن جهة كانت هذه الأصول والمناهج ــ كما تقدم القول ــ بعيدة فى ذلك الوقت عن أن تكون مدروسة دراسة فاهمة متعمقة متمثلة لظروف مصر ، قادرة على طرح نفسها فى اطار تراثها ، كما كانت المراجع الاساسية اللازمة لمثل هذه الدراسة بعيدة عن أن تكون متاحة لمن شاء القيام بها • ومن جهة أخرى فقد كانت طبيعة النشاط العملى الذى تقوم عليه حياة عبد الناصر الوظيفية وظروف هذه الحياة وملابساتها بعيدة عن أن تتيح له الامكانيات التى تساعد على هذا النوع من الدراسة ، أيا كانت استعداداته أو ميوله الشخصية • وكان عبد الناصر على أية حال قد خطط وشق طريقه الخاص للنضال : طريق تنظيم الضباط الأحرار • ولم تكن طبيعة مثل هذا التنظيم تسمح بالتركيز على المسائل الفلسفية ، أو التوسع فى مناقشة قضايا الفكر الاجتماعى المنهجية ، ولا كانت المهمة الرئيسية التى تصدى هذا التنظيم لانجازها ، مهمة تحرير مصر من السيطرة الاستعمارية ، هى من نوع المهام التى يتهيأ تنظيم عسكرى للقيام بها من خلال المناقشات الفلسفية المستفيضة ، فهذه المناقشات ، كما تساعد على تحقيق الوحدة الفكرية وتؤدى الى الوضوح النظرى عندما تكون المواقف والأصول الاجتماعية متجانسة من أول الأمر ، فانها أدعى الى اظهار الفرقة والتباين عندما تكون المواقف والاصول الاجتماعية مختلفة والحكمة كل الحكمة كانت فى التجميع ــ لا الفرقة ــ حول قضية واحدة رئيسية هى قضية التحرر الوطنى •



وقد نجح تنظيم الضباط الأحرار فى تحرير الوطن ، وذهب فى ذلك الى أبعد مما كانت تتطلع اليه أنظار العديد من أعضاء التنظيم الذين لم يكونوا يرون فى السيطرة الأجنبية التى نهضوا لتخليص البلاد منها سوى احتلال عسكرى أو نفوذ سياسى ، وأصبح التحرر الوطنى بقيادة عبد الناصر يعنى التحرر الاقتصادى والتطور الاقتصادى كما يعنى التحرر السياسى ، ثم مضت الثورة بعد ذلك فى طريق طويل من التحول الاجتماعى العميق الذى يستهدف البناء الاشتراكى والقضاء الكامل على كل شكل من أشكال استغلال الانسان للانسان ..

ويعلم كل من شارك فى التثقيف السياسى فى بلادنا أو طالع الكثير من الكتابات المدرسية أو غير المدرسية التى تكتب عن الثورة فى مصر ، ان هناك اتجاها قويا لتصور هذا المسار الثورى أو تصويره كما لو كان مرسوما منذ البداية فى جملته وفى أدق دقائقه وأصغر تفاصيله ، ان لم يكن فى ذهن التنظيم الذى قام بالثورة ، فعلى الأقل فى ذهن قائد الثورة جمال عبد الناصر ، وكما لو كانت كل الخطوات التى تتابعت على هذا المسار من أولها حتى آخرها خطوات محسوبة من أول الأمر ، يتلو بعضها بعضا وفق ترتيب محكم سرى .

وأعاجيب التفسير والتأويل التى يقدمها هذا التيار تأييدا لهذا التصور مذهلة حقا ، فهى تمسك مثلا بالمبادىء الستة الشهيرة التى أعلنتها الثورة فى شهورها الأولى ، مبادىء القضاء على استعمار وأعوانه من الخونة المصريين ، والقضاء على الاقطاع وعلى الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم واقامة عدالة اجتماعية وجيش وطنى قوى وحياة ديموقراطية سليمة ، وبدلا من أن ترى فيها الشعار الملائم تماما الذى ترفعه كل أنواع الثورات الوطنية الديموقراطية فى مختلف أنحاء العالم ، تذهب تطرق هذه المبادىء وتسحبها حتى تتسع لكل السمات المميزة للتحول الاشتراكى ، ثم تفسر كاجراء من اجراءات الثورة الاشتراكية ، كل اجراء اتخذ فى السنوات الاولى للثورة ، سواء لتحقيق العدالة الاجتماعية أو لتطوير الاقتصاد القومى . وهى تعمد الى كل منعطف من منعطفات الثورة أو خطوة لا تتسق مع بقية خطواتها ، وبدلا من أن تفسرها التفسير العلمى السليم النابع من الفهم للقوى الاجتماعية المختلفة التى كان مسار الثورة فى كل مرحلة من مراحلها ، هو المحصلة النهائية لمراكزها ، تذهب تبذل الجهد الفائق ، ليس فقط فى تبريرها ، ولكن فى وضعها فى مكان ما يظهرها كحلقة لازمة فى سلسلة متصلة الحلقات تتكشف الواحدة تلو الاخرى وفق نظام معلوم .

ولا شك فى أن هذه النظرة تجد صدى طيبا لدى بعض الاوساط الشعبية التى ، فى سذاجة

قلبها ومن فرط حبها وتقديرها لقائدها ، أصبحت تطرح على شخصه دامن قدراتها وامكانياتها وترى فيه المهندس الذى وسع علمه كل شىء من اول الامر ، وخطط لكل شىء من اول الامر ، واحاطت قدرته بكل شىء من أول الامر ، ثم مضى ينفذ تدريجيا ، لحكمه ارتآها هو ، كل ما كان قد عقد العزم عليه • وليس من شك أيضا فى أن لهذه النظرة بعض المزايا فى تدعيم الثقة بين الجماهير وقائدها ، خصوصا فى المراحل التى تفتقر الى فعالية التنظيم القادر القوى •

ولكنها نظرة غير علمية ، تغذيها بعض القوى الاجتماعية التى لا صالح لها فى اشاعة النظرة العلمية بين الجماهير الشعبية أو التى تفتقر هى – رغم انتمائها الى الثقافة والمثقفين – الى هذه النظرة • وهي قد تستهدف بوجه خاص الايحاء بأمرين يبدوان متناقضين ولكن هدفهما النهائى فى الحقيقه واحد • الأمر الأول هو تجميد الثورة فى كل مرحلة من مراحلها عند النقطة التى وصلت اليها واسقاط دور الجماهير فى دفعها وتطويرها • فطالما ان الأمر أمر نظرية مسبقة مرسومة من أول الامر لكن غير معلنة ، تنفذ حلقاتها تدريجيا ،فمن السهل القول في كل وقت أن التطبيق الفعلى ، أيا كان المدى الذى وصل اليه ، قد استنفد حلقات تلك النظرية ، بل ويصبح التطبيق عندئذ ، مهما كان مبتسرا أو ناقصا ، هو نظريتنا التى نتمايز بها على العالمين • والأمر الثانى هو اجهاض الثورة عن طريق تأليب بعض قوى تحالف الشعب العامل ضدها • فطالما أن الأمر أمر خطة سرية متكاملة ، تنفذ تباعا خطوة وراء الأخرى ، وليس أمر ضرورات موضوعية تكشف عن نفسها أمام المواطنين جميعا من خلال التطور الموضوعى للمجتمع،وتلتقى على تقديرها واقتراح الحلول الملائمة لها جهود جماهير الشعب وحسم قيادته ، فسوف يسهل دائما الايحاء لبعض قوى التحالف بأن الطريق يمتد حقا الى أبعد مما تقتنع هى بضرورة الذهاب اليه ، وتخويفها بأن ثمة مفاجآت تنتظرها عليها أن تمنعها أو تتحرز منها •



ولقد كان عبد الناصر نفسه أول من قاوم هذه النظرة غير العلمية ، وذهب فى ذلك الى أبعاد يندر أن نجد لها مثيلا بين قادة الشعوب وتكشف حقا عن ناحية من أهم نواحى عظمته هى تقديره السليم لطبيعة العلاقة بين الشعب وبين قائده •



فهو لم يمل قط من تأكيد أن الشعب هو المعلم وهو القائد وهو الخالد • وهو لم يكن يردد عبارات انشائية مما تحفل به خطابات الساسة عند لقائهم مع الجماهير الشعبية ، وانما كان يؤكد معنى استقر في ذهنه ووجد فيه جماع تجربته وسر قيادته • وآية ذلك أنه عمد الى هذا المعنى ففصله وعمقه ودلل عليه في صدر ميثاقه حيث يقول :

« ان هذه المبادىء الستة التى أسلمها النضال الشعبى المتواصل الى الطلائع الثورية ، التى جندها لخدمته من داخل الجيش ، والطلائع الثوريه التى تجاوبت معها تلقائيا وطبيعيا من خارجه ، لم تكن نظرية عمل ثورى كاملة ، ولكنها كانت فى تلك الظروف دليلا للعمل ، يمثل عمق هذه الارادة الثورية ، ويلبى احتياجاتها ، ويبرز تصميمها على بلوغ الشوط الى مداه •• انالشعب العظيم الذى كتب المبادىء الستة بدم شهدائه وبنور الآمل الذى أعطوا حياتهم من أجله •• مضى بعد ذلك فى تعميق نضاله وفى توسيع مضمونه• لقد كان هذا الشعب العظيم هو المعلم الأكبر ، الذى حمل على عاتقه فى أعقاب بدء العمل الثورى فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ عمليتين تاريخيتين لهما آثارهما الضخمة :

١ ــ ان هذا الشعب المعلم راح أولا يطور المبادىء الستة ، ويحركها بالتجربة والممارسة وبالتفاعل الحى مع التاريخ القومى تأثرا به وتأثيرا فيه نحو برنامج تفصيلى ، يفتح طريق الثورة الى أهدافها اللامتناهية •

٢ ــ ثم ان هذا الشعب المعلم راح ثانيا يلقن طلائعه الثورية أسرار آماله الكبرى ويربطها دائما بهذه الآمال ، ويوسع دائرتها بأن يمنحها مع كل يوم عناصر جديدة قادرة على المشاركة فى صنع مستقبله » •

ودور الشعب فى دفع الثورة وتطوير فكرها لم يقتصر عند عبد الناصر على مجرد التعبير عنأهدافه وآماله ، وانما هو دور نضالى يمارسه الشعب فى مواجهة كل العقبات التى تقف فى طريقه ، بما فى ذلك احتمالات الانحراف أو النسيان من جانب الطلائع الثورية نفسها فهو يقول فى هذا الشأن :

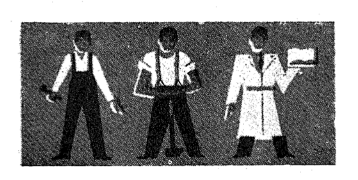
« ان هذا الشعب العظيم لم يكتف بأن يقوم بدور المعلم لطلائعه الثورية ، وانما هو فوق ذلك أقام من وعيه حفاظا عليها ، يحميها من شرور الغير ومن شرور النفس • كذلك ان الشعب لم يكتف بأن يهزم كل محاولة من أعدائه للنيل من طلائعه الثورية ، وانما قاوم كل الانحرافات التى قد تأتى من النسيان أو الغرور ، وظل دائما يرشد طلائعه الثورية الى طريق واجبها » •

« ان ارادة الثورة لدى الشعب العربى المصرى والصدق الذى سلحت نفسها به • حققت مقاييس جديدة للعمل الوطنى • لقد أكدت هذه الارادة وصدقها أنه لا يمكن أن تقوم عوائق أو قيود على امكانية التغيير الا احتياجات الجماهير ومطالبها العادلة » •

والميثاق يؤكدهذه المعانى فى موضع آخر حيث يقول :

« ••• ان الطلائع الثورية التى صنعت أحداث ليلة ٢٣ يوليو : لم تكن قد أعدت نفسها لتحمل مسئولية التغيير الثورى الذى تصدت لمقدماته • **لقد فتحت الباب للثورة تحت راية المبادىء الستة المشهورة ، ولكن هذه المبادىء كانت أعلاما للثورة ليست أسلوب عمل ثورى ومنهاج تغيير جذرى•• ولقد كان الأمر من الصعوبة بمكان خصوصا فى جو التغيير العالمى البعيد المدى العظيم الأثر •• لكن الشعب المعلم صانع الحضارة •• راح يلقن طلائعه أسرار آماله الكبرى ، ومضى يحرك المبادىء الستة بالتجربة والخطأ نحو وضوح فكرى ، لصنع التصميم الهندسى لبناء المجتمع الجديد الذى يريده•** وراح الشعب الكادح يكدس مواد البناء ويكتل جميع القوى الثورية القادرة على الاسهام فيه فى صفوف الجماهير » •

ويعرض عبد الناصر ، فىأحاديثه التاريخيةأمام اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية (٢٥ نوفمبر ١٩٦١ ــ ٣١ ديسمبر ١٩٦١) تطبيقات حية لهذه المعانى ، ولمدى شعوره بها من تجربته الخاصة ، ومن واقع مسؤلياته ، وكفاحه مع نفسه ومع ظروفه ومع غيره لكىيتبين ــ ويشق ــ طريقه نحو الوفاء بهذه المسئوليات ، تطبيقات لن نجد فى يوميات الثوريين مايفوقها فى رنة الصدق ، أو قوة التأثير ، أو القيمة التاريخية فى الكشف تطورات فكر قائد ثورة وذخائل نفسه • فهو يقول مثلا : « يوم ٢٣ يوليو لا أعرف أبدا أن أتكلم الكلام الذى أتكلم به الآن ، وذلك لأنى لم أمش يومئذ فى تجربة العشر سنين التى وجدت فيها هذه المدة • ويوم ٢٣ يوليو لو طلبتم منى



محاضرة فى التكتيك أقول لكم محاضرة فى التكتيك أو فى أى موضوع عسكرى . أما أن تقولوا : تكلم فى الثورة ، فى العمليات التى نتكلم فيها اليوم .. طبعا هذا موضوع من الصعب على جدا أن أتكلم فيه .. ان ظروفنا قضت أن التطبيق الثورى ، تطبيقنا الثورى ، كان سابقا للنظرية .. النظرية هى دليل العمل .. عن أى شيء تكون النظرية ؟ هى تأتى عن دراسة المشاكل ، ولكن أنا فى رأيى أن الذين يقولون انه ليس هناك نظرية ، ويريد أن تعرف النظرية ، يريدون أن يضعوا لنا عقدا فحسب ، بأى وسيلة من الوسائل ، وبأى شكل من الأشكال . كيف نحل هذه العقد !.. يقولون لنا (حلوها أنتم) . تكلم أى واحد يقول لك : « ليست هناك نظرية . ما هى النظرية ؟. حدد لى الآن أين نقف ؟ » . **أنا لا أستطيع أن أحدد أين نقف . الشعب هو الذى يحدد أين نقف .. لا أستطيع أن أحدد بالنسبة لى . أنا لن أستطيع أن أقف الا اذا انتهى استغلال الانسان للانسان ، وكل واحد أصبح يشعر أن فيه فرصة متكافئة مع الآخر » .**

أو انظر مثلا الى تجربته مع رأس المال الاجنبى وكيف تعلم ، من خلال الواقع والتطبيق الحى ومن خلال القراءة معا ، درسها ..

« أسطورة رأس المال الاجنبى كانت تحول ، منذ أول يوم من أيام الثورة ، بينى وبين العمل الذى أريده : لا تعمل هذا العمل ، هؤلاء فنيون. ورأس المال الأجنبى حاول أن يقل وينكمش .. نعمل الشيء الفلانى ؟ لا . رأس المال جبان .. هم بدأوا يشغلون بالنا من أول يوم الى أن أصبح الواحد لا يعرف كيف يشتغل بأى وسيلة من الوسائل . وأنا فى يوم من الأيام قررت أن أقرأ اقتصادا . وكنت أقرأ كل ليلة أربع ساعات أو خمس ساعات ، لأعرف كل العمليات بالتفصيل ، حتى لا يبقى هذا الكلام قطعيا ، وآخذ فقط برأى الفنيين ، وأقول « نعم » و « حاضر » و « طيب » .

« نعمل قوانين لتشجيع رأس المال الأجنبى سنة ١٩٥٣ . هل تعرفون مقدار رأس المال الأجنبى الذى دخل مصر للاستثمار من سنة ١٩٥٢ لغاية ١٩٦١ ؟ انه ثمانية ملايين جنيه ، أو ثمانية ملايين وسبعة من عشرة ، منه للاستثمار فى البترول ٢ر٥ ملايين . هذا كل رأس المال الاجنبى . فصرنا نحايل فيه ونلاطفه ونتودد اليه ، فنقول لهم : « تعالوا سنعمل لكم قانونا » . هذا فى سنة ١٩٥٣ وسنة ١٩٥٤ . وبعد هذا أنا قلت : لا أريد رأس مال أجنبى أبدا يدخل للاستثمار ، لأننى حسبت أننا نأخذ فى هذه الأمور خازوقا كبيرا جدا ، لأنه عندما يدخل عشرة آلاف أو عشرين ألف جنيه ويعمل مصنعاً ، وبعد ذلك يحول كل سنة الى الأبد الأرباح ، فيأخذ بذلك عشرة آلاف جنيه أو عشرين الف جنيه أو ثلاثين ألف جنيه فى خمس سنوات ، وبعد ذلك يفرض القانون أن أحول له أرباحه الى الخارج بالعملة الصعبة .. اذن كتب علينا أن نأخذ من عرقنا ، ونحن فى حاجة الى كل ناتج هذا العرق ونحوله للخارج » .

أو انظر مثلا الى ذلك التحليل الدقيق الرائع ، فى صدقه ، وفى انسانيته وفى بساطته ، وفى

دلالته ، لفترة ما قبـــل التحولات الاشتراكية ، وكيف انعكست نتيجة التجربة والممارسة وتدافع الأحداث ، فى فكر قائد الثورة ، حتى انتهت الى اتخاذ قرارات يوليو ١٩٦١ الشهيرة :

« كل ما أعرفه أن الرجعية وجدت أن هنـــاك فرصة لها لكى تتسرب الى داخل الاتحاد القومى وتسيطر على الاتحاد القومى . وواضح كل الوضوح أن الرجعية أقلمت نفسها ، وأن الرجعية مشت فى الاتحاد القومى . ولم نكن نقول ان هذا الشخص رجعى ، بل كنا نقول هذا الرجل طيب و «ماشى» . ليست العملية أبدا أن فلانا رجل طيب ، فقـــد يكون ممن يستغل فى عملية ما عشرة آلاف جنيه ، ثم يعمل يوم الجمعة فولا نابتا وقليلا من الخبـز بخمسة جنيهات ، ويجمع الناس فيقولون ان فلانا الفلانى هذا رجل طيب . والعملية عملية استغلال وتغطية لهذا الاستغلال . أو يذبح ذبيحـــة كل شهر أو شهرين ، ويجمع النـــاس الذين أخـــذ أموالهم وعرق جبينهم ويؤكلهـم أكلة فيقولون : والله انه رجل طيب ذبح لنا ذبيحة »

« العملية ليست عملية حسنة ولا صدقة بأى حال من الأحوال . العملية عملية حقوق وعمليـــة واجبات . وبكل أسف فكرنا نحن أيضـا بهـذه الطريقة ، وخدعنا كما خـــدع الفـلاحون الذين يذبحون لهم الذبائح كل جمعة للغداء أو العشاء وقلنا : والله فلان هذا رجل طيب وفيه شىء لله .

« ان حسن النية من جانبنا كان متوافرا مائة فى المائة فاستغلوا ذلك وصاروا يقولون ان الثورة رحيمة .. من ناحيتنا طبيعى لابد أن تكون هناك من الوسائل وأن نحل الخلافات فى اطار من الوحدة الوطنية ، ومن ناحيتنا يجب ألا نكون بأى حال من الأحوال البادئين بالعدوان . ولكن يجب أن نحل مشاكلنا بالوسائل السلمية ، ونحل مشاكلنا بأقل ما يمكن من الخسائر .. من ناحيتنا كان من اللازم أن نتخذ هذا الأسلوب ، وأن ندعو للمحبة . ولكن هل كان مثلا أن نتصور ما فى قلب الآخرين؟ لا يمكن لشخص أن يعرف ما فى قلب الآخرين بأى حال من الأحوال . وكنا باستمرار نفترض حسن النية ، ونفترض أنهم يقابلون هذا الشعور بشعور مماثل .. الرجعية أقلمت نفسها ، وحين أتكلم عن الأقلمة ، أقول ان الرجعيـــة المعاصرة والرأسمالية المعاصرة ماهرة جدا ، وأنها تتأقلم وفقا لطبيعة العصر » .

ويستعرض قائد الثورة مستعرضا تجربتـه الذاتية فى تلك السنوات مع رافعى الشعارات : «بعد سنة ١٩٥٧ رفع الرجعيون لافتات الاشتراكية .. فهم فعلا يكسبون من زيادة الانتاج . طالما أن الاشتراكية شعارات فحسب فهم مبسوطون . طالما أن الاشتراكية شعارات فحسب فماذا يضايقهم؟ انهم يشجعون على ذلك ، ومستعدون أن يضعـوا شعارات للاشتراكية قدر ما نقول ، عشرين مرة ، على ألا نضع الاشتراكية موضـــع التنفيـــذ ولا نطبقها » .

أو تجربته مع فيضان التخريب والرشـــوة واستغلال القطاع العام بواسطة القطاع الخاص ..



« وكانت لدى معلومات عن حوادث رشوة كثيرة ، لو أمسك كل حادثة وأمشى وراها تحتاج لشهر أو شهرين ، والخمسون حادثة تحتاج لمائة شهر . **ماذا يفعل البوليس والرقابة الادارية والنيابة الادارية فى عمليات لا أول لها ولا آخر ؟ وعلة ذلك وجود الرأسمالية المستغلة فى البلد »** .

« ... ان العمليات التى لمستها فى آخر سنة ١٩٦٠ كانت تدل على أن الرجعيــة والرأسمالية المستغلة تدفع كل قوتها لتقضى على كل معنى من المعانى التى ننادى بها .. ولقــد وجدت نفسى عاجزا عن مقابلة هذا الهجوم بأية طريقة من الطرق المعروفة .. كنت أشعر فى سنة ١٩٦٠ أن الدفع الثورى ربما كان غير قائم ، وأن الثــورة بدأت تتعثر .. أنا قلت فى يوم من الأيام أن الرجعية والرأسمالية المستغلة بدأت تخبط الثورة ، وان الثورة التى قامت سنة ١٩٥٢ أوشكت أن تضيع وأن الأمور لا يمكن أن تسير على هذا النحو ..

ففى الاتحاد القومى نجد الرجعيـــة هى التى تتصدر الاتحاد القومى ، وفى التجارة نجد الرجعية متصدرة التجارة • واذا نظرنا الى أرباح السنـة الماضية (١٩٦٠) فأنا قبل شهر يوليو الماضى طلبت كشفاً بعدد من تزيد أرباحهم عن عشرة آلاف جنيه فوجدت أن عدد من تزيد أرباحهم عن عشرة آلاف جنيه قد تضاعف فى سنة واحدة ••• »

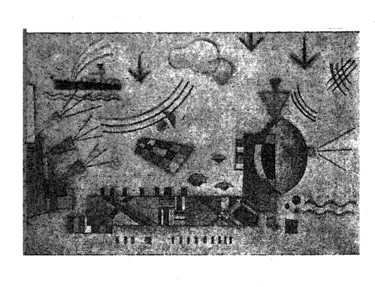
وينتهى الرئيس الراحل الى تركيز كل ماحدث وما سيحدث فى عبارة واحدة ، تضىء بشىء بشكل علمى تطور الثورة ومراحلها :

« وهكذا حاولت الرجعيـة أن تستغـل الثورة الوطنية لحسابها • فرفعت شـعارات الاشتراكية طالما كانت هذه الشعارات غير مطبقة • طبعا كان لابد للثورة الوطنية أن تأخذ طريقها، ولابد للثورة الاجتماعية أن تأخذ طريقها • وهـــدف الثورة الاجتماعية واضح : تحرير الشعب لبناء الوطن ، تحرير الشعب من الاستغلال ، تكافؤ الفرص » •

***

وتلك هى المعجزة التاريخية التى حدثت ، ان كان للتاريخ معجزات أو صح استخدام هذا التعبير غير العلمى : أن تتحول ثورة من الثورات ، تحت نفس القيادة ، من المواقع الطبقية والفكرية للثورة الوطنية الى المواقع الطبقيـة والفـكرية للثورة الاجتماعية • ويحدث ذلك أيضا دون وجود تنظيم سياسى شعبى يؤمن سلامة هذا التحول •

ولنقف لحظة عند الدلالة الفذة لهذا التقدم •• فالتاريخ الحديث يتضمن أمثلة لقيادات ثورية وصلت الى السلطة عن طريق التنظيمات السياسية الشعبية ، وتمكنت بالاستناد الى هذه التنظيمات السياسية الشعبية من اجراء تحولات جذرية فى المجتمع • ولـــكنه يتضمن أمثـلة أكثر لقيادات وصلت الى الحـــكم عن طريق رفع الشـــعارات الاشتراكية ، وما أن وصلت الى الحكم حتى أخذت تصرفاتها الفعلية تباعد بينها وبين مصالح الجماهير التى وصلت بها الى الحكم • وبمعنى آخر ، ما أن وصلت تلك القيادات الى الحكم ، ورغم ما كانت تنادى به من قبل من رغبة فى التغيـــير الجذرى للمجتمع وعزم عليه ، ورغم استنادها الى التأييد الشعبى المنظم الذى وصل بها الى الحكم ، حتى تمكنت القوى الاجتماعيـــة المعـــادية للتحـول الاشتراكى من صرفها عن تحقيق الاهـــداف التى



كانت تدعيها ، اما عن طريق احتواء القوى المعادية للاشتراكية لها ، أو عن طريق اقامة الصعوبات فى وجهها ، أو عن الطريقين معا •

أما فى تجربة مصر الثورية فقد وصلت القيادة الى السيطرة على مفاتيح السلطة السياسية دون استناد الى تنظيم جماهيرى شعبى ودون خطـــة محددة واضحة للتحول الاجتماعى الجذرى ، ثم من هذا المركز الضعيف نسبيا ، ورغم هذا المركـز الضعيف نسبيا ، واصلت السير نحو هذا التحول ومضت فيه بالفعل •

ولا شك فى أن العامل الأساسى فى ذلك كان بقاء ارتباط عبد الناصر الوجـــدانى والفـكرى بالأصول الشعبية التى نبع منها ، وتمثله الكامل للقيم والأمانى الشعبية وحرصه على الالتزام بها وترجمتها والتعبير عنها بالأفعال والخطوات الثورية وفى قدرته المتـــزايدة على الربط بين تلك القيم والأمانى وبين وسائل تحقيقها ، بقدر ما تتكشف هذه الوسائل والاجراءات من خـــلال التطورات الموضوعية لعالمنا المعاصر ، وللمجتمـــع المصرى والاقتصاد القومى بوجه خاص •

وفى تنمية هـــذه القـــدرة وتجسيدها لعبت الممارسة دورا خاصا ارتبط فيه تطور فكر قائد الثورة بتطور الثورة نفسها حتى ليصعب الفصل بينهما أو دراسة أحدهما دون الآخر • واذا كان من المتعذر علينا الآن التصدى لمثل هذه الدراسة الا أن ثمة ملاحظات رئيسية تثور بشأنها نعود الى ابدائها فى مقال لاحق •

فوزى منصور

شخصية القائد ووحدته الفكرية

د. يحيى هويدى

عبد الناصر هو صانع مصر الثورة ، مصر المعاصرة ، مصر العصرية، مصر العربية ، مصر الاشتراكية أو التى على طريق الاشتراكية • واذا كان من الحق أن نقول ان الطاقات التى فجرها فى شعب مصر كانت كامنة فيه فمن الحق أيضا أن نقرر أنه هو الذى جعلها تنبثق فى ضـوء جديد وفى اطار جديد خيل الينا معهما اننا نراها لأول مرة • وهذا الأسلوب الجديد فى الفكر والحياة الذى قفزنا اليه بوجود الزعيم بيننا هو الذى يجعلنـا لا نكتفى بالقول بأن عبد الناصر قد أعاد الينا الروح ، بل علينا أن نقول انه أعادها الينا متفتحة • وذلك لأن الروح قد تعود الى الأفراد والشعوب وتظل مع هذا فى حالة من الركود ، نعسانة أسوانة ، وقد تتقمص فى عودتها مخلوقات شوهاء ، وقد تعود ـ على العكس من ذلك ـ فى حالة من التفتح والازدهار • وليس من شك فى أن عودة الروح لشعب مصر على يد عبد الناصر تجسدت فى تلك الزهور الكثيرة المتفتحة ، والبراعم التى تنبض بالحياة والتى سقاها هو من أفكاره وآماله شرابا طهورا • ولعل هذا هو أثمن ما خلفه لنا •

وفى هذا المقال سنحاول أولا أن نحدد معالم تلك الشخصية الغنيـة التى جاد بها علينا الزمان لننتقل من ذلك الى الحديث عن الوحدة الفكرية فى فلسفته العامة • وسنرى أن ثمة علاقة وثيقة وتطابقا يكاد يكون تاما بين المعالم الرئيسية لشخصية عبد الناصر والخطوط الهامة التى حددت فكره السياسى وجعلته يصدر عن وحدة فكرية متكاملة أبعـدته عن أية ممارسة عشوائية •

وفيما يتصل بالنقطة الأولى ، فاننا نعتقد أن هناك ثلاثة مفـاتيح

لقد رفض عبد الناصر أن نقيم الاشتراكية على دكتاتورية أية طبقة .. حتى لو كانت هذه الطبقة هي الطبقة العاملة وآثر أن يقيمها على تحالف قوى الشعب العامل .

أساسية اذا أدرناها بعناية فسنصل الى صـــورة واضحة لشـــخصية عبد الناصر ·

فأول معلم من معالم تلك الشخصية البـــارزة هو معلم الكرامة والاعتزاز بالنفس · فعبد الناصر من أشد الناس استمساكا بكرامتـــه ومن أكثرهم اعتزازا بها · لم يهن على نفسه أبدا · والانســـان الذى لا يقبل الضيم ولا يهون على نفسه أمام نفسه أولا ثم أمام الناس ، الانسان الذى لا يفرط فى كرامته قيد أنملة هو الانسان الحر · وأود هنا أن نتأمل معا هذا المعنى الهام للحرية الذى نلتقى به فى لغتنا العامية عندما نقول عن فلان من الناس : « **ده راجل حر** » ·فالحرية هنا هى بعينها الكرامة الانسانية · وانى أوثر هذا المعنى البسيط العميق للحرية على كل المعانى التى قدمها الفلاسفة لفكرة الحرية · المهم أن عبد الناصر كان حرا بهـــذا المعنى لأنه كان شديد الاعتزاز بكرامته ·

هذا هو المفتاح الأول لشخصية عبد الناصر · أما المفتاح الثانى فهو عروبة تلك الشخصية · فقد كان الزعيم من أشد الناس ايمانا بعروبته وكانت عروبته أصيلة حقا تمثل جوهره الحقيقى · كان معدن عبد الناصر معدنا نفيسا حقا ، هو المعدن العربى · كان مترفعا عن الصغائر ، وكان سمحا كريم النفس ، وكان انسانا عربيا شريفا : يغيث الملهوف ، ويجير المستجير ، وينتصر للضعيف من القوى ، ويقف دائما الى جانب الفقراء والبسطاء من النــــاس ؛ أولئك الذين قال عنهم الانجيل انهم « ملح الأرض » ·

أما المفتاح الثالث الهـــام لشخصية الزعيم فهو قدرته الخارقة على احتواء الأطراف والسيطرة عليها · ويرجع هذا فى المحل الأول الى قوة شخصيته العملاقة · يحكى لنا بعض المقربين له أن أهم ما كان يتمتع به هو قدرته الفذة على اشاعة الطمأنينـــة فى نفوس الجميع ، أيا كانت اتجاهاتهم المتعارضة ، وتياراتهم الفكرية المتصارعة · كان يجلس مثلا بين الوزراء وهو يعرف ميل كل منهم معرفة تامة ، وبقدرة نفاذة كان يسيطر على هذه الميول الفكرية المتعددة ويحتويها وكانت هذه الميول تجد عنده ضربا من التعايش الفريد · كان الجميع يشعر فى رحابه بالرضا والاطمئنان

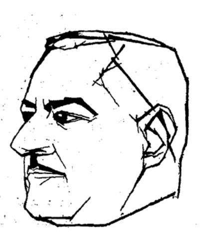
وكان هذا شأنه اذا ما جلس مع الملوك والرؤساء العرب • كان اليمينيون واليساريون ، الرجعيون والتقدميون ، الأصدقاء والأعداء يألفونه ويأنسون اليه • وكانت شخصيته بينهم مصدر ايحاء لبعض التنازلات ، يقدمها الأطراف عن رضى حينا ، وتقدمها فى بعض الأحيان الأخرى وهى لا تملك الا أن تقدمها • وكان هذا شأنه أيضا على الصعيد الدولى عندما كان يجتمع به وفود كل من الكتلتين الشرقية والغربية • فكان ينفذ بشخصيته الى الجميع • وكان قادرا على صهر المتناقضات والعلو عليها • وفى جميع تلك اللقاءات كان الدور الذى لعبه عبد الناصر هو دور المايسترو القدير •

هذه الأبعاد الثلاثة الرئيسية ترسم لنا بوضوح معالم شخصية عبد الناصر •

ننتقل بعد هذا الى الحديث عن الوحدة الفكرية فى فلسفة عبد الناصر وقد حذرنا عبد الناصر فى الصفحات الأولى من كتاب « فلسفة الثورة » من أن نفهم كلمة فلسفة الواردة فى عنوان الكتاب بمعناها الضخم الكبير• وأريد هنا من جانبى أن أنبه القارىء الى هذا التحذير نفسه • فعليه أن يفهم الكلمة فى معناها العام عندما تقال فتعنى النظرة الشمولية أو الاطار العام الذى ينتظم أفكار الانسان ومواقفه •

وقد يرد على الخاطر ، ونحن نحاول أن نتبين الوحدة الفكرية فى فلسفة عبد الناصر هذا السؤال :

هل أعد عبد الناصر قبل قيامه بالثورة مخططا فكريا شاملا ضم بين ثناياه كل الأفكار التى قدمها بعد ذلك ؟ — من السخف أن نجيب على هذا السؤال بالايجاب ما دام عبد الناصر يصرح لنا فى « فلسفة الثورة » بهذه العبارات : « لم نكن على استعداد • وذهبنا نلتمس الرأى من ذوى الرأى والخبرة من أصحابها •• ومن سوء حظنا لم نعثر على شىء كثير » • لم يكن عند عبد الناصر عشية قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ الا ذلك الأمل الذى كان يداعب كثيرا من الشبان مثله فى ذلك الحين ، وهو أن يرى وطنه متحرزا قويا • ومن الممكن أيضا أن نضيف الى هذا الأمل أفكارا أخرى كان عبد الناصر قد تبين ملامحها فى صورة غامضة عشية قيام الثورة ، وهو لم يعد ابن أربعة وثلاثين ربيعا ، وذلك مثل التحرك الايجابى بعيدا عن الانفعال — شحن الجماهير بالأفكار بدلا من العواطف — تلازم الثورتين السياسية والاجتماعية — تلازم الحريتين السياسية والاقتصادية— مقاومة عزلة مصر وضرورة تحركها فى ثلاث دوائر : الدائرة العربية والدائرة الافريقية والدائرة الاسلامية • لكن ليس فى أيدينا دليل يجعلنا نقطع بأن هذه الأفكار كانت قد تبلورت فى فكر عبد الناصر قبل ثورة يوليو ، لأنها وردت فى كتاب « فلسفة الثورة » الذى ألف بعد قيام الثورة بسنوات • وان كنا نميل الى الرأى أنها كانت على أى حال أفكارا تشغل بال عبد الناصر كما كانت تشغل بال غيره من الشباب الواعين الوطنيين من أبناء جيله الذين كانت تصطدمهم وتلح على تفكيرهم ظواهر كثيرة مثل تطاحن الأحزاب القائمة حينذاك ، الفوارق الكبيرة بين الطبقات ، ضعف مركز مصر وتدهور سمعتها فى المحيط الدولى ، تحكم الاستعمار فى مقدراتنا السياسية والاقتصادية ••• الخ •



ولا حاجة بنا الى الافاضة فى الاجابة على هذا السؤال التـــاريخى لأنها لن تفيدنا فيما نبحث عنه هنا ٠

ولنطرح سؤالا آخر أكثر جدوى ، مثل هل كان عبد الناصر ، بعد أن نضج فكره واتضحت معالمه وتمرس بادارة الدولة ، هل كان يترك نفسه نهبا للأحداث ، تحركه وتسيره ، وتوحى اليه بهذه الفكرة أو تلك حيثما اتفق ووفقا للظروف التى تطرأ ؟ أم كان يفكر ويسلك وفقا لفكرة أو مجموعة من الأفكار المحددة التى لم يحد عنهـا طوال حيـاته ، والتى نستطيع أن نتلمسها فى كل ما جادت به قريحته وما تمخضت عنه مواقفه وما قدم لشعبه من منجزات ؟ وبعبارة أخرى نسأل : هل كان عبد الناصر يصدر فى فكره ومواقفه عن وحدة فكرية واضحة المعالم ؟ أم أنه كان مجرد ممارس للسياسة ، تساعده الظروف فى ممارسته لها مرة وتقف فى وجهه مرة أخرى ، دون أن يمسك هو بزمامها ، ويقودها الى حيث يريد وفقـا لخطة موضوعة ونظرة موحدة ؟

لكى نجيب على هذا السؤال **علينـــا أن نفرق أولا بين نوعين من الوحدة : الوحدة الجامدة ، والوحدة العضوية ٠** والوحدة الجامدة هى تلك الوحدة المذهبية التى تفرض على الأحداث من الخارج، وتنشر عليها اطاراتها وقوالبها فتحتويها فى دائرتها المقفلة التى لا مجال فيها للنمو ٠ أما الوحدة العضوية فأهم ما تتميز به أنها تقبل النمو ، وتظل منفتحة على الواقع والتطبيق تأخذ منهما وتعطيهما ٠ وواضح أن الوحدة الفكرية فى فلسفة عبد الناصر من النوع الثانى لا الأول ٠ فهى ليست وحدة مذهبيـــة لأن عبد الناصر لم يقدم لنـــا مذهبا فكريا معماريا على طراز تلك المـــذاهب الشامخة التى يستوى فيها عند القارىء أن يقرأها من أولها أو آخرها ، لأن أولها سيسلم حتما الى آخرها ولأن آخرها سيقود بالضرورة الى أولها٠ كان عبد الناصر ضد هذه الوحدة المذهبية النظرية فيقول مثلا : « اننا لم ننهمك فى النظريات بحثا عن حياتنا ، وانما انهمكنا فى حياتنا ذاتهـــا بحثا عن النظريات » ٠ ونراه يكرر فى مناسبات عدة أن **الثورة مستمرة،** بمعنى أنها لم تتجمد عند صياغة معينة ٠ وهى مستمرة بمعنى أنهـــا تتقدم ولا ترجع الى الوراء أبدا وأنها فى تقدمها تنسج حولها أفكارا جديدة وتكسب أرضا جديدة فى حقل التطبيق ٠ فقد أخذت مثلا بالخط الاشتراكى فلا رجعة اذن عن هذا الخط ، ومن واجبنـــا المحـــافظة على المكتسبات الاشتراكية التى حصل عليها الشعب حتى الآن فى هذا المجال ٠ لـــكن علينا بالاضافة الى هذا أن نسأل أنفسنا من آن لآخر عن الأرض الجديدة التى كسبتها الاشتراكية فى التطبيق ٠ وبهذا نحقق استمرار الثـــورة بالمعنى الذى كان يقصده عبد الناصر ٠ وقد وجدنا فى وحدة قوى الشعب العامل ممثلة فى الاتحاد الاشتراكى العربى الصيغة الملائمة لحشـــد قوى الشعب من أجل المضى فى الثورة ٠ فلا رجعة اذن عن هذا الخط ٠ لـــكن علينا أن نسأل أنفسنا ما هى الوسائل التى نتخذها فى المستقبل لزيادة فعالية العمل بين القواعد الشعبية وتوضيح اختصاصات اللجان المختلفة فى بناء الاتحاد الاشتراكى العربى لنؤكد بهذا سيطرة قوى الشعب على العمل الوطنى وتوزيع المسئوليات على القيادات المختلفة ٠٠ وهكذا وهكذا٠ وقد تنبهنا مثلا عقب النكسة ، وكان هذا فى بيـــان ٣٠ مارس ، الى أن الدولة الحديثة لابد أن تتصف بالعصرية وتقوم على العلم والتكنولوجيا٠ وكان انتباهنا الى هذا فى حد ذاته كسبا كبيرا ٠ فلا رجعة عن هذا أبدا ٠



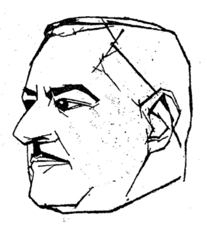
لكن علينا أن نسأل أنفسنا ما الذى فعلناه وسنفعله فى المستقبل لاستمرار هذا الخط العصرى .

وليس من شك فى أن استمرار الثورة بهذا المعنى هو الذى جعلها فى الماضى وسيجعلها فى المستقبل ذات وحدة عضوية متفتحة . وعلينا فى هذا الصدد أن نفرق بين الاستمرار ومجرد الامتداد . **فالاستمرار امتداد حى ديناميكى . أما الامتداد فهو تتابع استاتيكى تراكمى** ولهذا فليس من الضرورى أن يشتمل الامتداد على عناصر جديدة طريفة . أما الاستمرار فلابد أن يشتمل على ما هو جديد ، لأنه امتداد بالقديم فى صورة جديدة . والاستمرار الثورى بالاضافة الى ما يعنيه من المحافظة على الخط العام ، فهو يعنى كذلك تطويرها الدائم والعمل على تدفق مياه جديدة فيها ومن حولها .

كان عبد الناصر العظيم يقول لنا فى مناسبات عدة انه ليس رئيس جمهورية وليس رئيس دولة بل قائد ثورة . وكنا نحس فى كلماته الصدق كل الصدق ، لأنه ثورى ، والثورى لا يكذب على الثورى كما يقول كاسترو وكنا نحس فى حرص عبد الناصر على استمرار الثورة بالمعنى الذى حددناه حرصه على أن يحتفظ **بهذا التوتر الثورى** فى داخل نفسه وفى نفوس أفراد الشعب على السواء . فعلينا اذن أن نحافظ على تلك الجذوة المتقدة فينا . فقد كان « شارل بيجى » يقول : « اياكم اياكم أن تتضاءل الجذوة فتتحول فيكم الى عادات سلوكية » . وهى كلمة صدق .

ولكى يؤكد تلك الوحدة العضوية فى فكره نرى عبد الناصر يصف الثورة بالاضافة الى استمرارها بأنها متحركة . **فالثورة متحركة** . والحركة هنا هى الديالكتيك بالمعنى الفلسفى . أى أن الثورة ديالكتيكية . بمعنى أنها تضع نفسها عند نقطة الاحتكاك بين الفكر والواقع ، وعلى الحدود القائمة بينها لتحتفظ لنفسها دائما بحرية المبادءة ، ولتنتقل فى يسر من الفكر الى الواقع وبالعكس ، مؤمنة ايمانا راسخا بأن الفكر فى حركته الخاصة يتغذى بحركة الواقع ويقتات عليها وينمو فيها ، وبأن الواقع فى حركته يشرق ويضيىء بعالم الأفكار ، وبأن الحركتين تتبادلان فى علاقة ديناميكية حية .

وليس من شك فى أن هذا الوصف من شأنه أن يساعد على اثراء الوحدة العضوية التى تحدثنا عنها ، ومن شأنه كذلك أن يبعد هذه الوحدة عن أى تصور جامد متحجر ، ومن شأنه أن يجعلها دائما متفتحة قابلة للنمو والزيادة .



لكن أهم ما تتصف به الوحدة العضوية فى فكر عبد الناصر ارتباط الأجزاء فيها بالكل ، وحياة الكل فى أجزائه . وعندما نتحدث عن الأجزاء هنا فاننا نقصد بها الزوايا المختلفة التى نستطيع أن ننظر الى فكر عبد الناصر من خلالها . أما الكل فنقصد به الاطار العام الذى يضم كل هذه الزوايا ، وتبدو متكاملة فى داخله .

وسنحاول الآن أن ننظر الى فلسفة عبد الناصر من خلال بعض الزوايا الرئيسية التى تميزت بها . اذ لا شك أن فكر عبد الناصر قد تميز

ببعض العلاقات أو الأفكار المحددة ، ولم يكن فكرا فضفاضا يتسع لكل شيء ، كما قد يبدو للقارىء بعد الحديث عن الصفتين السابقتين للوحدة العضوية • ووقوفنا على هذه الزوايا أو الأفكار من شأنه أن يقنعنا **بأن عبد الناصر كان بعيدا كل البعد عن أية ممارسة عشوائية فى عالم الفكر والسياسة معا •**

لننظر مثلا الى فكر عبد الناصر من زاوية هامة هى زاوية «الانسان». فقد كان اعتزازه بالانسان كبيرا حقا ، وكانت فلسفته كلها فلسفة انسانية من الطراز الأول • وأهم ما كان يعتز به عبد الناصر فى الانسان كرامته وحريته • والكلمتان هنا بمعنى واحد ، كما أوضحنا ذلك سابقا عند الحديث عن اعتزاز عبد الناصر بكرامته •

لكن علينا أن نفهم هاتين الكلمتين فهما صحيحا • وذلك لأن من الممكن أن نفهم هاتين الكلمتين من منظور فردى بحت • وقد كانت جناية الثورة الفرنسية على الانسانية بوجه عام أنها جعلتها تفهم أمثال هاتين الكلمتين من منظور فردى خالص • لقد كانت الثورة الفرنسية تخاطب كرامة الانسان وحريته • لكن أى انسان ؟ هذا هو السؤال • انها خاطبت انسانا مجردا ، انسانا معزولا عن مجتمعه ، انسانا أنانيا ، كثير المطالبة بالحقوق ، حريصا كل الحرص على أن يوفر لنفسه أولا وقبل كل شيء أكبر قدر من الربح • وهذا الانسان هو الانسان الذى تعرفه الديموقراطية البرجوازية • وهو مختلف تماما عن الانسان الواقعى الممتد بجذوره فى ظروف حضارية وسياسية واقتصادية معينة • ومن الممكن ان الانسان الذى خاطبته الثورة الفرنسية ليس انسانا بل الها عظيما • وهذا الانسان ـ الاله هو الخصم الأكبر لكل الفلسفات المعاصرة ولكل الفلسفات المعاصرة ولكل المذاهب السياسية المعاصرة أيضا •



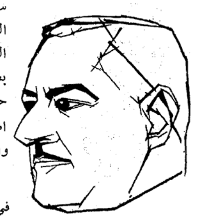
وعبد الناصر عندما يخاطب فى الانسان حريته وكرامته فهى لايعنى بطبيعة الحال تلك المعانى المجردة لها • وذلك لأن **الحرية الانسانية** عنده ، وكما ينبغى أن تكون وكما يفهمها كثير من الفلاسفة المعاصرين ابتداء من هيجل ـ **تقوم على أساسين اثنين : الرفض والاختيار** • الانسان الحر هو الذى يرفض ويملك الرفض ويقوى على ممارسته • وهو أيضا الذى يختار ويملك الاختيار ويقوى على ممارسته • وهو فى رفضه واختياره انما يرفض ظروفا ومواقف محددة لا يقبلها ويحاول تحطيمها وهدمها ، ويختار ظروفا ومواقف أخرى يقبلها ويبنى كيانه على أساسها •

وفى المبادىء الستة التى أعلنها عبد الناصر للشعب قبل ظهور الميثاق وأعاد ذكرها مرة أخرى فى الباب الأول من الميثاق يتجلى بوضوح **هذان الجناحان للحرية : جناح الرفض وجناح الاختيار** • وقد تمثل الرفض فى المبادىء الثلاثة الأولى ، وتمثل الاختيار فى المبادىء الثلاثة الأخرى • فقد

رفض المبدأ الأول الاستعمار ورفض التعاون مع أعوانه من الخونة المصريين • أما المبدأ الثانى ففيه رفض للاقطاع • والمبدأ الثالث رفض الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم • وبعد الرفض يأتى دور الاختيار لأن الرفض هدم ، وبعد الهدم يأتى البناء وتمثل البناء فى اختيار ثلاثة مبادىء هى المبدأ الرابع والخامس والسادس • فاختار المبدأ الرابع العدالة الاجتماعية كأساس هام يقوم عليه بناء المجتمع المصرى الذى أزاح من طريقه كل ضروب الاستغلال والاستبداد فى الخارج والداخل • واختار المبدأ الخامس من أجل بناء هذا المجتمع اقامة جيش وطنى قوى • أما السادس فجاء تتويجا لعملية الاختيار البناء ، من حيث انه اختار اقامة حياة ديموقراطية سليمة • وهو يقصد بالديموقراطية السليمة ألا تكون مجرد ديموقراطية سياسية بل ديموقراطية اجتماعية اقتصادية •

هذه المبادىء الستة رسمت طريق كرامة الانسان ، أو ــ والمعنى واحد ــ طريق حرية الانسان فى الوطن العربى كله • ومن الواضح هنا أن الانسان العربى المعاصر ليس انسانا مجردا ، إنه ذلك الانسان الذى ارتبطت حياته بظروف واقعية : سياسية واقتصادية واجتماعية معينة ، وتحددت بالتالى حريته أو كرامته بمراعاته لهذه الظروف ، سواء كانت هذه المراعاة رفضا أم اختيار •

وبوسعنا بعد هذا أن ننظر الى كل المواقف والقرارات السياسية التى وقفها واتخذها عبد الناصر من خلال هذا المنظور الموحد فسنجدها متسقة تمام الاتساق معه : قانون الاصلاح الزراعى ــ محاربة الرجعية فى كل صورها الحزبية والرأسمالية المستغلة ــ تحقيق الجلاء ــ كسر احتكار السلاح ــ تأميم القناة ــ التنمية الاقتصادية ــ رفض الاستسلام فى عام ١٩٥٦ ــ قانون الاصلاح الزراعى المعدل ــ ظهور القوانين الاشتراكية عام ١٩٦١ ــ ظهور الميثاق عام ١٩٦٢ ــ السد العالى ــ استصلاح الوادى الجديد ــ التعاون مع المعسكر الاشتراكى ــ رفض الهزيمة عام ١٩٦٧ ــ البحث عن أشكال متعاقبة لتجميع قوى الشعب فى تنظيم سياسى موحد كان آخرها هو تنظيم الاتحاد الاشتراكى العربى بتشكيلاته الهرمية التى تبدأ من لجنة الوحدة فى القرية أو الحى حتى اللجنة التنفيذية العليا ••• الخ • وفى بعض هذه المواقف والقرارات يتجلى الرفض ، وفى بعضها الآخر يتجلى الاختيار • لكنها تتفق جميعها فى سعيها الى تحقيق حرية الانسان المصرى العربى وتوفير كرامته • وما دام الهدف هنا هو اظهار الوحدة فى فكر عبد الناصر فمن الميسور جدا تجميع هذه المواقف والقرارات ووضعها كلها تحت باب واحد هو باب الحرية الانسانية •



ومن الممكن أن ننظر الى فهم عبد الناصر للاشتراكية على أنه يدخل فى هذا الباب أيضا • فالاشتراكية تهدف الى تحقيق الرفاهية للجماهير

العريضة والانتقال بها الى حياة أفضل • لكن هل نقيمها على دكتاتورية الطبقة العاملة ؟ — **لقد رفض عبد الناصر أن نقيم الاشتراكية على دكتاتورية أية طبقة ، حتى لو كانت هذه الطبقة هي الطبقة العاملة ، وآثر أن يقيمها على تحالف قوى الشعب العامل** • وهذا معناه أنه وقف الى جانب كرامة وحرية كل الناس ، فيما عدا حرية أعداء الثورة من الرأسماليين والبرجوازيين • **ورفض عبد الناصر أيضا أن يكون هدف الاشتراكية هو تملك وسائل وأدوات الانتاج • وآثر أن يكون هدفها السيطرة** عليها ، بما يضمن لنا عدم الاستغلال ، وبما يسمح للرأسمالية غير المستغلة وللقطاع الخاص استثمار الأموال وتنمية الدخل •

وعلينا نحن الذين نتابع السير فى الطريق : طريق عبد الناصر ، تقع مسئولية متابعة هذا الرفض وذلك الاختيار ، لنوفر للانسان المصرى حريته وكرامته ، وستواجهنا حتما ظروف جديدة تفرض علينا رفضا أو أكثر لمواقف جديدة يضاف أو تضاف الى حلقات الرفض السابقة ، وتفرض علينا اختيارا أو اختيارات جديدة يضاف أو تضاف الى سلسلة الاختيارات السابقة • ومن خلال رفض جديد أو اختيار جديد سيتضح لنا جميعا أن الثورة مستمرة فى طريقها الديالكتيكى الحركى المتجدد المتطور • لكنها ستظل دائما أبدا تلك الثورة العظيمة التى تخضع لمبادىء موحدة ، كذلك المبدأ الموحد الذى فرغنا من الحديث عنه الآن •

***

ونستطيع أن ننظر الى فلسفة عبد الناصر والى سياسته من خلال مبدأ موحد آخر مثل مبدأ العروبة : عروبة مصر • فهذا المنظور لاتخطئه النظرة الفاحصة أبدا • وفى كل مواقف عبد الناصر كانت العروبة بمثابة محور الارتكاز أو العمود الفقرى الذى تشبث به عبد الناصر طوال حياته منذ اشتراكه فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ حتى لفظ أنفاسه الأخيرة بعد أن نجح فى توقيع الاتفاقية بين السلطة الأردنية والمقاومة الفلسطينية عقب الأحداث الدامية التى وقعت بينهما ، والتى لا نشك لحظة فى أن وقوعها المؤسف كان من الأسباب القوية التى عجلت بوفاته •

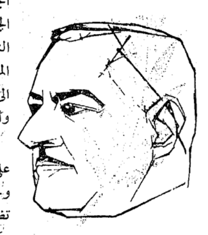
ففى مواجهة تلك الدعوات البغيضة التى كان يرددها بعض السذج من المصريين فى أوائل هذا القرن والتى كانت تقول بأن مصر فرعونية أو التى ردد فيها البعض — وما يزال بعضهم يرددونها حتى اليوم — أن مستقبل مصر فى عزلتها وفى أن تقفل الباب على نفسها ، فى مواجهة تلك الدعوات قام عبد الناصر منذ الوهلة الأولى يعلن أن **الوجه الحقيقى لمصر هو وجهها العربى** • ولم يكفر البطل بهذا الوجه أبدا • كان أكثرنا ايمانا بالعروبة ينظر فى بعض الأحيان الى هذا الوجه فينكره ، ويسرح



الطرف الى العرب فى نفاقهم وتمزقهم ومعاركهم الجانبية التى شتت شملهم وقطعت بينهم الأوصال وحطمت جميع الكبارى ونقط اللقاء فيصيبه اليأس ويدعو الى انكماش مصر · لكن عبد الناصر كان دائما الرجل الذى سيقول عنه التاريخ انه لم يكفر بالعروبة حتى فى أحلك الظروف ·

ولقد بذل عبد الناصر وبذل الشعب المصرى معه من أجل هذا الوجود العربى تضحيات كثيرة · فلقد ساندت مصر ثورة الجـــزائر وثورة اليمن والثورة الفلسطينية ، ووقفت الى جانب الســودان وليبيا فى ثورتيهما التحريريتين · وحتى ابان الهزات العنيفة التى أصابت الوجود العــربى بالتصدع ، وعلى سبيل المثال أيام الانفصال الذى فصل بين الشـــمال (سورية) والجنوب (مصر) فى الجمهورية العربية المتحدة ، وأيام الحرب الدامية التى قامت أخيرا بين السلطة الأردنية وقوات المقاومة الفلسطينية وأودت بحياة الرئيس ؛ لم يتزعزع ايمان عبد الناصر بهذا الوجود العربى أبدا · وكانت فكرة عبد الناصر فى ايمانه هــذا أن العــالم العربى يموج بصراعات كثيرة تعكس مصــالح الطبقــات الحاكمة والطبقــات الرأسمالية والبرجوازية التى تساندها أكثر مما تعكس مصالح الجماهير العريضة · ولهذا كان مؤمنا بأن النصر فى هذا الصراع سيكتب لهذه الجماهير صاحبة المصلحة العليا ان عاجلا أو آجلا · .

والدعوة الى عروبة مصر لم تكن تمثل عند عبد الناصر دعوة قائمة على أفكار عفى عليها الزمن ولم تعد تتمشى مع روح القرن العشرين مثــل فكرة الجنس : الجنس العربى · ويخطىء كل من يحاول اقامة العروبة أو القومية العربية فى فكر عبد الناصر على هذه الفكرة البالية· بل ان العروبة لا تقوم أيضا عند عبد الناصر على فكرة الدين الاسلامى الذى يدين به معظم العرب ، بالرغم من أهمية الدين فى فهم العروبة أو القومية العربية· والسبب فى رفض عبد الناصر لهذين الأساسين عند حديثه عن القومية العربية أو عن عروبة مصر أن العروبة أو القومية العربية ليست فى رأى عبد الناصر مجرد « فكرة » ذهنية فى عقولنا ، نحللها الى عناصرها ، أو أجزائها فنظفر ببعض المقومات النظرية فى مجال « المعرفة » مثــل فكرة الجنس العربى وفكرة الدين الاسلامى · انها وجود قائم ·وفى ضوء هذا التفسير علينا أن نفهم تلك العبارة التى وردت فى أول الباب التاسع من الميثاق والتى يقول فيها عبد الناصر : « ان الأمة العربية لم تعد فى حاجة الى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها · لقد جاوزت الوحدة هذه المعرفة وأصبحت حقيقة **الوجود العربى ذاته** » ·



هذا الوجود العربى قائم ، يفرض كيانه على من يسلم به ومن ينكره ، على من يعرفه ومن يدعى الجهل به · وهو يستند على مقومات واقعية مثل : وحدة اللغة ووحدة التاريخ النضــالى ووحدة الأمل فى مستقبل مشرق تظلله حياة أفضل للجماهير العريضة · وهذه المقومات تمثل جوهر الوجود

العربى فى الماضى والمستقبل معا ؛ تمثل حياة هذا الوجود من الداخل ٠ ولهذا فستظل باقية على الدهر ٠

***

ونصل أخيرا الى المبدأ الثالث الموحد فى فكر عبد الناصر ٠ وهو الذى يعكس البعد الثالث فى شخصيته ، الا وهو قدرته الخارقة على احتواء الأطراف والسيطرة عليها ٠ فلقد كانت ترجمة هذا البعد فى دنيا الفكر والسياسة هو مبدأ عدم الانحياز الذى آمن به عبد الناصر منذ باندونج ولم يحد عنه طوال حياته ٠

ومبدأ عدم الانحياز ليس الا صياغة ملائمة لحركة القومية العربية الدولية ، صياغة توفر لها المناخ الملائم الذى يحقق أهدافها ويبعدها عن التكتلات ٠ ومن الواضح أن هذا المبدأ ينطوى بالدرجة الأولى على رفض الحركة العربية للانحياز مع الغرب ، وذلك كنتيجة للصدام الدموى المباشر بين هذه الحركة وسيطرة الاستعمار الغربى فى منطقة الشرق الأوسط ٠ ومن أجل هذا فهم المعسكر الغربى هذا المبدأ على أنه مبدأ عدائى له ، لأنه فسره بقوله : « من لا يكون معنا فهو علينا » ٠ لكن المعسكر الاشتراكى لم يفهمه أبدا وعلى هذا النحو المغرض ٠ حقا ؛ ان مبدأ عدم الانحياز ينطوى كذلك على رفض العرب للانحياز مع المعسكر الاشتراكى ، الا أن دول هذا المعسكر وعلى رأسها دول وشعوب الاتحاد السوفييتى قد تعاونت معنا الى أقصى الحدود وأثبتت حسن نواياها وحرصها الأكيد على المحافظة على السلام فى المنطقة ٠ ومن أجل هذا ، فان مبدأ عدم الانحياز كما فهمه عبد الناصر ينطوى على تعاون مع دول الاتحاد السوفييتى وشعوبه ٠ وهذا هو عنصر الايجابية فيه ٠

والمعنى الحقيقى لمبدأ عدم الانحياز ليس قائما فى البعد عن التكتلات بقدر ما هو قائم فى العلو عليها واحتوائها ٠ اننا لم نقل بهذا المبدأ لارضاء الكتلتين الشرقية والغربية معا ، ولم نقل به لكى نقف موقفا وسطا فى الصراع القائم بينهما ؛ أو لنقدم فى المشكلات الدولية حلا وسطا يتسم بكل الضعف الذى تتسم به الحلول الوسطى ٠ انه مبدأ ديالكتيكى حركى، يتصف بالمرونة والقدرة على الوقوف فى وجه التكتلات المغرضة التى تفسد على الانسانية أمنها وسلامها ٠

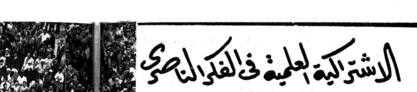


وهذا المبدأ يمثل خطا واضحا فى الفكر السياسى لعبد الناصر ٠ آمن به عن اقتناع ٠ وآمن به الشعب المصرى عن اقتناع كذلك ٠٠

وحدة فى الشخصية أدت الى وحدة فكرية متكاملة ٠ تلك هى معجزة عبد الناصر الخالدة فى كلمات معدودة ٠

يحيى هويدى





الاشتراكية العلمية فى الفكر الناصرى

د. فــؤاد مرسى

هذه محاولة سريعة لاقتفاء خطى وتحـديد معالم مفهوم الاشتراكية العلمية عند جمـال عبد الناصر . ليس لى فيها فضل سـوى كتابتها ، لأن صاحبها على الأرجح هو جمـال عبد الناصر نفسه . وكأى مفكر كبير هو فى الوقت ذاته قائد الثورة ورجل الدولة ، ومن ثم كان شخصية غنية متعددة الجوانب ،فلسوف تخرج عنه تفسيرات شتى تذهب فيـه مذاهب متعددة . وبالطبع فانما أقدم اجتهادى الشخصى هنا . اننى أقدم فهمى الخاص لمفهوم عبد الناصر فى موضوع بالغ الاهمية والخطورة هو موضوع الاشتراكية العلميـة . وفى تقـديرى ان عبد الناصر ، وقد اكتملت صورته يـوم ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ ، قد صار ملكا للتاريخ والبشرية جمعاء ، لا يستطيع أن يحتكره أحد .

ولقد حاولت أن أتتبع كل ما قال أو كتب منذ ٢٣ يولية ١٩٥٢ وبخاصة حتى حـرب يونيو ١٩٦٧ حين غطت قضية تحرير الارض المحتلة على القضية الاجتماعية . وقد تبينت أن أهم الوثائق التى تحمـل **فكر عبد الناصر** فى الاشتراكية العلميـة هى من حيث الترتيب الزمنى : أقواله فى جلسات اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ، ثم ميثـاق العمل الوطنى ، ثم أقواله فى جلسات المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ، ثم حديثه فى جلسة افتتاح دور الانعقاد الثانى لمجلس الامة فى ١٢ نوفمبر ١٩٦٤ . ومن الممكن أن نضيف بيـان ٣٠ مارس كتصوير أخير لوضع القضية الاجتماعية فى اطار احتدام المعركة الوطنية .

تباشير المفهوم الاشتراكى :

بالطبع كانت الاشارة الاولى للثورة الاجتماعية فى كتاب (فلسفة الثورة) . وكانت الاشارة واضحة ، لكنها لم تكن كافية .

« لكل شعب من شعوب الأرض ثورتان ثورة سياسية يسترد بها حقه فى حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليـه أو من جيش معتد أقـام فى أرضه دون رضاه . **وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته ثم يستقر الامر فيها على ما يحقق العدالة لأبناء الوطن الواحد** » .

فالثورة الاجتماعية اذن هى صراع بين الطبقات هدفه تحقيق العدالة . أى أن العدالة لن تتحقق الا بعد مرحلة من الصراع ثم يستقر الامر .

« الثورة الاجتماعية من أول مظاهرها تزلزل القيم وتخلخل العقائد وتصـارع المواطنين مع أنفسهم أفرادا وطبقات وتحكم الفساد والشك والكراهية والأنانية » .

لكن فى ٥ ديسمبر ١٩٥٧ ، فى المؤتمـر التعاونى ، رفع عبد الناصر شعار الاشتراكية . هنا لأول مرة نجد كلمة الاشتراكية بوضوح . انه يطالب بالاشتراكية صراحة . ويبدأ فى طرح أهم عناصرها .

« ان الاشتراكية التى نعنيهـا هى التطور لصالح الشعب وليس التطـور لرفع مستوى الاقلية التى كسـبت فى الماضى . ولكن التطور لأجل رفع مستوى أغلبية هذا الشعب .. هل تحـرك من مرحلة الى مرحلة ؟ وكيف ؟ وكما قلت لكم نتحرك من مرحلة الى مرحلة وفقـا لمقتضيات الاحوال ووفقا لاحتياجات الشعب **نريد ان يحل محل النظام الاقتصـادى الاستغلالى والاحتكارى نظام اقتصـادى اشتراكى ديمقراطى تعاونى من أجـل مصلحة الغالبية العظمى للشـعب ..** لا من أجل مصلحة فئـة قليلة هى التى تستغل وهى التى تحتـكر وهى التى تكسب مكاسب باهظة على حساب الشعب .. نريد أن نعمل على ألا تخضع أية طبقة أو يخضع أى قسم من المجتمع لطبقـة أخرى أو قسم آخر . **نريد أن نتخلص من استغلال الانسان واسـتغلال المجتمع لبعضه .. استغلال الأقلية فى المجتمـع للأغلبية فى المجتمع .. ونقرب الفوارق بين الطبقات .. ننظم اقتصادنا وفقـا لخطة موضوعة لصالح الشعب لا لصـالح عدد من الافراد .**

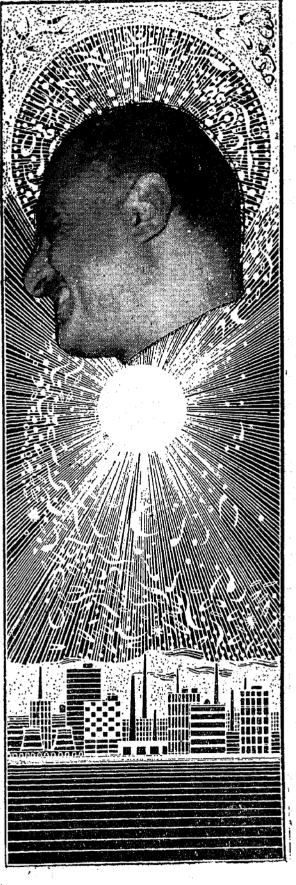
نراعى مبـادىء العدالة الاجتماعية . **نوفق بين النشاط الاجتماعى العـام الذى تقوم به الدولة والنشاط الاقتصادى الخاص** الذى يقوم به الافراد على ألا يضر هـذا بصالح المجتمع .. على أن يستخدم رأس المال فى خدمة الاقتصاد القومى كاقتصاد

الشعب ولا يستخدم لمصـلحة أفراد على حساب الشعب • **وتعمل على تشـجيع التعـاون ونقيم التعاون بدل الفردية التى تحكمت فينا وتمكنت منا • نعمل على توسيع التأمين الاجتمـاعى** • نقرر أن التضامن هو أساس المجتمع

يتضح من هذا كله أننا كدولة تهدف الى القضـاء على الفردية والانانيـة • **ولكننا لا نسعى لاقامة رأسمالية من الدولة الدولة تشترك مع الشعب وتعتبر أن لهـا الولاية وهذه الولاية تضعها موضع حماية مصـالح صـغار الرأسماليين وصـغار المدخرين** مع الرأسماليين الآخـرين • لكن في نفس الوقت نحـن لا نريد أن تكون رأسمالية الدولة بل نعتبر أن **رأس المـال الخاص حر** ما دام يعمل لمصلحة الشـعب ويعمل للخير العام وفى نفس الوقت نتدخل بمعنى أننا لا نريد أن نقضى أو نصـفى الرأسـمالية • ولـكن نـرى أن من واجبنـا أن نواقبهـا ونعتبر نحن أن رأس المال الوطنى ضرورة لازمـة فى هذا الوقت من أجل تطوير الاقتصـاد القومى • ولكنا يجب أن نلاحظ أن رأس المال هذا لا يتحكم فى الحكم ولا يسيطـر على الحكم من أجل استغلال الاغلبية العظمى لهذا الشعب • **ليس هدفنا أن نحـارب رأس المال الوطنى لكن غرضنا أن نوجـه رأس المال الوطنى للخدمة العامه** ونمنع استغلال رأس المال للمجتمع وللأفراد •

لازم نسـتخدم جميع العناصر الممكنة • نستخدم الرأسمالية الوطنية من أجـل التنمية الاقتصادية • نستخدم الرقعه الزراعية الموجودة من أجل رفع المستوى فيها • **لنضع فى اعتبارنا مصالح العمال وأيضا مصالح رأس المال الوطنى • لازم ندخل فى اعتبارنا التعـاون بين الريف وبين المدينة • وهذا يحتاج الى قيـادة اقتصادية** • والقيادة الاقتصـادية هذه **يلزم أن تكون موجودة للدولة التى هى لها الاولوية والتى تحمى كل طبقـة من الطبقة الاخرى • وكل صاحب مصلحة من** صاحب المصلحة الاخرى • والحكومة هى

صاحب المصـلحة الاخرى • والحكومة هى



المصالح وبين جميع الطبقات فى نفس الوقت • **لهذا تكون عندنا خطة شاملة لرفع الانتاج** » •

هكذا طرح عبد الناصر لأول مرة مفهومه عن الاشتراكية ، فقد كانت الثورة قطعت مرحلة كاملة ، تصدت فيها لمناورات رأس المال الاجنبى التى بلغت حد الغزو الثلاثى ، كما تعرضت فيها لمراوغات رأس المال الكبير وعجزه عن القيام بالتنمية الاقتصادية الملحة ـ هذا بينما فرضت الطبقات الشعبية وجودها الكبير بدورها فى مقاومة الغزو الثلاثى •

وقد أكد عبد الناصر فيما بعد صحة هذه البداية • فقال فى احدى جلسات اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية :

« فى سنة ١٩٥٧ تكلمت فى مؤتمر التعاون وقلت كل شىء • والذى يرجع الى هذه الخطبة سوف يجد الخطوات التى اتخذت سنة ١٩٦١ بالتفصيل •

بدأنا فى سنة ١٩٥٧ نتكلم عن الاشتراكية وندعو للاشتراكية وبدأنا فى فى سنة ١٩٥٧ نرفع شعار اقامة مجتمع اشتراكى ديمقراطى تعاونى • ولم نكن قد رفعنا هذا الشعار قبل ذلك ، وقد نكون بدأنا عام ١٩٥٦ أول مرة • ولكن فى سنة ١٥٩٧ بدأنا نركز على هذا الشعار • وقلنا ان معركة العدالة الاجتماعية معركة من أجل العدل ومن أجل الكفاية • وكان رأينا أنه اذا كان للحرية السياسية مفهوم أن يكون للمواطن الحق فى تقرير أمر وطنه فالحرية الاجتماعية معناها أن يكون للمواطن الحق فى نصيب من ثروة وطنه لجهده الخاص» •

اذن فالبداية كانت فى عام ١٩٥٧ فى أعقاب هزيمة واندحار العدوان الثلاثى ، وما كشف عنه من دروس • لقد ألحت عندئذ ضرورات التنمية الاقتصادية لبناء اقتصاد وطنى مستقل مزدهر ، وفى الوقت ذاته طرحت قضية توزيع ثمار الانتاج • يقول عبد الناصر فيما بعد ، فى خطاب افتتاح دور الانعقاد الأول لمجلس الامة فى ٢٥ مارس ١٩٤٦ :

« لقد قمنا برحلة طويلة •• ولقد أدركنا بوضوح أن **التنمية لا بد أن تقترن بالتوزيع** »

وعندما سأله مندوب التليفزيون الامريكى فى ٢٦ أغسطس ١٩٦١ عقب التأميمات الكبرى : هل كان هذا جزءا من خطتكم الاصلية للثورة منذ تسع سنين أم انكم قررتم ذلك أخيرا لمواجهة تطورات الظروف ؟ أجاب عبد الناصر :

« منذ تسع سنوات لم تكن هناك خطة • ولكن كانت هناك ستة مبادىء أساسية منها القضاء على الاستعمار والقضاء على استغلال رأس المال وتحقيق العدالة الاجتماعية • ولقد وضعنا هذه المبادىء الستة أمامنا دائما ورحنا يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر على ضوء التجربة الوطنية نتخذ من القرارات ما يفتح الطريق لتنفيذ هذه المبادىء » •

وفى الاجتماع الاول للجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ، بتاريخ ٢٥ نوفمبر ١٩٦١ ، أكد عبد الناصر هذا المعنى بطريقة حاسمة • قال :

« ما كانش مطلوب منى أبدا فى يوم ٢٣ يوليو انى أطلع يوم ٢٣ يوليو معايا كتاب مطبوع وأقول ان هذا الكتاب هو النظرية • مستحيل لو كنا قصدنا نعمل الكتاب ده قبل ٢٣ يوليو ماكناش عملنا ٢٣ يوليو •

يوم ٢٣ يوليو الكلام اللى انا باتكلمه النهاردة لو كنت قعدت معاكم يوم ٢٣ يوليو ما كنتش أعرف الكلام ده لأنى ما كنتش خشيت من تجربة العشر سنين اللى أنا اتوجدت فيها فى العشر سنين اللى فاتت » •

من واقع هذه التجربة الحافلة للثورة وبالتحديد من واقع معركة التنمية الاقتصادية أى معركة الاستقلال الاقتصادى كان استمرار الثورة يعنى أن تكتسب مضمونا اجتماعيا واضحا • انها ثورة وطنية ذات مضمون اجتماعى يتأكد مع الثورة أكثر فأكثر • وعندئذ أعلن عبد الناصر بدء الثورة الاجتماعية • يقول عبد الناصر فى الاجتماع السابق :

« فى سنة ١٩٦٠ كان من الواضح أن الثورة اللى قامت فى سنة ١٩٥٢ ، الثورة الوطنية اللى قامت فى سنة ١٩٥٢ ، على أن تكون ثورة سياسية وعلى أن تكون

ثورة اجتماعية ، خلصت دورها فى الناحية السياسية ولم تستطع أن تندفع فى دورها فى الناحية الاجتماعية » .

والواقع أن هذه المعانى كانت تدور بذهنه منذ مدة . ففى خطابه بالمؤتمر التعاونى فى ٢٦ نوفمبر ١٩٥٨ قال عبد الناصر :

« الاشتراكية فى معناها عبارة عن نواح سلبية ونواح ايجابية . النواحى السلبية تتمثل فى القضاء على آثار الماضى البغيض والنواحى الايجابية تتمثل فى البناء للمستقبل الذى ينشده كل المواطنين »

الاشتراكية اذن هى استمرار للثورة الوطنية فى مرحلة التنمية الاقتصادية . كيف؟

« فالاشتراكية هى القضاء على الاقطاع والاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم **والقضاء على الاستغلال فى الداخل أو فى الخارج . والاشتراكية فى معناها الايجابى هى اقامة اقتصاد وطنى ثم العمل على تنمية هذا الاقتصاد ثم تطوير هذا الاقتصاد يواجه حاجات المجتمع والعمل على اقامة عدالة اجتماعية** » ويؤكد عبد الناصر على هذا المعنى بعد سنوات عديدة . ففى خطابه فى مؤتمر الانتاج بتاريخ ١٨ مارس ١٩٦٧ يقول :

« من هذه الاوضاع ومن تفاعلها بظروف العصر فان **الحل الاشتراكى فرض نفسه بغير بديل كطريق للتقدم الاجتماعى والاقتصادى** . ولقد كانت الاشارات الى هذا الحل واضحة فى الضمير المصرى من قبل الثورة وعبرت عنها بطريقة أمينة مبادىء الثورة الستة التى وضعت للتطبيق بعد انتقال سلطة الدولة الى يد ارادة الثورة » .

وهكذا من قلب المعركة الوطنية خرجت قرارات التمصير وخرجت خطة التصنيع وخرجت الخطة الشاملة لمضاعفة الدخل القومى فى عشر سنوات ثم خرجت قوانين يوليو ١٩٦١ ، وقال الميثاق بحق :

« ان الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر وصولا ثوريا الى التقدم لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختيارى وانما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين » .

مشكلة الأسماء والتعاريف :

وكما اجتاز عبد الناصر طريقه بثبات الى عتبات التحول الاشتراكى ، عبر أيضا خضم الاسماء والتعاريف ليخلص الى ما هو جوهرى وأصيل .

فى الجلسة الثالثة للجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية طرح عبدالناصر المشكلة بصراحة كاملة . قال :

« هذه العملية ليست عناوين : ليست هى اشتراكية أو اشتراكية تعاونية أو اشتراكية ديمقراطية تعاونية . أبدا **العملية هى حياتنا** . بمعنى اننا وضعنا هذه الاسماء على أساس أنها أسماء متعارف عليها . وأنا من سنة ٥٦ لم أكن أريد أن أضع أسماء . ولا بد أن نضع عناوين من أجل أن نتعارف عليها . معنى هذا كله أى هذه الاسماء كلها أننا نريد أن نبنى طريق الحياة على أساس من العدالة الاجتماعية وعلى أساس من القضاء على الاقطاع والقضاء على الاستغلال والاحتكار وسيطرة رأس المال » .

ولذلك بادر فى ميثاق العمل الوطنى فأعطاها اسمها بوصفها منهجا وهو الاشتراكية العلمية قال الميثاق :

« أن الاشتراكية العلمية هى الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم **ان أى منهاج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود** » .

وفيما بعد أوضح معنى الاشتراكية العلمية معنى علمية الاشتراكية . قال فى عيد العلم فى ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« اذا كنا قد أخذنا الطريق الاشتراكى للبناء **فان الاشتراكية لايمكن أن تكون الا اشتراكية علمية** . ان مجتمع الاشتراكية ليس جمعية خيرية تنبع معاييرها من نزعة الاحسان لدى كل المتبرعين بجهدهم أو بمالهم فيها . وانما الاشتراكية فكر وسلوك علمى ينبع من الحق السياسى

والاقتصادى والاجتماعى لكل انسان حر يعيش ويعمل فوق التربة الوطنية » ·

من هنا اتجه عبد الناصر الى تحديد مضمون الاشتراكية ، وأعطى لتعريفها اهتماما فائقا ، وظل هذا المضمون يغتنى بمضى الزمن ، حتى صارت لدينا طائفة من التعاريف التى توجز ببراعة مفهوم الاشتراكية ·

فى خطاب عيد الثورة فى ٢٢ يوليو ١٩٦١ يقول :

« ان الاشتراكية التى نتجه اليها هى اشتراكية انسانية تؤمن بالفرد وحق الفرد فى الحياة » ·

وفى خطابه للمواطنين فى ١٦ أكتوبر ١٩٦١ يقول :

« فيه تعريفات متعددة للاشتراكية ولكن المفهوم الواضح البسيط للاشتراكية فى تصورى هو أنه لا بد أن يكون الدخل القومى شركة بين المواطنين **كل بقدر جهده الحقيقى فى تحقيق هذا الدخل القومى** » ·

فى عيد الوحدة فى ٢٢ فبراير ١٩٦٤ يقول :

« **الاشتراكية كلمة واحدة بس معناها تحرير الانسان من الاستغلال الاقتصادى والاستغلال الاجتماعى** » ·

وفى عيد الثورة فى ٢٢ يوليو ١٩٦٥ قال :

« **الاشتراكية هى منع استغلال الانسان للانسان ، هى تصفية الفوارق بين الطبقات هى خلق الظروف والدوافع لتطوير المجتمع حتى يجد الانسان كفرد والمجتمع كمجتمع كل الامكانيات المادية والفكرية والروحية** »

وكان عبد الناصر حاسما فى حديثه الى المبعوثين فى مؤتمرهم بالاسكندرية فى صيف ١٩٦٥ · قال عندئذ :

« الاشتراكية عموما هى القضاء على استغلال الانسان للانسان · **ولكن التطبيق الاشتراكى فى كل بلد يختلف عن البلد الآخر** · وفيه ناس تحب تسميها الاشتراكية العربية على أساس أن دى اشتراكية لها طابع خاص · أنا رأيى هى تطبيق عربى للاشتراكية مش هى اشتراكية عربية · **أعتقد ان فيه اشتراكية واحدة** » ·

وللأمانة التاريخية ، فلقد كان عبد الناصر حاسما فى هذا الموضوع منذ سنوات · ففى حديث أدلى به للأهرام فى ٣ فبراير من عام ١٩٦٠ كان حريصا على وضع الامور · قال عندئذ :

« سمعت عمن يرى أن نظامنا نظام وسط بين الانظمة ، وبما أننا فى موقف وسط بين الشرق والغرب فكذلك يجب أن يكون نظامنا وسطا بين الشيوعية والرأسمالية · ثم سمعت عمن يرى أنه نظام ابتكرناه وأننا نؤمن به لأننا لا نقلد به أحدا ·

ولست أتصور ما هو أكثر بعدا عن الحقيقة من هذه التعليلات · فالحياد السياسى ليس موقفا وسطا بين الشرق والغرب · **ثم ان اتخاذ موقف وسط فى مجالات العقائد الاجتماعية أمر مستحيل** كذلك ليس موقفنا اختراعا ننفرد به ، وانما هو التعبير الاصيل عن ظروفنا الخاصة » ·

لهذا أكد عبد الناصر مرارا على حقيقة أن جوهر الاشتراكية واحد ، لكن تطبيقها هو الذى يتفاوت من بلد الى آخر ·

وفى حديثه الى الشباب فى حلوان فى ١٨ نوفمبر ١٩٦٥ قال عبد الناصر :

« الاشتراكية بتاعتنا اشتراكية تنبع من ظروفنا · **والاشتراكية هى القضاء على استغلال الانسان للانسان ، القضاء على الاستغلال بكل أنواعه · وفى نفس الوقت ايجاد مجتمع الرفاهية · دى الاشتراكية ببساطة ومنعقدش الاشتراكية ·**

مفيش بابوية فى الاشتراكية ؛ مفيش نصوص جامدة ولا نصوص ناشفة أبدا »

وفى ٢٠ فبراير ١٩٦٦ طرح عبد الناصر الفرق بين الاشتراكية والاصلاح الاجتماعى · قال :

« الاشتراكية هى العدالة الاجتماعية بمعناها الصحيح لا المعنى الفارغ الذى تنادى به الرجعية والرأسمالية تحت اسم الاصلاح الاجتماعى · ان الرجعية والرأسمالية حينما تريد أن تخدر المحرومين وتخدر الناس المستغلين تنادى بالاصلاح الاجتماعى · وهى بهذا تعطى بعض الفتات مما تملك للناس حتى تلهيهم ·

أما الاشتراكية فمعناها القضاء على الاقطاع كلية واستغلال رأس المال كلية وتصفيـــة الفوارق بين الطبقات واقامة مجتمع من الكفاية والعدل » •

وفى مؤتمر الانتاج المنعقد فى ١٨ مـــارس ١٩٦٧ أوجز عبد الناصر مضمون الاشـتراكية فى نظر كل مواطن • قال :

« الاشتراكية ليست متاهات فلسفيـة وليست شعارات ذات طنين • **الاشتراكية فى النهاية بيت سعيد لكل اسرة يقوم على عمل القادرين او المهيئين للعمل من أفرادها رجالا ونساء » •**

وهكذا يمكن أن نخلص بهذا التعريف الوجيز للاشتراكية : انها الغاء استغلال الانســـان للانسان وتصفية الفوارق بين الطبقات تمهيدا لاقامة مجتمع الكفاية والعدل •

أولا ـ الغاء الاستغلال :

الاشتراكية هى الغاء استغلال الانســـان للانسان ، وليست الاشتراكية هى الغاء الملكية بصورة مطلقة • انها ضد الملكية المستغلة ومع الملكية العامة ، الملكية المشتركة للشعب •

فى خطابه التاريخى فى ٢٢ يوليو ١٩٦١ يقول عبد الناصر بوضوح :

« لسنا ضد الملكية بصورة مطلقــة • ولكنا ضد الاستغلال » • ثم يضيف :

« هدفنا هو تحويل الملكية الرأســمالية المستغلة الى ملكية عامة للشعب ، ملكية مشتركة للشعب » •

اذن ما هو الاستغلال ؟ فى جلسة ٢٦ مايو ١٩٦٢ بالمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية يتصدى عبد الناصر لتحديد الاستغلال • يقول :

« ما هى طريقة تحديد الاســــتغلال بالنسبة للقطاع الخاص ؟ طبعا كلنـــــا عارفين ما هو الاستغلال • أى حاجة ضـــد العدل تعتبـــر اســـتغلال • أى واحد **يستغل العامل بأن يأخذ هو المكاســب ولا يعطى العـامل أو الفلاح يبقى ده هو الاستغلال • أى واحد يبيع فى الســوق السوداء يبقى استغلال • أى واحد طبعـا عاوز يعمل مكاسب كبيرة فى أقل وقت ممكن بطريق مشروع أو غير مشروع يبقى استغلال » •**

ثم فى حديثه للعمال فى أول مايو ١٩٦٦ قال عبد الناصر أن الاستغلال هو :

« أخذ عرق العمال •• العامل اللى بيشتغل وقيمة عمله جنيه بيديك ربع جنيه وياخد هو تلت تربع جنيه • »

وعندما تكشفت أحداث كمشـــيش وقف عبد الناصر ليعلن فى مؤتمر شعبى فى دمنهور بتاريخ ١٥ يونيو ١٩٦٦ :

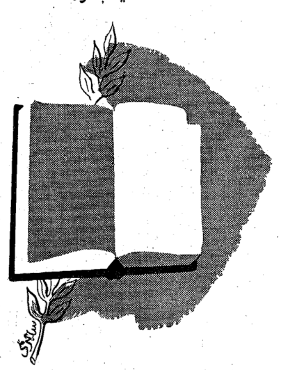
« العلاقات الاجتماعية الباقية فى أى مكان من هذا البلد والمبنية على الاستغلال أو على التمييز الطبقى مهما كانت الملكية لا بد أن نقضى عليها ونقتلعها من جذورها بأى وسيلة من الوسائل » •

ثانيا ـ تصفية الفوارق بين الطبقات :

فى نهاية عام ١٩٦٠ ، وبالدقة فى عيـــد النصر فى بور سعيد ، أعلن عبد الناصر مبكرا عن هدفه الاجتماعى ، قال يومها :

« **من أول أهدافنا تقريب الفوارق بين الطبقات بالقضـاء على هذه الطبقـــات** والقضاء على تحكم رأس المال وديكتاتورية رأس المال • نقرب الفوارق بين الطبقات **وبنعمل فعلا من أجل الطبقة اللى بتعمل»**

ولكنه فى خطاب ٢٢ يوليو ١٩٦١ يطـرح قضية الطبقات بعمق كبير ، انه يبدأ بوضع



الحقيقة الاجتماعية الجوهرية ، حقيقة انقسام المجتمع الى طبقات ، وقيام الصراع الطبقى بينها ، ومن ثم يطرح هدف ازالة الفوارق بين الطبقات · لكنه لا يعنى أبدا ازالة الفوارق بين الافراد أنفسهم ، يقول :

« **ان المجتمع منقسم الى قسمين أو منقسم الى طبقتين ، طبقة الملاك والمستغلين وطبقة الأجراء** » ·

ويضيف تحديدا للعملية التاريخية التي يتم بها ازالة الفوارق الطبقية :

« **عندما نقول نزيل الفوارق بين الطبقات معناها أننا نغير البناء السياسى ونغير البناء الاقتصادى ونغير البناء الاجتماعى** »

ويوضح الفرق بين الفوارق بين الطبقات والفوارق بين الأفراد :

« **ولكن ليس معنى هذا أننا نزيل الفوارق بين الافراد** · ليس معنى هذا مثلا أننا نساوى فى الاجور · كل واحد بياخذ أجره وفقا لعمله ووفقا لكفاءته لتجربته طبعاً · لكن هذا لا يعنى التعادل فى الأجور » ·

واذن فلا مساواة مطلقة. وانما المساواة الفرصة المتكافئة · يقول فى خطابه للمواطنين عقب انفصال سوريا فى ١٦ أكتوبر ١٩٦١ :

« المساواة فى الاشتراكية هى مساواة فى الفرصة المتكافئة التى هى الرد الاشتراكى على الامتيازات الطبقية · وبعد الفرصة المتكافئة لكل مواطن فان كل مواطن هو الذى يحدد بنفسه وبقدراته الذاتية دوره فى المجتمع ومقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع » ·

هكذا تتحدد معالم قاعدة التوزيع الاشتراكى: لكل بحسب عمله · لكن ليس معنى هذا نفى الارث · يقول فى الخطاب نفسه :

« ان الارث فى تقديرى شرع سماوى وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها · ولكنى **أريد أن يصبح الارث فى الكفاية وليس فى الحاجة** » ·

ثم توالت شروحه للميثاق أمام المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية فقال فى الجلسة الخامسة بتاريخ ٢٨ مايو ١٩٦٢ ·

« أتمنى أن نصل الى هذا اليوم الى نقول فيه اننا فعلا استطعنا أن نذيب الفوارق بين الطبقات يوم **ما نقرب الفوارق نقول فعلا كلنا عمال وكلنا فلاحين**، ولكن لم نتعد هذه المرحلة **ولازلنا فى مجتمع متعدد الطبقات** » ·

واذن فتقريب الفوارق بين الطبقات أو ازالة الفوارق بين الطبقات أو تصفية الفوارق بين الطبقات انما تعنى كلها شيئا واحدا عند عبد الناصر هو : ان نكون كلنا عمالا وفلاحين، أن ينتهى تعدد الطبقات· لكن ألا توجد فوارق بين العمال والفلاحين أنفسهم ؟ يقول عبد الناصر فى الجلسة السادسة للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بتاريخ ٢٩ مايو ١٩٦٢ :

«بنبص لقوى الشعب العاملة على أنها مجتمع فيه طبقات · **ولكن هذه الطبقات ليست متصادمة ، ولكن متناقضة** · ويمكن لنا أن نحل هذا التناقض فى اطار من الوحدة الوطنية بالوسائل السلمية ، **أما التصادم فهو تصادم مع الرجعية** » ·

واطرد فكر عبد الناصر بعد ذلك معاديا لكل امتيازات طبقية ، **لكل امتيازات لم يكن العمل وحده مصدرا لها** ·

فى خطابه فى افتتاح مجلس الامة فى ٢٥ مارس ١٩٦٤ قال بوضوح :

« علينا ألا نسمح بظهور طبقة جديدة تظن الامتيازات ارثا لها » ·

وبعد النكسة قال فى خطاب ٢٣ يوليو ١٩٦٧ :

«**لا بد أن نقضى على أية امتيازات تكون** باقية تتجاوز حق العمل وقيمته فى خدمة المجتمع » ·

مجتمع الكفاية والعدل :

بعد تصفية المجتمع القديم ، يتم بناء المجتمع الجديد ، مجتمع الكفاية والعدل · وجوهر الاشتراكية هو انتقال وسائل الانتاج الى أيدى الشعب ، وذلك باحلال الانتاج طبقا لخطة شاملة محل نظام الانتاج الرأسمالى ، وتوزيع ثمار الانتاج على المواطنين كل طبقا لجهده فى

«الاشتراكية ليست متاهات فلسفية وليست شعارات ذات طنين ، الاشتراكية فى النهاية بيت سعيد لكل أسرة يقوم على عمل القادرين والمهيئين للعمل من أفرادها رجالاً ونساء»

جمال عبد الناصر

تحقيق هذه الثمار . ان المهمة الرئيسية للشعب العامل هى عندئذ العمل الايجابى لاقامة نظام جديد ، غاية فى الدقة والتعقيد، لعلاقات تنظيمية جديدة ، تمتد من الانتاج الى التوزيع المخططين .

الكفاية هى الانتاج الوفير . والعدل هو التوزيع طبقا للعمل . يقول عبد الناصر فى حديثه للمديرين فى مؤتمر الانتاج فى ١٨ مارس ١٩٦٧ :

« **ان الانتاج هو الأساس لتحقيق الاشتراكية** . ومن ثم فان خدمة أهداف الانتاج هى معيار الاخلاص للاشتراكية »

وفى المنيا يقول فى خطاب بتاريخ ٩ مارس ١٩٦٥ :

« **الاشتراكية مش عمل سحرى** . الاشتراكية مش معناها ان احنا كل ما نتمناه حنحصل عليه لأن احنا رفعنا راية الاشتراكية أو لأن احنا أممنا عدد من المصانع أو الشركات أو المؤسسات »

واذن فلا بد من الانتاج . لا يكفى التأميم لكن التأميم ضرورى . وقيام القطاع العام وهو قاعدة للتنمية صار أيضا قاعدة للتحول الاشتراكى . يقول عبد الناصر فى مؤتمر الانتاج :

« أصبح مؤكدا بعد ١٩٦١ أن القطاع العام الذى تحقق بتقدم شجاع بطريق التحول الاشتراكى قد أصبح بدوره أول القوى المسئولة عن مواصلة تقدم أشجع نحو أهداف الكفاية والعدل » .

هذا فى الصناعة والتجارة . أما فى الزراعة فيقول عبد الناصر فى حديثه مع رئيسى تحرير جريدتى البرافدا والازفستيا فى ٧ أغسطس ١٩٦٢ :

« الحل الاشتراكى لمشكلة الزراعة اعتمد على أساسين : الأساس الأول ـ زيادة عدد الملاك للأرض الزراعية واتاحة حق ملكية الارض لملايين الفلاحين الذين حرموا من هذا الحق زمنا طويلا وذلك بطريقين :

١ ـ وضع حد أعلى لملكية الارض الزراعية الموجودة فعلا وتوزيع ما يتبقى على الفلاحين
٢ ـ استصلاح كل ما يمكن استصلاحه من

الارض الجديدة بواسطة مشروعات الرى الضخمة ٠

والأساس الثانى ـ تدعيم ملكية الارض بالتعاون وتحويل اقتصاد الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف الى اقتصاد قوى بالتوسع المستمر فى آفاق التعاون ٠ ولقد أثبتت تجارب تجميع الزراعة أن هناك امكانيات هائلة فى تطوير الزراعة » ٠

وفى حديثه فيما بعد فى موسكو مع المبعوثين المصريين فى ٢٩ أغسطس ١٩٦٥ ، أضاف عبد الناصر :

« يمكن على سنة ٧٠ نكون حسبنا ان احنا فعلا وضعنا أساس الاشتراكية بالنسبة للأرض زى ما جه فى الميثاق نحدد الارض للرجل وزوجته وأولاده بمائة فدان » ٠

وقد تم ذلك فعلا فى عام ١٩٦٩ ٠ فلم يكن عبد الناصر يريد أبدا أن يصادر المستقبل ٠ ولقد كان احساسه بالزمن احساسا عميقا ٠ كان يقول وهو يقدم أعظم قوانين يوليو ١٩٦١ :

« **الاشتراكية طريق لا نهاية له**

لأن الاشتراكية التى ننادى بها هى تطوير مستمر للمجتمع » ٠

وعندما كان يخاطب اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية فى يوم ٢٩ نوفمبر ١٩٦١ قال :

« ان العمل الذى اتخذ فى يوليو الماضى لا يمثل بأى حال كل الثورة الاجتماعية اننا بدأنا فى الثورة الاجتماعية بطريقة جدية بهذه القوانين ٠ ولكن الثورة الاجتماعية ستسير فى طريق طويل » ٠

وعندما كان يقدم الميثاق للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية قال فى جلسة ٢٦ مايو ١٩٦٢ :

« ان الميثاق للجيل . وأنا كنت حريص الا أحدد حاجة فيه لأكثر من ٨ سنين ٠ لأنه جايز ييجى ناس بعد كده يحصل عندهم تطور فكرى تقدمى أكثر من هذا الميثاق أو يحبوا يضيفوا عليه حاجات جديدة أو يعدلوه » ٠

وفى الميثاق أكد عبد الناصر على التخطيط بوصفه أساسا للتنمية الجديدة ٠ فالتخطيط الاشتراكى الكفء هو الطريقة الوحيدة التى تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وانسانية لكى تحقق الخير لمجموع الشعب وتوفر لهم حياة الرفاهية ، لكنه قبل الميثاق ، ومنذ وضعت الخطة الخمسية الاولى ، كان يعى معنى الخطة وعيا عميقا ٠ ففى مؤتمر الاتحاد القومى فى ٩ يوليو ١٩٦٠ قال عبد الناصر :

« لقد كان هذا يحتم وجود خطة شاملة تجرى التطوير الاقتصادى والاجتماعى وفقا لها وعلى أساسها ، ولكن وضع خطة شاملة كان يتطلب أن تستبين الصورة كلها وتدرس دراسة مفصلة وفى الوقت نفسه بدء العمل دون تأخير ٠

وما كان يمكن أن تكون هناك خطة اقتصادية دون هدف اجتماعى ٠

بل لقد كان يمكن أن تؤدى الخطة الى عكس المقصود منها اذا كان الاهتمام يوجه الى ناحيتها الاقتصادية مجردا من كل وعى اجتماعى » ٠

وتكتمل صورة المجتمع بالديمقراطية ، فالاشتراكية هى نفسها ديمقراطية ، ونجاح الاشتراكية مرهون بتطوير وتدعيم الديمقراطية ، لكن هذه الديمقراطية هى الديمقراطية لقوى الشعب العاملة وحدها حيث يحتل الفلاحون والعمال مكانة متميزة ٠ فهذه المكانة هى أهم نقطة فى الميثاق كله ٠

فى خطابه بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١ يقول :

« الاشتراكية التى نعمل فى سبيلها معناها ديمقراطية اجتماعية معناها ديمقراطية سياسية » ٠

وفى خطاب افتتاح مجلس الامة فى ٢٥ مارس ١٩٦٤ يقول :

« ان الديمقراطية عملة واحدة ذات وجهين : سياسى واجتماعى ٠ وبغير الوجهين معا تصبح عملة زائفة لا سعر لها ولا قوة ٠ »

وفى ٢٦ يوليو ١٩٦٢ يقول :

« ديمقراطية الاشتراكية هي ديمقراطية الشعب العامل الذى له الحق فى ناتج عمله وله الحق فى بلده . ديمقراطية الاشتراكية هى الديمقراطية الاجتماعية مع الديمقراطية السياسية . »

وفى خطابه التاريخى بمجلس الامة فى ١٢ نوفمبر ١٩٦٤ يقول :

« أنا باعتقد أن الاشتراكية نجاحها مرهون بتطهير وتدعيم الديمقراطية . ولكن الديمقراطية الاشتراكية الديمقراطية لقوى الشعب العاملة ما بقولش أبدا الديمقراطية للرجعية ولا الديمقراطية للاقطاعيين والرأسماليين » .

ولذلك منح الميثاق الفلاحين والعمال دون غيرهم سلطات وضمانات خاصة . يرد عبد الناصر فى **جلسة المؤتمر** الوطنى للقوى الشعبية بتاريخ ٢٦ مايو ١٩٦٢ على تساؤلات البعض قائلا :

« أنا متأسف لازالت حقوقهم مش مكفولة ، أما عن ضمانات الحرية الفردية التى حققتها الثورة بالقضاء على الاقطاع والاستغلال وألا يتعارض هذا مع الحرية السياسية ومع حرية الانتخاب ؟ أنا اتكلمت فى هذا الموضوع وباعتبره هو أساس الديمقراطية . بل **أنا باعتبر اهم نقطة فى الميثاق هى النقطة بتاعة الـ ٥٠٪** » .

مرحلة الانتقال :

ومرة أخرى نلمس مدى احساسه العميق بالزمن ، فكل هذا البنيان الاجتماعى المنشود لن يتحقق مرة واحدة . ولا بد من مرحلة انتقالية يكون كل شىء فيها انتقاليا ، ولقد تعمق احساسه بالطابع الانتقالى للمرحلة الراهنة من خلال تجربة الخطة الخمسية الأولى بانجازاتها واخفاقاتها ، وبالعقبات والتناقضات التى كان عليها أن تواجهها .

ففى جلسة افتتاح مجلس الامة فى ١٢ نوفمبر ١٩٦٤ طرح عبد الناصر مفهوم المرحلة الانتقالية كاملا . قال :

« **احنا ما بقيناش دولة اشتراكية ولا يمكن ان احنا نقول ان احنا النهاردة دولة اشتراكية** . احنا فى مرحلة انتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية . مش معناها أبدا ان احنا نأمم شوية مصانع وبس . لأ . الاشتراكية أن نقيم مجتمع الكفاية والعدل . »

ثم يوضح الطابع الانتقالى للمرحلة الحالية من الثورة قائلا :

« القيم اللى كانت موجودة لا زالت موجودة ما تغيرتش . القيم لم تستقر بعد . وده طبيعى . العلاقات القديمة اللى موجودة لا زالت رواسب العلاقات القديمة الاقطاعية والرأسمالية موجودة . بدى أقول ان **احنا النهاردة بنمر بمرحلة انتقالية من الرأسمالية المستغلة الى الاشتراكية** » .

ثم يلمس جوهر كل ثورة وهو السلطة . يقول :

« هل جهاز الدولة اتغير ؟ **جهاز الدولة فى معظم الاحوال فضل زى ماكان** ما حصلش الا تغيير قليل » .

وفى حديثه للهيئة البرلمانية فى ١٦ مايو ١٩٦٥ يواصل عبد الناصر تأصيل موضوع المرحلة الانتقالية . فهى انتقالية لأن الاساس الاقتصادى للمجتمع ما زال متخلفا . يقول عبد الناصر :

« فى مرحلة التحول فان تغيير العلاقات الاجتماعية يقابل مشاكل كثيرة . فى هذه المرحلة التناقضات التى تقابلنا تناقضات كثيرة . ليه ؟ لأن رواسب أو بقايا العلاقات الاجتماعية التى تكونت فى زمن النظام الرجعى الاقطاعى الرأسمالى لا زالت باقية وما انتهتش . ولا يمكن ان احنا نتحول من الرأسمالية الى الاشتراكية ، تحول أوتوماتيكى فى سنة أو سنتين أو عشرة . »

« **فالتحول الاشتراكى فى حد ذاته ، يتوقف على الاساس الاقتصادى المجتمع** اذا كان الأساس الاقتصادى للمجتمع اللى احنا ورثناه بالثورة هو أساس قوى بيكون له تأثير . واذا كان أساس متخلف بيكون له تأثير . طبعا احنا أخذنا أساس اقتصادى متخلف . فواجبنا من أجل بناء الاشتراكية أن نضع القاعدة الاقتصادية السليمة . وعلشان نضع القاعدة الاقتصادية السليمة لن نستطيع

أن نحقق التحول الاشتراكى ولا يمكن لنا أن نبنى العلاقات الاجتماعية الجديدة اللى بننادى عليها أو اللى بننظر لها كهدف من أهداف الاشتراكية (الا) بأن نقيم قاعدة صناعية · لكن هل معنى قيام هذه القاعدة الصناعية اننا حلينا كل التناقضات ؟ لا ·· **ستظهر دائما تناقضات فى المجتمع تغذيها باستمرار الرجعية وتغذيها باستمرار القوى التى كانت تسيطر على المجتمع القديم** · »

لكن لا بد من التصدى لها ــ كيف ؟ بالوعى؟ والوعى الاشتراكى بالذات · وبوحدة القوى الاشتراكية ·

يقول عبد الناصر فى عيد الثورة فى ٢٢ يوليو ١٩٦٥ :

« فيه تناقضات بتقابلنا واحنا بنتحول من مجتمع رأسمالى الى مجتمع اشتراكى هذه المصاعب تحتاج منا أننا نقابلها بوعى اشتراكى وتحتاج من جميع قوى تحالف الشعب العامل أن تتكاتف · هل يستطيع **الشعب العامل أن يتصدى** فى هذه المرحلة ؟ لا يمكن للشعب العامل **أن يتصدى فى هذه المرحلة لقوى الاستعمار والرجعية الا اذا تسلح بالوعى ووعى اشتراكى** » ·

ومن قبل نادى عبد الناصر فى الاجتماع الأول للجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بضرورة الثورة الثقافية · وقال يومها:

« أنا بالمناسبة باقول ان الثورة الثقافية مهمة جدا · الثورة الثقافية أساس الثورة السياسية وأساس الثورة الاجتماعية » ·

وكان مدركا لآثار الوضع الانتقالى كله على التطبيق · فالتفكير الطبقى ما زال موجودا ولذلك دعا عبد الناصر للتمييز بوضوح بين الاشتراكية وبين أخطاء التطبيق · قال فى جلسة افتتاح **مجلس الامة** فى ١٢ نوفمبر ١٩٦٤ :

« واحنا نبنى الاشتراكية حنغلط ، لكن اذا غلطنا مش معنى هذا أن الاشتراكية هى اللى غلط · بل معناها ان احنا غلطنا فى التطبيق »

وبعد ، فاننا لم نستطرد الى تفاصيل عديدة لمفهوم عبد الناصر عن الاشتراكية العلمية كذلك فاننا لم نتطرق الى علاقة هذا المفهوم بغيره من المفاهيم · وكل هذا ما زال يحتاج لبيان لا يحتمله هذا المقال ·

وقد حاولت أن ألخص فيما يلى مفهوم عبد الناصر فى النقاط الجوهرية التالية :

أولا : ان هدف الاشتراكية عموما هو الغاء استغلال الانسان للانسان ، ومن ثم تصفية الفوارق بين الطبقات مع تكافؤ الفرص بين الافراد واعطاء كل بقدر عمله ·

ثانيا : ان وسيلة الاشتراكية هى اقامة الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج الرئيسية وبخاصة فى الصناعة والتجارة والمال ·

ثالثا : ان الاشتراكية تبنى بنقل السلطة الى تحالف الشعب العامل · فهذه السلطة هى أداة الشعب فى أحداث التغييرات الاجتماعية المطلوبة ·

رابعا : ان التخطيط الشامل للاقتصاد الوطنى هو اطار تطوير هذا الاقتصاد على أسس اشتراكية ·

خامسا : ان الانتقال الى الاشتراكية يقتضى مرحلة انتقال يتحول فيها المجتمع من الرأسمالية وبقايا الاقطاع الى الاشتراكية ، وتجرى خلالها اصلاحات عديدة تعتبر اصلاحات ثورية ·

سادسا : ان بناء الاشتراكية يتطلب الوعى الاشتراكى فى صفوف قوى الشعب العاملة وبخاصة الطبقة العاملة أى الطبقة التى تعمل بأجر والتى تحتل المركز القيادى فى المجتمع الاشتراكى ·

واذن

أية خسارة فادحة حلت بالاشتراكيين بفقد هذا المعلم العظيم ، الذى دأب بصبر وجلد نادرين على نشر وتبسيط حقائق الاشتراكية على جماهير شعبنا طوال هذه السنين ؟ لقد كان أول معلم نقل الاشتراكية الى وعى ملايين المصريين ·

فؤاد مرسى





منذ أن عرفت مصر طعم النضال ضد الاستعمار الأجنبى ، منذ أن صحت مصر وشعبها من غفوة القرون الوسطى وحكم المماليك والأتراك • كان من الطبيعي أن تطرح على المستوى الفكرى والأدبي والفنى والسياسى قضية : من نحن ؟ وما هى هويتنا ؟ • هذه الأسئلة قد تبدو غريبة اليوم على أجيال الشباب الذين ولدوا فى الأربعينات ونشأوا فى ظل الثورة ، ولكنهـا ليست بالأسئلة الغريبة على جيلى (الذى ولد فى العشرينيات) والأجيال التى سبقته مباشرة • فالغذاء الفكرى الأدبى لثورة عرابى وثوره مصطفى كامل ثم بعد ذلك ــ على وجه الخصوص ــ ثورة ١٩١٩ كان غذاء فكريا مختلفا عن الغذاء الفكرى للثورة ، وكنا نحن فى أيام شبابنا واثقون ثقـة كاملة أننا مصريون أصـحاب قومية مصرية تمتد جذورها الى ، الفراعنة ، وأن هذه القومية لها ثقافتها الخاصة ذات الصلة الوثيقة بدول البحر الأبيض المتوسط !

ولا غرابة فى ذلك كله ، فقد نشأ جيلنا ومثله العليا فى الأدب هى توفيق الحكيم فى « عودة الروح » ونظرته المثالية فى الثقافة هى الدكتـور طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ، وفى السياسة كان سعد زغلول ــ الذى لم يره جيلنا أو لم يكد ــ هو مثلنا الأعلى فى النضـال السـياسى وتحدى المستعمر •

وكل هؤلاء كانوا أصحاب نظرة متحفظة ازاء قضية الانتماء العربى اذا استخدمنا أخف التعبيرات • فرواية توفيق الحكيم محاولة لتأصيل القومية المصرية فى جذورها الفرعونية ، وكتاب طه حسين فى الثقافة محاولة لتأصيل فكرة أن ثقافتنا هى ثقافة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وسعد زغلول هو القائل للكلمة المشهورة عند سؤاله عن رأيه فى الوحدة العربية : صفر زائد صفر يساوى صفر !

إذا كان عبد الناصر
قد استشعر مسئولية
خاصة لمصر في قيادة
خضم الثورة العربية
وكان دائما على مستوى
هذه المسئولية ، فإن
رفاق عبد الناصر وزملاء
كفاحه قادرون على
أن يحفظوا لمصر هذا
الدور القيادي وتلك
الريادة السياسية .

د. عبد العظيم أنيس

ولا شك أن هذا المنطلق الفكرى والثقافى والسياسى لسياسيى مصر وخيرة كتابها ومفكريها انما صدر — عن ظروف موضوعيه ، وان كانت ظروفا مؤقتة ، ودعم هذا الاتجاه بعد ذلك فى الاربعينيات الظروف التى نشأت فيها جامعة الدول العربية فى ظل بركات الدولة الاستعمارية بريطانيا ، وبناء على ترحيب وزير خارجها — انتونى ايدن — بالفكرة فى مجلس العموم عام ١٩٤٤ . وكان هذا دليلا فى راى جيلنا المتحمس دون رويه بان فكرة الوحدة العربيه انما هى فكرة استعمارية !

ومن المهم قبل أن نتقدم لتحليل الدور الكبير الذى قام به القائد الزعيم جمال عبد الناصر لتحويل فكر الشعب المصرى ونضاله فى اتجاه الانتماء العربى ، أن نضع أيدينا على بعض الظروف التى تفسر نزعه العزلة التى سادت الشعب المصرى الى حد كبير فيما قبل الثورة ، ومنذ أوائل القرن العشرين .

ان من الصحيح أن الشعب المصرى قد تعاطف مع كل الثورات العربية ، سوريا والعراق وفلسطين فى العشرينات والثلاثينات ، كما تعاطف بعد ذلك مع نضال الشعب الفلسطينى ضد انشاء دولة اسرائيل على أرض فلسطين ، ولكن المصادر الفكريه لهذا التعاطف كانت موزعة مشتتة متضاربة . فالبعض كان يتعاطف مع نضال شعب فلسطين على أساس دينى بحت ، والبعض كان يتعاطف مع نضال الشعوب العربيه فى المشرق على أساس أن واجب الشعب المصرى أن يدعم نضال كل شعوب العالم ضد الاستعمار الأجنبى وليس على أساس أن الشعب المصرى جزء من أمة أكبر هى الأمة العربية ، وأن الوطن المصرى هو جزء من وطن أكبر .. هو الوطن العربى . وكان هناك بطبيعة الحال فى مصر دائما تيار يرى بوضوح الانتماء العربى للشعب المصرى ويتحدث فى هذا ويكتب عنه . ولكن هذا التيار



فى العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات لم يكن على وجه القطع هو التيار الفكرى الغالب ٠

لكى نفهم أسباب هذا الموقف القديم ينبغى أن نعود الى أحداث الفترة ما بين الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ وانتهاء الحرب العالمية الأولى بتصفية الامبراطورية التركية وتوزيع أسلابها العربية ما بين بريطانيا وفرنسا ٠ ولهذه المرحلة بالذات أبلغ الأثر فى رأيى فى نمو نزعة القومية المصرية ـ بعيدا عن الانتماء العربى ـ لفترة من الفترات ، ومحاولة تأصيل القومية المصرية على أسس فرعونية فى غالب الأحوال ٠

وفى هذه الفترة التاريخية كانت مصر محتلة بقوات الاستعمار البريطانى ، بينما كان المشرق العربى كله تحت قبضة الخلافة التركية ٠ وكانت كل قوة من القوتين الاستعماريتين آنذاك (تركيا من جانب ثم بريطانيا وفرنسا من جانب آخر) تحاول أن ترسم لها سياسة فى المنطقة تزيح بها نفوذ الأخرى وتشجع على قيام تمرد ضدها ٠ فالأتراك لم ينسوا أن مصر كانت فى الزمان القريب ولاية تركية وأن بريطانيا قد انتزعت هذه الولاية انتزاعا من أيديهم ٠ لذلك لجأ الباب العالى ـ رغم ضعفه ـ الى تشجيع التمرد ضد بريطانيا فى مصر وحاول أن يحتضن بعض قادة الحركة الوطنية فى مصر ٠ وليس بالصدفة أنه منح مصطفى كامل لقب الباشوية ، وأنه حاول احتضان الخديوى عباس الثانى ، وأن منطق قادة الحزب الوطنى فى ظل زعامة مصطفى كامل للنضال الوطنى ظل أمدا طويلا يقوم على أساس شرعية تبعية مصر للباب العالى ٠ وظل هذا هو المنطق السياسى الوطنى حتى جاء سعد زغلول وتمرد على المنطق فى نضاله الوطنى مقدما فكرة أن مصر للمصريين وليست لتركيا أو الانجليز ٠


م ٠ كامل

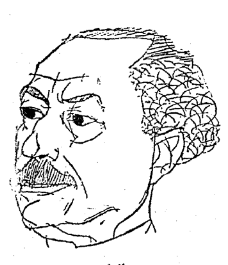
على الجانب الآخر من الصورة كانت تركيا تحكم الأراضى التى تعرف الآن بلبنان وسوريا وفلسطين والأردن والعراق والسعودية ٠ وكانت شعوب هذه المنطقة فى المشرق العربى تناضل ضد الاستبداد والاحتلال التركى ، وكان جمال باشا ـ الطاغية التركى ـ يلجأ الى اعدام قادة هذا النضال فى الميادين العامة ويضرب بقواته المسلحة كل تمرد شعبى ضد طغيانه ٠ وكان من الطبيعى أن يهرب كثيرون من القادة العرب من أراضيهم الى بلد ليس لتركيا سيطرة عليه ، وكانت مصر هى هذا البلد ! وكانت بريطانيا من الذكاء وبعد النظر بحيث حاولت أن تتظاهر برعاية هذا النضال العربى ضد تركيا ، وأنشأت من أجل ذلك ما عرف تاريخيا باسم « المكتب العربى » بالاسكندرية ، وهو المكتب الذى كان يشرف عليه قادة المخابرات البريطانية فى المنطقة ، وحاولت أن تساعد ـ فى حدود سياستها ومصالحها ـ هذه الحركات ٠

ان الدور الذى قام به لورنس فى ثورة الشريف حسين فى الحجاز معروف تماما ولا داعى للاستطراد فيه ٠ ومن المعروف أن بريطانيا قد ضحكت على القادة العرب الذين نهضوا ضد الاحتلال التركى ابان الحرب العالمية الأولى ووعدتهم بدولة عربية فى المشرق مع أنها كانت قد وقعت سرا مع روسيا القيصرية وفرنسا معاهدة سيكس بيكو التى وزعت المنطقة على هذه القوى الاستعمارية الثلاث ٠ ولقد كان نشر نصوص هذه المعاهدة على يد لينين بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ صدمة كبيرة للقادة العرب الذين وثقوا بعهود بريطانيا ومواثيقها ٠



واذا تعرضنا بايجاز لدور فرنسا قبل الحرب العالمية الأولى فى هذه المنطقة لوجدنا أن القنصل الفرنسى فى بيروت كان مسئولا الى حد كبير

عن محاولة فرنسا احتضان النضال العربى ضد تركيا ، وكانت فرنسا تلجأ بالذات الى احتضان القادة المسيحيين من العرب بهدف وضع أقدامها فى المنطقة من جديد .


ت . الحكيم

ليس بالصدفة اذن أن تنشأ دعوة القومية العربية فى صورتها الحديثة فى المشرق العربى وليس فى مصر . فقد كانت شعوب المشرق العربى تناضل ضد الاحتلال التركى وضد الخلافة العثمانية ، وتتطلع الى الاستقلال ، ولم يكن هناك من منفذ فكرى لهوية نضالها وثقافتها الا الهوية العربية ، تمييزا لها عن الهوية الدينية ، تلك الهوية التى كانت قاسما مشتركا بين الأتراك والغالبية العظمى من العرب . وعلى هذا الأساس حاول القادة من المفكرين العرب ــ مسلمين ومسيحيين ــ تأصيل هذه الهوية بتأكيد قضية الانتماء العربى لشعوب المنطقة . وفى بداية الامر شجعت بريطانيا وفرنسا هذه الدعوة فى الحدود التى تخدم مصالحهما .

فى نفس هذه الفترة التاريخية كانت مصر تقاسى الأمرين من الاحتلال البريطانى لها ، وكان الشعب المصرى قد يأس من فرنسا ــ خصوصا بعد اتفاقية بريطانيا وفرنسا عام ١٩٠٥ بخصوص تونس ــ وكان من الطبيعى أن تقابل بالحذر دعوة تباركها بريطانيا وتساعد قادتها عن طريق المكتب العربى بالاسكندرية ، وهو مركز المخابرات البريطانية فى المنطقة .

تلك فى رأيى أحد الأسباب الرئيسية التى جعلت ثورة ١٩١٩ ــ سياسيا وفكريا ــ تنطلق من بدايات أخرى ، غير الانتماء العربى ، وأعنى بذلك تأكيدها لفكرة القومية المصرية التى تضرب بجذورها الى مصر الفرعونية ، ثم تأكيد شعار « مصر للمصريين » كشعار سياسى .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، تغيرت الخريطة السياسية فى المنطقة تماما ، فقد انتهى الاستعمار التركى للمشرق ، وأصبحت كل الأراضى العربية تحتلها اما بريطانيا أو فرنسا ، وأصبح العدو ــ من جديد ــ واحدا بالنسبة للمصريين أو السوريين أو الفلسطينيين أو اللبنانيين أو العراقيين، الا وهو الاستعمار الأوربى . وساعد هذا بطبيعة الحال على التقارب السياسى بين الشعوب العربية ، الا أن تطور وتحول المنطلقات الفكرية لثورة مثل ثورة ١٩١٩ ولشعب مثل الشعب المصرى يستغرق وقتا طويلا . وتلك ظاهرة معروفة عند دراسة قوانين التطور الفكرى لأى شعب من الشعوب ، فما أكثر ما تتمسك الشعوب بتقاليدها الفكرية وما أصعب أن تتخلى عنها .

وفى غالب الأمر يقتضى هذا التحول الفكرى لشعب من الشعوب توفر ظروف مادية جديدة تنحت لفترة زمنية طويلة قواعد التقاليد الفكرية القديمة قبل بناء تقاليد فكرية أخرى . وهذا بالدقة ما حدث فى مصر ، وكما أسلفت فقد عاق هذا التحول ظروف كثيرة من بينها ظروف نشأة الجامعة العربية وفشلها فى عمل أى شىء ايجابى فى قضية فلسطين سنة ١٩٤٨ .

ط . حسين


فى هذه الظروف حدثت الثورة المصرية عام ١٩٥٢ ، وكان من حسن حظ الشعب المصرى أن على رأس هذه الثورة قائد يتمتع بعمق البصيرة ونفاذ الرؤية وسط الضباب السياسى للمنطقة ، هذا القائد هو جمال عبد الناصر الذى عبر بشكل واضح فى كتاب « فلسفة الثورة » عن هذه الرؤية التاريخية فى قضية الانتماء العربى للشعب المصرى ، وبشر بعد ذلك فى كتاباته وخطبه بأمل المستقبل .. وهو توحيد الأمة العربية سياسيا ودستوريا .


س . زغلول

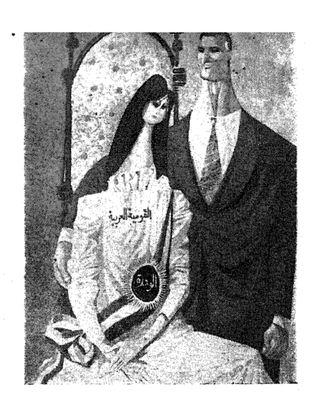
وربما كان لاشتراك جمال عبد الناصر فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ أثره فى تكوين هذه الرؤية لديه ، وربما كانت هناك ظروف أكثر من ذلك . الا أن قضية الانتماء العربى للشعب المصرى عند عبد الناصر قد مرت ذاتها بمراحل متسقة مع مراحل نضاله خلال الثورة واتضاح أبعاد جديدة للثورة أكثر من مجرد الاستقلال الوطنى .

ان فكر عبد الناصر العربى لم يصدر عن المنابع التقليدية للساسة العرب الذين نادوا من قبل بفكرة الوحدة العربية ، فهؤلاء تصوروها وحدة ساسة ودول ، وبعضهم تصورها وحدة فى ظل الوصاية الاستعمارية . ولكن عبد الناصر كان واضحا تماما فى أنها وحدة شعوب مناضلة ، وحدة جماهير جمعتها ثقافة عربية واحدة وظروف تكوين تاريخى متشابه ، وطبيعة جغرافية واحدة لم تفصل بين أجزائها أى حواجز طبيعية ، ومصير مشترك فى النضال ضد الاستعمار والامبريالية ، وآمال عريضة فى التقدم الاجتماعى والاشتراكية . ولهذا فان الأمة العربية عنده هى أولا هذه الجماهير العربية الكادحة من العمال والفلاحين والمثقفين والجنود العرب وليس الرأسماليين العرب ، وليس الاقطاعيين العرب . هذه الجماهير العربية على وجه التحديد هى التى بكت بكاء مرا عندما مات عبد الناصر لأنها كانت تدرك بفطرتها السليمة ماذا كان يمثل عبد الناصر بالنسبة لها ولآمالها .

وفيما يتعلق بالشعب المصرى وحده أدرك عبد الناصر بحسه المرهف ان نضاله الوطنى يتدعم بالنضال العربى فى بقية أجزاء الوطن ولا يضعف كما يظن الانعزاليون ، وأن قضية مثل قضية بناء الاشتراكية فى مصر وتدعيمها انما يرتبط مستقبلا بتحول المسار العربى فى طريق الاشتراكية.

وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم منطق عبد الناصر فى ظل الوحدة المصرية السورية ، التى بدأت عام ١٩٥٨ وطبيعة اجراءاته الثورية فى سوريا ، هذه الاجراءات التى أدت الى قيام الانفصاليين وعملاء الاستعمار من رأسماليين واقطاعيين بالتآمر على الوحدة ثم ضربها عام ١٩٦١ .

لقد تمت الوحدات القومية فى أوربا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس قيام البورجوازية المحلية الأقوى فى كل دولة أوربية بقهر



البورجوازيات المحلية الأخرى وتوحيد السوق . وهكذا نشأت الأمة البورجوازية فى العصر الحديث ، الا أن ظروف النصف الثانى من القرن العشرين ليست مثل تلك الظروف ، ولم يكن عبد الناصر بالقائد الذى وظف قدراته فى خدمة الرأسمالية العربية . وعلى العكس ففى عام ١٩٦١ كانت اجراءات الثورة الاقتصادية والاجتماعية ضربة قوية للأقسام الاستغلالية للبورجوازية فى مصر وسوريا معا فضلا عن ضرب الاقطاع السورى نفسه .

ان من الواضح أن جميع الثورات ضد الاستعمار التى نمت فى الوطن العربى ونجحت ـ مستلهمة قيادة عبد الناصر ومعونته المادية ـ لم تكن أبدا ثورات بورجوازية بالمعنى التقليدى . وشاهدنا على ذلك الثورة الجزائرية وثورة اليمن الجنوبية ، فضلا عن ثورتى السودان وليبيا وهما أحدث الثورات العربية وأكثرها ارتباطا بسياسة الجمهورية العربية المتحدة اليوم . وفى هاتين الثورتين الأخيرتين لا يمكن تفسير الاجراءات الاقتصادية والاجتماعية التى تتخذ هناك اليوم على انها اجراءات تقليدية فى خدمة البورجوازيات المحلية .

والآن وقد مات عبد الناصر فان من الضرورى أن نؤكد أن سياسة الانتماء العربى التى كان هو معبرا قويا عنها لم تمت ، وأن مصر مصممة على أن نظل وفية لطريق عبد الناصر فى الثورة العربية ، وأنه اذا كان عبدالناصر قد استشعر مسئولية خاصة لمصر فى قيادة خضم الثورة العربية ، وكان دائما على مستوى هذه المسئولية فان رفاق عبد الناصر وزملاء كفاحه قادرون على أن يحفظوا لمصر هذا الدور القيادى وتلك الريادة السياسية .

ان من السهل أن يتحول الانسان ، بسبب أحداث مؤقتة ، الى ناقد أو هجاء للأمة العربية تحت تأثير ظروف وانفعالات عارضة ، كما فعل نزار القبانى فى قصيدته الأخيرة ، غير أن الرؤية البعيدة هى التى تجعلنا نرى جميعا أن الثورة العربية هى قدرنا ، وأن الوحدة العربية هى مستقبلنا ومستقبل أطفالنا ...

عبد العظيم أنيس

الفكرة العربية فى واقعها المعاصر

د. حسين فوزى النجار

لاتنشأ القومية فى فراغ ، وليست نتاجا لعلاقات عنصرية او دينية او ثقافية او اجتماعية او اقتصادية ، وان كان لكل منها دورها الفعال فى تهيئة الوعى القومى ونموه وانما تنشأ القومية ويضطرب بها وجدان الجماعة الانسانية حين يتكون ضميرها الاجتماعى وينمو لديها الوجدان المشترك بوعيها لذاتيتها وادراكها للعلاقات التى تحكم ارادتها وتهيىء مصيرها وهو مانعبر عنه بالفكرة التى تسبق الوعى وتحدده وهى فكرة اجتماعية كظاهرة وهى النواة الاولى فى تكوين الضمير الاجتماعى للجماعة الانسانية كاداة ، فاذا بلغ الضمير الاجتماعى حدا من النضج والقدرة على التعبير الذاتى وادراك العلاقات التى تحكم جماعة من الجماعات الانسانية تحولت هذه الجماعة الى جماعة سياسية وتظهر الدولة الى حيز الوجود فى هذه الجماعة السياسية الناشئة . ولايعنينا شكل الدولة فى صورتها التى تبدو عليها حين تسفر عن وجودها فهذا مما تعنى به المذاهب السياسية وانما الذى يعنينا ان كيانا سياسيا قد نشأ نتيجة لتطور اجتماعى ادى بدوره الى تكوين الضمير الاجتماعى وظهوره وقدرته على التعبير عن ذاتية الافراد فى علاقاتهم المتشابكة .

ولا ينشأ الضمير الاجتماعى الا فى جماعة انسانية اكتمل نموها . وأول مظاهر هذا النمو هو التماسك الاجتماعى الذى يبدو فى ولاء الفرد للفكرة التى تدين بها الجماعة وتحكمها ثم فى ادراكه لذاته وللعلاقة التى تربطه بالجماعة التى ينتمى اليها ويعى دوره فيها بالنسبة لها وبالنسبة لنفسه ، وهو ادراك يقوم على الاحساس بالتميز ، اذ يكتشف الفرد ذاته كحقيقة متميزة وسط الجماعة ، كما يقوم على وعيه ـ وهو وعى عقلى أكثر منه غريزى ـ بنوع العلاقة التى تربط بجماعته ، وهى علاقة خارجية بمعنى ان تاثيرها يقع عليه من الخارج ، وبادراكه لهذه العلاقة الخارجية يستطيع ان يميز ذاته بينها ويميز دوره بالنسبة لها وبالنسبة لنفسه .

وقد يبدو التماسك الاجتماعى ظاهرة غريزية مبعثها الصداقة أو العداء وهما عاطفتان متناقضتان كما يقول ((برتراندرسل)) الصداقة لجماعته والعداء للجماعات الاخرى ، الا أن هذا النوع من التماسك ليس من قبيل التماسك الاجتماعى الذى نعنيه . فالتماسك كظاهرة اجتماعية يحكمها الولاء لفكرة الجماعة غير التماسك كظاهرة غريزية وان كان مبعثها الصداقة أو العداء . فالتماسك كظاهرة غريزية لا يقوم على ادراك الفرد لذاته فى الجماعة التى ينتمى اليها وانما هو ظاهرة تمثل الاندماج الكلى الذى يفنى فيه الفرد فى الجماعة فناء تاما لايميز فيه حتى وجوده البيولوجى ، فالفرد فيها ومنها واليها لايستقل عنها ولا يعيش بدونها ، فى وحدة تامة تختلط فيها مطالب حياته ومقدساته كما فى الجماعات الطوطمية التى ترى فى الطوطم أصل وجودها ومنبع حياتها .

وحين يتحول التماسك الغريزى الى تماسك اجتماعى اثر ادراك الفرد لذاته بشخصيته وتميزه فى الجماعة التى يعيش بينها وينتمى اليها وادراكه لنوع العلاقة التى تربطه بها فان أول ظاهرة لهذا التماسك الاجتماعى هو الفكرة التى ينبع منها الولاء للجماعة . وهذه الفكرة هى التى تمهد لنشأة الضمير الاجتماعى ونموه وتهيىء الجماعة لطورها السياسى التالى .

فالفكرة التى يقوم عليها التماسك الاجتماعى وتؤدى بالتالى الى ظهور الامة كجماعة سياسية متجانسة هى الفكرة التى تكون روح الامة وتميزها عن غيرها من الامم وتحدد رباطها القومى .

ويعبر الفقهاء عن الفكرة التى تميز امة على غيرها تعبيرا ماديا فيردون التماسك الاجتماعى وبالتالى الرباط القومى فى الامة الى عناصر مادية كالعنصر والدين واللغة أو الرغبة فى الحياة المشتركة ويقدمون عنصرا على الآخر ويفرقون بينها ويميزون احداها عن الاخرى ويرون فى العنصر





والدين واللغة معايير موضوعية وفى الرغبة فى الحياة المشتركة معيارا ذاتيا ، الا اننا نرى ان الفكرة التى تكون روح الامة هى التى تميزها على غيرها من الامم وتحدد رباطها القومى .

فالفكرة فى حياة الجماعة ــ وهى جماعة تحكمها البصيرة ويحكمها العقل وتختلف عن الجماعات الفطرية الاولى التى تحكمها الغريزة ــ هى روح الجماعة وهى التعبير عن شخصيتها المتفردة .

ولاتنشأ الفكرة فى فراغ ، وانما شأنها شأن المدركات العقلية اللاحقة والتى ستنشأ نتيجة لقيام الجماعة السياسية كالقوم والقومية والوطن والوطنية والعالم والعالمية ومايترتب عليها من من مدركات اخرى كمدرك الحرب والسلام والمواطنية والرعوية . وانما تنشأ الفكرة حين يتهيأ للجماعة الانسانية من العوامل ما يؤدى الى نشأتها وظهورها لتكون «روح الامة» التى تنفرد بها وتميزها على غيرها . والى هذه العوامل بما تنفرد به من سمات خاصة ترجع خاصية التفرد والتميز فى الامة ، وحين نستعمل لفظ الامة بديلا للجماعة السياسية فذلك للدلالة على التميز والتفرد فى الامة عن الجماعة السياسية . فالجماعة السياسية مدرك عام نعنى به أية جماعة تتحول من حالة الفطرة والتجمع الغريزى الى حالة العقل والتجمع الواعى ، اما الامة فمدرك يعنى أن الجماعة السياسية قد أستوت امة متفردة متميزة بروحها الخاص وبشخصيتها النابعة من حياتها والتى تحكمها العوامل التى تتهيأ لها فى الزمان والمكان .

وعامل الزمان عامل تاريخى وعامل المكان عامل بيئى وكلاهما مكمل للآخر . فلايستطيع الانسان أن يمارس دوره فى الحياة ــ وهو دور تاريخى ــ مالم يتهيأ له المكان المناسب ، فالمكان هو الوعاء الذى ينمو فيه جهد الانسان ويشكل حياته ، وقد يكون عائقا له أو ممهدا لتقدمه . ولكن الانسان بقدرته على التكيف مع البيئة قد يضمن لنفسه الحياة والبقاء ولكنه لا يضمن التقدم حين تعوق البيئة نموه الاجتماعى ، فالمجتمع لا ينشأ الا فى بيئة تهيىء له التجمع والاستقرار والنمو والا أصبح مجتمعا مغلقا على ذاته ان أتيح له الاستقرار فلايتاح له النمو والتقدم كبيئات الغابات الكثيفة أو الجبال الوعرة او الصحارى المجدبة حيث تعيش الجماعات الانسانية الصغيرة المحدودة غير النامية او المغلقة على نفسها .

والتفاعل بين الانسان والبيئة فى حالة التجمع والاستقرار هو الذى يمهد لظهور الفكرة التى تطبع روح الجماعة بتفردها وتميزها . ففكرة الجماعة أو روح الامة هى النتاج الحتمى للتفاعل بين الانسان والبيئة ، والانسان المدرك لذاته والذى يعى علاقته بالجماعة التى ينتمى اليها والبيئة التى تفرض حتميتها على الانسان فى رأى فقهاء الجيوبوليتيك وخاصة الالمان وعلى رأسهم (راتزل) و « هاوسهوفر » أو البيئة التى يتغلب عليها الانسان ويذللها لحياته فى رأى فقيه الاجتماع الفرنسي « دور كايم » الا أنهم يغفلون ان روح الجماعة أو الامة انما تنشأ وتتكون من خلال الماضى البعيد وعلى مدى الاحقاب التى مر بها تاريخها اما التأثير الحديث للتقدم العلمى ولقدرة الانسان على قهر الطبيعة والسيطرة عليها فلا يؤثر فى روح الامة بقدر ما يؤثر على حياتها المادية وطريق معيشتها .

فروح الامة او «الفكرة» التى تعقلها وتقبع فى ضميرها عبر السنين من تاريخها هى التى تحكم مسارها وتاريخها على الزمن وهى التى تستهديها التفسير لتاريخها الحى المعاصر ، مما يفسر قول المؤرخ الفلسوف الايطالى «بندتوكروتشي» ان التاريخ كله هو تاريخ الحاضر ، فنحن لانبغى حقا من دراسة التاريخ غير التعرف على الاطار الذى نعيش فيه ومعرفة أصوله . والاصل فى التاريخ هو ادراك الانسان لحقيقة وجوده الاجتماعى ، ولايستطيع المؤرخ ان يصل الى الحقيقة فى تاريخ الامة مالم يع الفكرة التى تحكم وجودها الاجتماعى ويستمد «روح الامة» تفسير وقائع تاريخها . والمؤرخ الذى يؤرخ لامة يعى من روحها مالايعيه مؤرخ غريب ويستهدى من الحقيقة فى وقائع تاريخها مالايستهديه غيره فاذا

روح امته تسرى فيه وتقبع فى وجدانه الكامن فلاتداعى الا على صدى الاحداث والوقائع .

فاذا أردنا أن نستهدى ((الفكرة العربية)) واقعها المعاصر فلامحيص لنا من التعرف على روح الامة العربية ((من خلال تطورها الاجتماعى والتاريخى على مدى الزمن من تاريخها البعيد حتى نتبين حركة تاريخها المعاصر ومدى ادراك أبطاله ((للروح)) التى تحدد طريقة مساره .

ويحملنا الاستهداء بعيدا فى أعماق الزمن الى الحقبة التى بدأت فيها ((الجماعة العربية)) تسفر عن وجودها الاجتماعى . ويصل بنا الاستهداء الى حقيقتين اصبحتا ثابتتين لدى الباحثين في تاريخ الشرق الادنى القديم ، اولهما : ان الجزيرة العربية هى المهد الاصيل للامة العربية وللاقوام الذين ينتمون اليها فى المساحة التى تعرف الآن بالوطن العربى او عالم العروبة ، وثانيهما : ان الوجود العربى قد سبق بظهوره ظهور المسمى الذى عرف به وهو ((عربى)) وان لم نوتنه الى المسمى الذى عرف به من قبل .

فاما الحقيقة الاولى ، فان أغلب الباحثين وعلى رأسهم ((شبرنجر و سايس و ابرهارد شريدر و دى جويه و هيوبرت جريمى)) يرون ان الجزيرة العربية هى مهد الساميين ويؤيدهم فى هذا الانجاه ((كارل بروكلمن و كنج)) مؤلف ((تاريخ سومرواكد)) و ((جون مايرز و كوك)) في تاريخ كمبردج القديم ، وكان ((كيتانى)) كما يقول نبيه أمين فارس فى كتابه ((تراث العرب)) ـ أول من لفت الانظار الى العوامل المناخية التى قذفت بالموجات السامية من قلب الجزيرة العربية الى البقاع المجاورة فى وادى النيل والرافدين والهلال الخصيب ، فقبل اربعة عشر الف سنة كانت الثلوج تكسو معظم بقاع آسيا واوربا حتى هضبة ايران فتحول بينها وبين ان تكون موطنا صالحا للحياة ، بينما كانت الحياة في جزيرة العرب ينميها جو معتدل وأرض يانعة خصبة وأمطار غزيرة وبيئة ريانة فطابت الحياة لسكانها وكانت لهم حضارة لم يكشف عنها التاريخ بعد ، وأن اخذ بعض المنقبين فى الوقت الحاضر يكشف عن بعض معالمها ويستهديها حقيقة ان صحت فانها ستقلب كثيرا من معايير التاريخ التى نعرفها ، وهى ان الحضارة الانسانية نشات فى بلاد العرب وانثالت منها الى البقاع المجاورة التى شهدت أقدم حضارات التاريخ في وادى النيل والرافدين والهلال الخصيب والتى تعرف بحضارات الشرق الادنى القديم .

وبعد انقضاء العصر الجليدى أخذ الجدب يغير عليها والمطر ينقطع عنها والجفاف يحل بها والجدب يجتاح اراضيها والحياة تغيض من بقاعها الا ماتكيف منها مع البيئة الجديدة فاخذ أهلها فى النزوح عنها الى مواطن جديدة تخصب فيها الحياة وتمرع فكانت تلك الموجات التى خرجت من قلب الجزيرة العربية الى العراق و الشام ومصر وغيرها من مواطن الامة العربية او الجنس السامى الاخرى.

وقد تصور الباحثون الذين قالوا بان الجزيرة العربية هى المهد الاصيل للشعوب التى سكنت وادى النيل و الرافدين والهلال الخصيب في فجر التاريخ ، تلك الجزيرة كخزان هائل يقذف بين كل حقبة واخرى مدى مابينهما الف عام بما يفيض على طاقتها من البشر الى البقاع المجاورة فى شكل موجات عرفت بالموجات السامية يميل المحدثون من الباحثين الى تسميتها بالموجات العربية دلالة على مهدها الاصيل . وكانت آخر تلك الموجات تلك الموجة العربية التى امتدت من هضبة ايران الى شواطىء المحيط الاطلسى فى ظل الاسلام والدولة العربية وحملت تلك الموجة من تقاليدها ومأثوراتها وعاداتها ولغتها ودينها الجديد الى تلك البقاع مابقى سائدا فيها الى اليوم .

ويعنى هذا ان مجتمعا عربيا متكاملا قد تكون ونما منذ حقب بعيدة في أعماق التاريخ ولعله كان اول مجتمع يفتتح مدونة التاريخ ويخط اولى سطورها وترسبت فى وجدانه على مدى الزمن من مدركات الفكر ماصاغ روحه التى طبعت تاريخه بطابعها القاهر الغلاب ، وبقيت تشده اليها الى وقتنا هذا ، وان هذا المجتمع قد نما وتكامل قبل ان يعرف بمسماه العام الذى أصبح علما عليه وعلى شعوبه باسمائها الخاصة ، فمن المحقق ان العرب قد ظهروا على صفحة التاريخ قبل أن يعرفوا باسمهم بزمن طويل .

ويرى المؤرخ العراقى «جواد على» مؤلف «تاريخ العرب قبل الاسلام» أن احدا لايستطيع «الجزم بتعيين الوقت الذى استعمل فيه العرب أنفسهم كلمة «العرب» علما عليهم : بدوهم وحضرهم • على به علامة فارقة تميزهم عن بقية الاقوام لعدم وجود نصوص مدونة لدينا تبين بجلاء أن العرب حضرهم وبدوهم كانوا يسمون أنفسهم عربا ، والنص الوحيد الذى لايمكن ان يشك فى صحته انسان هو القرآن الكريم ، فهو اول نص بالعربية لايعلق به غبار الشكوك والظنون أستعمل الكلمة علما ، ولهذا رأى د . هـ . مللر – ان الرسول هو اول من خصص الكلمة وجعلها علما لقومية سكان شبه الجزيرة ، وهو يشك في صحة ورود كلمة – عرب – علما لقومية فى الشعر الجاهلى وفى الاخبار المدونة فى الكتب ، غير ان هذا الرأى فى نظرى رأى ضعيف لايستند الى دليل ، اذ كيف تعقل مخاطبة القرآن قوما بهذا المعنى لو لم يكن لهم سابق علم به ؟ وفى الآيات دلالة واضحة على ان القوم كان لهم ادراك لهـذا المعنى قبل الاسلام وانهم كانوا ينعتون لسانهم باللسان العربى وانهم كانوا يقولون للالسنة الاخرى ألسنة اعجمية : أأعجمى وعربى ؟ هو للذين آمنوا هدى وشفاء – وكذلك أنزلناه حكما عربيا – وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا –، ففى هذه الآيات وآيات أخرى غيرها دلالة على أن الجاهليين كانوا يطلقون على لسانهم لسانا عربيا وفى ذلك دليل على وجود الحس بالقومية قبل الاسلام » .

ومع تسليمنا بالحقائق التى ذكرها الدكتور جواد على الا اننا لانسلم معه بما سلم به من «وجود الحس بالقومية قبل الاسلام» عند العرب ، واقرب الى الدقة العلمية ان نسميه «الحس بالوجـــود الاجتماعى» . فقد كان العرب – وتعنى بهم عرب الجزيرة – أشتاتا متنافرة مابين جماعات بدوية قبلية وجماعات حضرية مستقرة فى ظل شكل من أشكال النظم السياسية البسيطة – ولم تكن هناك وحـدة تجمع هذه الشتيت المتنافر من الجماعات السياسية المتباينة سوى الاحساس بالانتماء الى وجودانسانى واحد هو الوجود العربى .

ولم تكن لغة هذا الوجود الانسانى الواحد واحدة بل تعددت اللغات واللهجات بتعدد المواطن والمجتمعات . ولم تتقارب اللهجات العربية – وقد دعاها علماء العربية «لغات» الا قبل ظهور الاسـلام ببضع مئات من السنين ، وحتى ظهور الاسلام كان هناك بعض الاختلاف بين ألسنة القبائل ولسـان قريش ، وكانت لهجة قريش قد غلبت على غيرها من اللهجات عند ظهور الاسلام .

ولم تبرز الامة العربية كأمة متسقة القسمات بينة الملامح على مسرح التاريخ الا بعد أن عمت اللغة العربية كلغة تربط سكان الجزيرة العربية بعضهم الى بعض . وكانت سيادة لهجة قريش المرحلة الاخيرة فى تطور اللغة العربية فى اطارها الاخير الذى امتد الى وطن العروبة ، وكان اول انتشار لها خارج الجزيرة العربية انتشارها على يد الدويلات العربية التى قامت فى الشام والعراق كالانباط الذين وصل ملكهم فى عهد الحارث الرابع عام ٤٠ م . الى دمشق ، واللخميين للذين وفدوا الى تخوم العراق فى القرن الثالث بعد الميلاد وأقاموا ملكهم فى الحيرة بعد ذلك بزمن ، والغساسنة الذين وفدوا الى الشام فى نفس الوقت الذى نزح فيه ، اللخميون الى العراق ، وكانت بين الاثنين حروب على التخوم التى تفصل بينهما فى بادية الشام ، وفى بعض تلك الحروب قاتل الشاعر لبيد أحد أصـحاب المعلقات السبع الى جانب الغساسنة فى موقعة مرج حليمة وكان قد وفد الى بلاطهم ونال عطاءهم .

وفى تلك الآونة طوت لهجة قريش غيرها من اللهجات العربية الاخرى وغدت لغة الشعر والخطابة وفى سوقها عكاظ كان فصحاء العرب يتبارون شعرا ونثرا وعلى أستار الكعبة علقت المعلقات السـبع مكتوبة بماء الذهب كأروع ما جادت به قرائح الشعراء العرب حينذاك وما زالت المعلقات من عيـون الشعر العربى الى وقتنا هذا ، وبلغة قريش نزل القرآن الكريم وانتشرت دعوة الاسلام وعلى أساسها استقرت الامة العربية فى اطارها الذى استوت عليه بعد ذلك فى الهلال الخصيب وفى شمال افريقية .

وكانت تلك هى الصورة الجديدة التى بدت بها الامةالعربية وهى غير الصـورة القديمة التى بادت ولم تبق منها غير سماتها الجنسية التى غذت بها مناطق الشرق الادنى منـذ أمد بعيد والتى لا تشك فى انها طبعت تلك المناطق بروحها الماثل فى تشابه حضارات تلك البقاع والتى بقيت فى وجدان الشعوب السامية يميزها بسماتها المعروفة عن غيرها من الشعوب الآرية والمغولية .

وتتميز تلك الصورة الجديدة عن الصورة القديمة بطابعها الصحراوى وهو طابع تتميزت به أديان الشرق الادنى السماوية وغير السماوية فهو ماثل فى اليهودية كما هو فى المسيحية والاسلام ومن قبل فى ديانة رع وعشـتروت ، هـذا على افتراض أن الهجرة العربيـة الاولى والتى تعرف بهجـرة الساميين قد خرجت من بيئة زراعية ديانة قبل أن يحل الجـدب ببلاد العرب الى بيئـات زراعيـة أخرى فى وديان الانهار وحملت معها كل مقومات بيئتها الزراعية .

وسيبقى هذا الطابع الصحراوى ماثلا فى الامة العربية فى تحضرها وانتشارها بعد الاسلام والى الوقت الحاضر بكل ما فيه من محاسن البداوة ومساوئها .

●

وقد أدرك ابن خلدون هذا الطابع وعرف آثاره فوصف العرب بأنهم لا يتغلبون الا على البسائط واذا تغلبوا على أوطان اسرع اليها الخراب ، ولا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين وانهم أبعد الامم عن سياسة الملك . ولعلنا بدافع الاستعلاء وهو بعض فطرتنا ، لا تتفق مع ابن خلدون فيما قال ، الا ان التاريخ يتنبأ بصدقه فان أعظم علماء العرب ومفكريهم كانوا من أصول أعجمية ، وحين انتهى الحكم والسلطان اليهم اتخذوا من الاعاجم أعوانا على ادارة الملك وسياسته فلما ضعف أمرهم انتهى الحكم والسلطان الى الوزراء وأمراء الجند من الاعاجم ووقف جند الاعاجم يذودون عن بيضة الاسلام امام الصليبيين والمغول الا أن هؤلاء الاعاجم كانوا قد استعربوا وغذتهم لدماء العربية بفيض من القدرة والحيوية كما تمثلوا روح العروبة بأكثر مما تمثلها العرب مما تميز به العرب على غيرهم من الشعوب القدرة على الانطلاق والتفاعل فبقدر ما تأخذهم العزة بالاصل والعنصر فيانفون من زواج بناتهم بالاعاجم لا يستنكف رجالهم أن يلقوا بدمائهم على كل أعجمية بالزواج او التسري وبقدر ما يأنفون من طباع الغير كانوا يتألفون الناس بطباعهم ولا يقيمون حواجز بينهم وبين غيرهم فاستطاعوا ان يتمثلوا غيرهم ولم يستطع غيرهم ان يتمثلهم وبينما كانوا يمتصون ثقافات غيرهم كان غيرهم يمتص لغتهم ويستبدل بها لغته .

وبهذه القدرة والحيوية استطاع العرب أن يتمثلوا غيرهم عندما انثالت جموعهم مع موجة الفتوح الاسلامية الباهرة الى البقاع المجاورة فكانت حركة الاستعراب التى صهرت كل الشعوب التى امتدت اليها واتت على كل ما كان من فروق عقلية واجتماعية بين الخلطاء واستوت الامة العربية خلقا جديدا نما فيه الفكر العربى متأثرا بالثقافة الاسلامية وتعاليم القرآن ، وكانت غلبة النازحين غلبة فكرية الا انها خضعت لكل نواميس التطور الاجتماعى فى البيئات الجديدة ، فكانت حركة الاستعراب فى البلاد التى تتصل بالأرومة العربية – او مايعرف بالأرومة السامية كما دعاها « شلوتسر » – وكما قلنا من قبل – ، اقوى منها فى غيرها من الشعوب التى امتد اليها الاسلام ولا تتصل بالاورمة العربية القديمة ، فبينما وقفت موجة الانتشار العربى دون الشعوب الآرية فى فارس والهند فى البداية وفى تركيا من بعد فلم تستعرب وان اخذت تكتب لغاتها بالحروف العربية وان تأثرت اعظم التأثر بحضارة الاسلام العربية ، اذ نجد شعوب الشرق الادنى التى استقبلت الهجرات السامية الاولى قد استعربت تماما وأصبحت من أمة العرب وبهذا الانتشار وما صاحبه من حركة الاستعراب تكونت والى ما شاء الله امة عربية سوية الملامح بينة القسمات متميزة الثقافة ، لها فكرتها الخالصة التى طبعت روحها بطابعها المتميز ، وهى فكرة نمتها الصحراء وغذتها بطابعها البدوى الفريد الذى عرف به العرب فى الجاهلية ، فلما اعتنقت الاسلام بقى فيها طابع البداوة تغذيه تعاليم الاسلام بقيم جديدة قومت من أخلاقها فقضت على عاداتها السيئة وهذبت علاقاتها الاجتماعية وجمعتها حول فكرة واحدة هى العقيدة الاسلامية .

فالاسلام دين العالمين بعث به محمد عليه الصلاة والسلام للناس كافة لا يفرق بين قبيل وقبيل او بين امة وامة ، الا انه هو الذى وحد الامة العربية فى دولة لها كيانها السياسى وهو الذى حمل العرب الى بقاع جديدة استعربت وأصبحت جزءا من وطن العروبة ، وهو الذى صاغ الاطار الفكرى والعقلى للحضارة العربية .

والاسلام هو الاطار الكبير الذى تعلق فيه العرب بآمالهم القومية حتى انهارت الخلافة الاسلامية باختفاء السلطة العثمانية من التاريخ عام ١٩٢٤ فقرت الوحدة العربية فى أذهانهم بدل الوحدة الاسلامية وأصبحت الدولة العربية المتحدة مناط آمالهم ، وهو الذى حملهم على الرضا بحكم الموالى والترك واعتزاز العباسيين بهم على أبناء أرومتهم كما حملهم على الرضا بقيام الخلافة العثمانية وتعلقهم بها تعلقهم بالخلافة العربية مناطا لآمال المسلمين ووحدة الاسلام فالاسلام لم يفرق بين عربى وعجمى الا بالتقوى وان بقيت الروح العربية تسود عالم الاسلام ، ولاء من المسلمين للعرب الذين بعث النبى من بينهم واللغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم وهذا الولاء هو الذى امد فى عمر الخلافة العباسية بعد ان تغلب الاجناد من الترك على سلطة الخليفة ولم يعد له من الامر الى جانبهم شيء فبقيت الخلافة صورة ورمزا ورباطا لعديد من الدويلات الاسلامية التى قامت فى عالم



الاسلام فلما انتهت الخلافة للعثمانيين كان العرب قد هان امرهم من قبل ولم يعد لهم فى مناصب الدولة ماأصبح للفرس من قبل وللترك من بعد .

وبالرغم من ولاء المسلمين للخلافة العربية فان الدولة العباسية قد هونت من شأن العرب وقدمت عليهم الموالى حتى دخل الترك فى خدمة الدولة على يد المعتصم بالله العباسى حين اتخذ منهم جنده وولاته فهان امر العرب وانزووا فى غمار الحياة العامة بعيدا عن مناصب الدولة فلما قامت الخلافة العثمانية كان العرب قد تقبلوا انتقال السلطة من ايديهم الى أيدى غيرهم وغدا انتقال السيادة بدورها الى غير العرب امرا عاديا .

الا أن الاسلام ولغة القرآن بقيا يشدان السيادة الجديدة الى الفكر العربى والروح العربية ولم تفقد الامة العربية روحها الخالدة ورباطها المحكم فى ظل السيادة العثمانية الجديدة بل ان العثمانيين قد وحدوا من جديد صفوف العرب فى حكم مركزى وطيد بعد ان كانت قد تقسمته دويلات متفرقة لم يكن يربطها بعضها الى بعض غير رباط الولاء للخلافة فى بغداد .

وكما كان للامويين من اعتزاز بالعرب على الموالى ماحمل الموالى على «الشعوبية» كان لاعتزاز العثمانيين بالترك على العرب ماحمل العرب فى النهاية وبعد سنوات من الاستسلام الى اليقظة التى ادت الى نزعة القومية العربية . والشعوبية والقومية مترادفان لمعنى واحد فالشعوبية مصطلح جرى على لسان عصره بالمعنى الذى جرى به مصطلح القومية فى القرن التاسع عشر ويعنى اعتزاز الامة بوطنها الاصلى ولغتها وثقافتها وانتسابها الى جنسية تدل عليها ودولة من بنيها تسوسها وتقوم بالحكم فيها مما يتمثل اليوم فيما يعرف « بالدولة القومية » .

ولم تكن الشعوبية نزعة الى الانفصال عن الدولة بعيدا عن الحكم العربى والتبعية للخلافة الاسلامية فى البداية فكل ماكان ينشده الموالى هو المساواة بالعرب فى الحقوق والامتيازات ومايقابل تلك الحقوق والامتيازات من واجبات والتزامات ولم يكن ذلك شأن الموالى وحدهم وانما قام البربر فى الاندلس وفى شمال افريقية يطلبون هذا الامر ذاته من الامويين وثاروا من اجله عليهم وكذلك لم تكن النزعة القومية العربية فى البداية نزعة الى الانفصال عن الحكم العثمانى والتبعية للخلافة العثمانية وانما كانت بدورها نزعة الى المساواة بالترك فى ظل الخلافة العثمانية التى تجمع المسلمين فى رباط واحد ، هو الولاء لوحدة الاسلام وللخلافة الاسلامية التى غدت رمزا على ذلك حتى بين الشعوب التى لا تدين بالسيادة للخليفة العثمانى كمسلمى الهند والافغان وجاوه والملايو ولم يكن اعتزاز الامويين بالعرب على الموالى فى فارس او البربر فى شمال افريقية من قبيل الاعتزاز القومى فقد جب الاسلام كل نزعة الى الشعوبية والقومية ولكنه كان من قبيل التمييز العنصرى وهو نوع من التمييز يؤدى الى قيام الطبقة الحاكمة على هذا العنصر المتميز فى الدولة التى تضم اشتاتا من العناصر المختلفة ولا يؤدى الى النزعة القومية كما لم تبغ هذه العناصر الانفصال عن الدولة فاذا تطلعت الى الانفصال غدا الاعتزاز بالعنصر اعتزازا بالقومية وقد رضى الموالى والبربر بحكم العرب ايمانا منهم بان العرب وحدهم هم اولى الناس بالخلافة الاسلامية فلما انتقلت الخلافة الى العثمانيين بقى الولاء للخلافة الاسلامية ولوحدة المسلمين يجب كل نزعة للقومية بين العرب وبين غيرهم من العناصر الاسلامية الاخرى وبقى هذا الولاء قويا حتى بعد ان ضعف شأن الخلافة العثمانية فلما سقطت بكاها المسلمون فى كافة بقاع العالم الاسلامى كما بكاها العرب بأحر الدموع .

فالفكرة الاسلامية قد حجبت كل نزعة الى القومية بين العرب طوال قيام الخلافة الاسلامية

عربية أو عثمانية ، وطبعت الروح العربى بطابعها الغلاب ، طابع الاخوة الاسلامية التى عاش العرب فى ظلها سادة العالم الاسلامى ، وحكامه ، فلما اديل من حكمهم الى حكم مسلمين آخرين من الموالى والترك لم ير العرب فى هذا افتئاتا على روح الاسلام فقد ربط الاسلام بينهم وبين غيرهم من موالى فارس وشعوب الترك من سلاجقة وعثمانيين برباط الاخوة الاسلامية وحمل الفرس والترك لواء الاسلام عاليا خفاقا كما حمله العرب من قبل .

وبقيت الفكرة العربية تدور فى فلك الوحدة الاسلامية والرباط الاسلامى لا تعدوه ، وحين احس المسلمون والعرب بامتداد موجة الاستعمار الاوربى اليهم زاد ولاؤهم للخلافة العثمانية فقد كانت الامل الباقى لتكتل البلاد العربية والاسلامية ضد الاستعمار الاوربى ، وعلى هذا الامل قامت فكرة الجامعة الاسلامية ، وبهذا الامل راد المصلحون الاوائل آفاق البعث الاسلامى والحركة العربية، وكان نداء الافغانى نداء لبعث الوحدة الاسلامية وتجديد شباب الخلافة ، كما كان نداء الكواكبى — وان راى الكواكبى — ان تكون الخلافة للعرب لا للعثمانيين ولا لغيرهم ممن ليسوا عربا ، ولم يكن اتجاه الكواكبى قوميا بقدر ما كان بعثا لولاء المسلمين القديم للخلافة العربية الخالصة .

وحين بدأت الحركة العربية كانت تستهدف الابقاء على الكيان العثمانى لا بحكم الولاء للعثمانيين ولكن ولاءا منهم للخلافة الاسلامية وللرباط الاسلامى، ولان الدولة العثمانية قد اصبحت السياج الواقى للعالم العربى من امتداد موجة الاستعمار الاوربى اليه .

فحركة البعث القومى عند العرب لم تبغ الانفصال عن الدولة العثمانية ، وهذا أول فرق بينهما وبين اتجاه الحركة القومية فى أوربا حيث قامت الدولة القومية على أساس التحرر من سلطان الامبراطورية والكنيسة والقضاء على النظام الاقطاعى الذى ساد فى نهاية عصر الامبراطورية الرومانية المقدسة وبقى قائما بعد زوالها فهو اتجاه شعوبى اشبه بما كان من اتجاه الموالى نحو احياء القومية الفارسية ، اما القومية العربية فلم تبغ هذا الاتجاه الشعوبى وانما كانت تبغى الوحدة العربية فى قومية واحدة بعيدا عن الشعوبية والاقليمية .

لذلك بقيت الحركة العربية فى اطارها الفسيح لا تتعداه وهو الابقاء على وحدة الامة العربية فى اطارها الاسلامى الذى يتمثل فى الخلافة ولم يتجه العرب اتجاها قوميا خالصا ينشد وحدة الامة العربية فى وطنها الكبير الا بعد سقوط الخلافة ، ولم يحل بين هذا الاتجاه والظهور على مسرح الاحداث غير انشغال الشعوب العربية ، بمحاربة الاستعمار ولكنه كان يبدو بين كل آونة واخرى فى القضايا المشتركة التى تهم العرب جميعا كقضية فلسطين ، فقد كان العرب يدركون ان قضية فلسطين تمس كيانهم جميعا كامة وانها ليست قضية أهل الفلسطينيين وحدهم .

وكان الشعور بالذات أول بوادر الوعى القومى الوليد عند العرب ، ففى هذا الكيان العثمانى العام اخذ العرب يدركون ان لهم كيانا خاصا يعلو على هذا الكيان العثمانى العام وكانت « جمعية بيروت السرية » التى تاسست عام ١٨٧٥ أول تعبير عملى لشعور العرب بكيانهم الذاتى ، فحملت على الحكم التركى فى منشوراتها السرية وطالبت بالاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للبلاد وعدم استخدام المجندين العرب الا داخل بلادهم ، كما اتهمت الاتراك باغتصاب الخلافة من العرب فكان هذا الاتهام بدوره تعبيرا عن احساس العرب بكيانهم الذاتى وهو الاحساس الذى عبر عنه الكواكبى فى كتابه « أم القرى » وهو الاحساس الذى راود من قبل مصلح الاسلام الكبير « محمد بن عبد الوهاب » حين راى فى اجتماع القوى الدينية والسياسية للعرب ما يكفل للاسلام استعادة مجده القديم ونقائه الماضى .

ولم يتعد شعور العرب بكيانهم الذاتى الاحساس بالمظالم التى تقع عليهم من جانب الحكم التركى ، وهو الاحساس الذى كان يثقل على الترك انفسهم من طغيان السلاطين واستبدادهم مما

حمل جمعية الاتحاد والترقى على القيام بثورتها العسكرية ضد السلطان عام ١٩٠٨ .

ولقيت حركة الاتحاد والترقى من تعضيد العرب ما حملهم على تكوين جمعية الاخاء العربى العثمانى اشادة بالاتجاه الجديد واتحاد الامال بين الترك والعرب .

ولم يكن ولاء العرب للترك الا ولاء للخلافة الاسلامية ــ كما قلنا ــ سواء وليها عربى او تركى ولم يكن حبهم للاتراك الا حب المسلم لأخيه المسلم فهو الحب يجتمع على الولاء للأسلام ولم ير العربى أن الترك وغيرهم خير منه ، فان أقوى ما يميز الروح العربية من خصائص هو اعتزاز العربى بذاته وشرفه بأرومته ، ولم يعرف التاريخ أمة حفلت بالانساب ونقاء الاصل مافحل بهما العربىواعتزازه بذاته هو الذى عزف به عن الاهتمام بمظاهر السلطان والحكم فلم يابه لانتقال الحكم الى العناصر التركية من مماليك وعثمانيين مادامرا يحيون حياة عربية ويتثقفون بثقافة العرب وتطبعهم الفكرة العربية بطابعها الغلاب ، ولم يغضب العرب من الترك الا حين ادركوا ان الترك يعلون من قدر انفسهم عليهم ، وحين ظهر اتجاه الترك الى النزعة الطورانية بدأ العــرب يحسون الفروق التى تفصــل بينهم وبين الترك وكان هذا من أقوى العوامل التى حركت الشعور بالذات لدى العرب وانهم فى هــذا العالم الاسلامى احق بولايته والقيام عليه وان الواجب يقتضيهم حماية تراثهم والحفاظ عليه .

وبدات الحركة العربية كفاحها المنظم فتكون « المنتدى الادبى » عام ١٩٠٩ بعد الغاء جمعية الاخــاء العربى العثمانى ، وفى نفس العام تكونت « الجمعية القحطانية » وان لم تتعد دائرة التفكير الى العمل الايجابى ثم تكونت « جمعية العرب الفتاة » وقد كونها سبعة من الطلاب العرب عام ١٩١١ ممن يتابعون دراستهم فى باريس وظلت باريس مقرا لها حتى انتقلت قيادتها الى بيروت سنة ١٩١٣ ثم الى دمشق خلال الحرب الاولى . كما أسس السيد محمد رشيد رضا جمعية « الجامعة العربية » فى القاهرة عام ١٩١٠ كما أسس بعض السوريين المقيمين بالقاهرة حزب « اللامركزية العثمانى » عام ١٩١٢ ويدعو الى قيام حكم لا مركزى فى الدولة العثمانية وعلى غراره وفى نفس اتجاهه تأسست «جمعية الاصلاح» فى بيروت عام ١٩١٣ ، كما الف الضابط عزيز على المصرى عام ١٩١٤ جمعية من العسكريين العرب دعاها «جمعية العهد» وترمى ــ كما قال لى بنفسه ــ الى احياء مجــد الدولة العثمانية باصلاح نظام الحكم سواء فى ولاياتها العربية أو الاوربية . بقيام حكم فيدرالى يحقق للولايات العثمانية حكما ذاتيا فى ظل الدولة وتحت لواء الخلافة .

وبلغت الحركة العربية ذروتها عندما عقد بعض شباب العرب «مؤتمر باريس» عام ١٩١٣ وكانوا على صلة وثيقة برجال «جمعية العرب الفتاة» ودعوا اليها الجمعيات والهيئــات العــربية الاخرى ، وطلبوا الى حزب اللامركزية العثمانى فى القاهرة ان يتبنى الدعوة ويرأس المؤتمر علىاعتبار ان اهدافه هى التى يرمى العرب الى تحقيقها فى مختلف الولايات العربية فى الدولة العثمانية وجاء فى ذكر الاسباب التى حملتهم على التفكير فى عقد المؤتمر ماجره تجاهل مطالب الاصلاح فى البــلاد العربية من اشاعة الفوضى وتعرضها للتدخل الاجنبى .

وبالرغم مما لقيه العرب من عنت الاتراك واستبداد الاتحاديين ظلوا يتطلعون فى امل ورجــاء الى هذا الرباط المقدس الذى يربط بينهم وبين الترك ويقف جميع المسلمين فى بقاع الارض على الولاء له ، فلم يفكروا فى الانفصال عن الدولة العثمانية ولم تتجاوز حركتهم القومية المطالبة بالحكم الذاتى فى اطار الدولة العام .

وانتهت الحرب الاولى بالقضاء على الدولة العثمانية وتقسيم البــلاد العربيــة بين الدول المستعمرة وأصبح العالم العربى وهو خاضع للاستعمار الانجليزى والفرنسي والايطالى وبدات معركة الكفاح فى سبيل الاستقلال فشغلت العرب عن وحدتهم ، الا ان جذوة القومية بقيت كامنة لبعثجديد حلت فيه الفكرة العربية الخالصة محل الفكرة الاسلامية فكان واقعها المعاصر وكفاحها الجديد لتحقيق ذاتها وكيانها الموحد ، وادرك الاستعمار تلك الروح الكامنة فى العرب فاراد ان يحولها عن مجــراها الأصيل الى التشيع لوحدات تخدع الامة العربية عن املها فى دولة قومية بقيام وحدة ظاهرية ترضى الشعوب العربية وفى الوقت ذاته تقوى الرباط الاقليمى وتدعمه ، فكان تاييد بريطانيا لقيام «جامعة الدول العربية» يتمثل فيها مايتطلع اليه العرب من وحدة وتبقى على الكيان الاقليمى لكل دولة على جدة ، وهو كيان تتشيع له وترتضيه العناصر الحاكمة فى كل دولة بدلا من ان تذوب سلطتها فى دولة موحدة .

ولكن بريطانيا التى اوحت بقيام «جامعة الدول العربية» ومهدت له ، رأت أن الجامعة تسير فى سياسة استقلالية لاتحقق اهداف بريطانيا السياسية وان سوريا ولبنان حريصتان على استقلالهما

وان مصر والعراق تبغيان تصفية الاحتلال البريطاني والالتزامات التى ترتبت عليه والتحرر منها نهائيا والتخلص من المعاهدات التى تربط بينهما ، وفشلت محاولاتها في ربطهما بعجلتها فقوبل مشروع اتفاقية « صالح جبر ـ بيفن » في العراق بثورة شعبية كما قوبل مشروع « اتفاقية صدقى ـ بيفن » بنفس ما قوبلت به اتفاقية « جبر ـ بيفن » في العراق . واخذ المغرب العربى يمور بالثورة على الاحتلال الفرنسى .

وتنكرت بريطانيا للوحدة العربية بعد أن لمست مشاعر العرب نحوها وأنهم يصرون على تصفية كل اثر للاستعمار البريطانى في المنطقة وان الجامعة العربية لا تملك غير التعبير عن تلك الآمال التى تجيش فى صدور العرب وأنها غدت في يد العرب أداة لمقاومة النفوذ الاستعمارى فى العالم العربى فأخذت تكيد لها وتعمل على تحطيمها فأحيت من جديد مشروع الهلال الخصيب وسوريا الكبرى وأيقظت آمال الهاشميين حتى تضرب بهم وحدة العرب وغذت عوامل الاثرة والانانية بين الحكام العرب ، وتشيعت للشعوبية والاقليمية ثم رمت الامة العربية باسرائيل حيث أعلنت انهاء انتدابها على فلسطين قبل أن تهيىء لها نوعا من الاستقرار والنظام لتتركها لقمة سائغة للصهيونية ، وارتكبت جريمة أخرى حين منعت عرب فلسطين من التسلح لمواجهة ذلك الموقف الطارىء امام العصابات الصهيونية التى جهزتها بالسلاح والعتاد . وتلى ذلك مهزلة الحرب فى فلسطين التى انتهت باغتيال بقعة عزيزة من بقاع الوطن العربى وقيام دولة دخيلة فوقها .

الا أن مأساة فلسطين كانت الصدمة التى أيقظت الامة العربية على الواقع المرير الذى جره الاستعمار عليها ومن ثنايا المأساة تبين العرب طريقهم الواضح واخذ التاريخ العربى مجراه الصحيح من الوحدة والاتساق مرة اخرى ، وان حلت الفكرة العربية محل الفكرة الاسلامية ، وغدت عبارة « القومية العربية » مدلولا على امة ترتبط بوحدة التاريخ ووحدة الثقافة ولكل منهما جذوره البعيدة في القدم ، الا ان القومية العربية لم تستهد فكرتها المعاصرة الا على يد جمال عبد الناصر فهو الذى تبنى الدعوة الى القومية العربية خالصة من الشعوبية والاتجاهات الاقليمية ، ووضع لها فلسفتها ومعانيها التى تقوم عليها والتى ترتبط بواقعها المعاصر ، فهى فى حاجة ـ كما يقول : الى ان تسلح نفسها بقدرات ثلاث تستطيع بواسطتها أن تتصدى لمعركة المصير التى تخوض غمارها اليوم وان تنتزع النصر محققة اهدافها من جانب ومحطمة جميع الاعداء الذين يعترضون طريقها من جانب آخر :

وهذه القدرات الثلاث هى

اولا ـ الوعى القائم على الاقتناع العلمى النابع من الفكر المستنير والناتج من المناقشة الحرة التى تتمرد على سياط التعصب والارهاب .

ثانيا ـ الحركة السريعة الطليقة التى تستجيب للظروف المتغيرة التى يجابهها النضال العربى على ان تلتزم هذه الحركة بأهداف النضال وبمثله الاخلاقية .

ثالثا ـ الوضوح فى رؤية الاهداف ومتابعتها باستمرار وتجنب الانسياق الانفعالى الى الدروب الفرعية التى تبتعد بالنضال الوطنى عن طريقه وتهدر جزءا كبيرا من طاقته وان الحاجة الى هذه الاسلحة الثلاثة تستمد قيمتها الحيوية من الظروف التى تعيشها التجربة الثورية العربية وتباشر تحت تأثيراتها دورها في توجيه التاريخ العربى .

وان عهودا طويلة من العذاب والامل بلورت فى نهاية المطاف اهداف النضال العربى ظاهرة واضحة صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطنى للامة وهى :

الحرية — والاشتراكية — والوحدة

«لقد أصبحت الحرية الآن تعنى حرية الوطن وحرية المواطن»

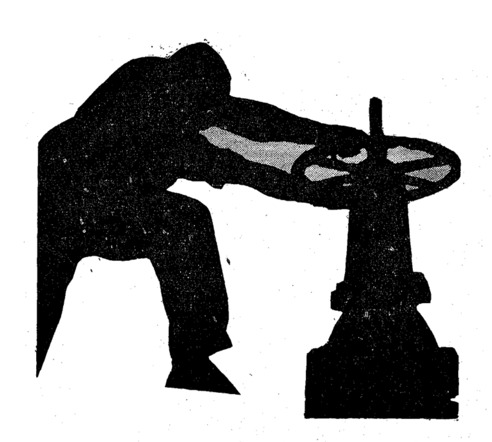
«واصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية هى الكفاية والعدل»

« واصبح طريق الوحدة هو الدعوة الجماهيرية لعودة الامر الطبيعى لامة واحدة مزقها اعداؤها ضد ارادتها وضد مصالحها ، والعمل السلمى من اجل تقريب يوم هذه الوحدة «ثم الاجتماع على قبولها ، تتويجا للدعوة والعمل معا» .

«لقد كانت هذه الاهداف نداءات مستمرة للنضال العربى ولكن الثورة العربية الآن تواجه مسئولية شق طريق جديد امام هذه الاهداف» .

فى هذا الطريق عمل جمال عبد الناصر طوال حياته حتى سقط شهيدا فى معركة من معارك القومية العربية .

حسين فوزى النجار



عبد الناصر والاشتراكية العلمية

د. ابراهيم سعد الدين

بعد أن يلعن الميثـــاق فى افتتـــاحية فصله السادس عن حتمية الحل الاشتراكي لحل مشاكل التخلف الاقتصادى فى مصر على ضـــوء ظروف الواقع المصرى والآمال العريضة للجماهير والطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثـــانى من القرن العشرين ، وبعد أن يحلل الظروف التى أمكن فيها تحقيق التقدم عن طريق التجارب الرأسمالية فى الغرب وعدم امكان تكرار هذه التجارب بالاضافة الى عدم ملاءمتها لروح العصر يعلن المبثاق :

« ان الاشتراكية العلميـــة هى الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم وأن أى منهج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود » .

ومنذ أعلن الميثاق هذا النص فقد أصبح معنى الاشتراكية العلمية فى الميثاق ـ الوثيقة النظرية الاولى التى تبين فكر عبد الناصر حول كيفية بناء المجتمع الاشتراكى ـ موضعا لتساؤلات عديدة . لقد برزت هذه التساؤلات منذ اللحظة الاولى داخل المؤتمر القومى للقوى الشعبية الذى ناقش الميثاق ذاته . كما برزت التساؤلات من مصادر متعددة داخل الجمهورية العربية المتحدة وخارجها ، فتلقى الرئيس فى نفس فترة مناقشة الميثاق وقبل نهاية المؤتمر برقية من طالب لبنانى يثير فيها تساؤلا عن المقصود بهذا النص على ضوء مناقشات الرئيس الســـابقة . كما أثير فى حـــديث للرئيس مع الصـــحفيين العـــراقيين الذين كانوا يزورون



الجمهورية العربية المتحدة فى فبراير عام ١٩٦٦٠ وناقشه الرئيس نفسه في عدد من خطاباته وتصريحاته المتعددة خاصة خلال الفترة بين ٦١ ــ ١٩٦٦ ٠ وكان التساؤل يثور دائما حول مدى التطابق بين الاشتراكية العلمية فى المعنى الذى حدده الميثاق وبين الماركسية وعن ما هية الخلافات بينهما ٠

ان قصر التساؤل على هذه الناحية يعود اساسا الى أن اصطلاح الاشتراكية العلمية هو الاصطلاح الذى أطلقه انجلز على النظرية الماركسية تمييزا لها عن محاولات سابقة لطرح شكل للتنظيم الاجتماعى الاشتراكى وصفها انجلز بأنها اشتراكية خيالية ٠ وقد استمر هذا الاصطلاح لصيقا بالماركسية اللينينية حيث تستخدمه الاحزاب الماركسية اللينينية ليس فقط للتعبير عما ورد فى كتابات كل من ماركس وانجلز ولينين من نظريات وتعميمات ومنهج للبحث ، وانما تتضمن أيضا ما تصل اليه الاحزاب الشيوعية والاجتماعات الدولية لهذه الاحزاب من نتائج تتعلق ببناء المجتمع الاشتراكي من واقع التجربة والدراسة للتطور المستمر للظروف الجديدة التى تواجهها هذه الاحزاب ٠

وكان من الطبيعى ازاء هذا النوع من التساؤلات أن تتركز الردود على طبيعة الفروق ــ الموجودة فعلا ــ بن الفكر الاشتراكى الذى يعبر عنه الميثاق وبين الماركسية، وهو ما سنلخصه فيما بعد ،دون أن نبذل عناية كبيرة لشرح معنى العلمية والمقصود بورود هذا التعبير فى ميثاق العمل الوطنى ٠ على انه يلاحظ انه على الرغم من اللبس الذى يثار احيانا بسبب هذا التعبير ــ والذى حرص جمال عبد الناصر دائما على تجنبه ــ وانه من ناحية أخرى أصر دائما على تأكيد ان الاشتراكية العلمية هى منهجنا وانه لا منهج سواه يمكن أن يؤدى الى تحقيق التقدم والقضاء على التخلف ٠ ففى بيانه الى مجلس الامة فى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٦٤ يؤكد عبد الناصر على هذا قائلا :

« طبعا والميثاق قال ان الاشتراكية العلمية هى الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح ٠ وانا عاوز أكرر هذا الموضوع أنا برضه علشان أتكلم فيه » ٠

وبعد أن يوضح ما يقال من ان الاشتراكية العلمية هى الكفر وان اشتراكيتنا عربية وليست علمية يرد على ذلك قائلا :

« **كل واحد علشان ينجح لازم يمشي بطريقة علمية اذا كنا عاوزين اشتراكية سليمة ناجحة لازم تكون بطريقة علمية والعكس للطريقة العلمية هي الطريقة الفوضى فاحنا اشتراكيتنا هي اشتراكية علمية . قايمة على العلم وليست قايمة على الفوضى** » .

ثم يفرق بين كون اشتراكيتنا علمية وبين انها مادية فيقول :

« **ما هواش أبدا اشتراكية مادية ، ما قلناش أن احنا اشتراكيتنا اشتراكية مادية ، وما قلناش ان احنا اشتراكيتنا ماركسية ، وما قلناش ان احنا خرجنا على الدين** » .

من هنا ومن مناقشات الرئيس في اللجنة التحضيرية وفي المؤتمر القومي للقوى الشعبية حيث يشير الى ضرورة الدراسة العلمية لمشاكل مجتمعنا باعتبارها الاساس الوحيد الصحيح لاستنباط الحلول الصحيحة لمشاكل هذا المجتمع يتبين التأكيد على علمية الاشتراكية باعتبارها صفة اساسية للمنهج الاشتراكي الذي يطبق في الجمهورية العربية . ويعنينا في هذا المقال ان نوضح الاهمية الكبرى لهذا الربط بدلا من الاقتصار كما هو العادة على بيان الفروق بين التطبيق الاشتراكي في الجمهورية العربية المتحدة وبين الماركسية .

أولا : في التفريق بين الاشتراكية الخيالية والعلمية :

قد يكون من المفيد في مثل هذا المبحث ان نوضح الاسباب التي حدت الى استخدام اصطلاح الاشتراكية العلمية كوصف للماركسية . لقد استخدم الاصطلاح اول ما استخدم بواسطة انجلز مميزا به الماركسية عن ماسبقها من كتابات ونظريات اشتراكية وصفها انجلز بأنها خيالية . وكان انجلز يشير بذلك الى ان الكتاب الاشتراكيين ابتداء من مور في عام ١٥١٦ وحتى كتابات سان سيمون وفوريبه وأوين كانوا قد توصلوا الى نتائجهم استنادا الى خبراتهم وتجاربهم الخاصة وبأعمال فكرهم المستقل لتحديد الكيفية التي يجب ان ينظم بها المجتمع مستقبلا تحقيقا لرفاهية الانسان وسعادته وقضاء على الاستغلال في المجتمع البشري . وان أغلب هؤلاء المفكرين كانوا يعتمدون في اقامة النظام الاجتماعي الجديد على اقناع ذوي السلطة في تبني وتأييد خططهم الاصلاحية . وعلى العكس من هذا الاسلوب تناول ماركس وانجلز المجتمع القائم بالدراسة والتحليل بهدف التعرف على القوانين التي تحكم حركة هذا المجتمع . وجاء اعتقادهما بحتمية الانتقال الى الاشتراكية كاستنتاج مبني على الدراسة الموضوعية لحركة المجتمع وخاصة دراسة المتناقضات التي يتضمنها النظام الرأسمالي وطبيعة الصراعات الناشئة فيه . وتبرز هذه الفكرة بوضوح في البيان الشيوعي الذي يقول :

« **ان ما توصل اليه الشيوعيون من استنتاجات نظرية لا يقوم بأي حال من الاحوال على الافكار والمبادئ التي اخترعها أو ابتدعها هذا المصلح العالمي أو ذاك ، ان هذه الاستنتاجات انما تعبر فقط - وبكلمات عامة - عن علاقات حقيقية نابعة عن صراع طبقي قائم فعلا ، نابعة عن حركة تاريخية تسير وتتحرك تحت سمعنا وبصرنا** » .

ومهما اختلف الامر حول الاستنتاجات التي وصلت اليها الماركسية ومدى صحتها فليس هناك من جدال في ان رواد الماركسية قد استخدموا التحليل العلمي للظواهر الاجتماعية محاولين استنتاج قوانين عامة لحركتها . ويكفي للتدليل على مثل هذه الدراسة ان نشير الى كتاب ماركس الشهير - **رأس المال** . وكتابات انجلز عن تاريخ الحركة العمالية في بريطانيا وعن أصل العائلة والملكية الخاصة وغيرها من الاعمال الهامة كما يكفي ان نشير الى الدراسات الجدية التي قام بها لينين عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي في روسيا في كتابه عن الرأسمالية في روسيا وعن التطور العالمي للرأسمالية في كتابه الشهير عن الامبريالية اعلى مراحل الرأسمالية ، وقد خلص ماركس وانجلز ولينين من دراساتهم الى استنتاج قوانين عامة للحركة وقوانين أخرى عن حركة المجتمع الرأسمالي بالذات وكيفية انتقاله الى النظام الاشتراكي . وقد تمت هذه الدراسة العلمية للمجتمع الرأسمالي في ظروف تاريخية محددة . وقد أدى التغيير في بعض هذه الظروف الى ضرورة بحث الظواهر الجديدة ودراستها دراسة علمية واستنباط القوانين المعبرة عن الظواهر الجديدة في المجتمع . وكتاب لينين عن الامبريالية هو مثال على مثل هذا التجديد .

والقوانين التى استنبطتها الماركسية مثلها مثل غيرها من القوانين العلمية الاخرى قابلة للتأكيد كما انها قابلة للاثبات العكسى • ومن هنـــا فان رواد الماركسية يشيرون فى أكثر من موضع ان محك صحة أى نظرية بما فيهـــا النظريات التى يصلون هم اليها هو مدى مطابقة هذه النظريات والقوانين للواقع كما يستبين ذلك من التطبيق العملى لهذه القوانين ووضعها موضع التجريب •

واذا كانت العلمية هى صفة ترتبط فى الاساس باستخدام اسلوب ومنهج علمى فى دراسة حركة المجتمع • وفى الوصول الى نتائج قابلة للتأكيد أو النفى كنتيجة لهذه الدراسة فان صفة العلمية تستمر قائمة كوصف للاشتراكية ما دامت تعتمد على الدراسة العلمية للظواهر الموضوعية وتطبق فى هذه الدراسة منهجا واسلوبا علميين وسواء فى ذلك خلصت هذه الدراسات الى نتائج مشابهة أو مخالفة لنتائج سبق الوصول اليها بواسطة باحثين آخرين • ان الاختلاف بين النتـــائج قد يعود الى أسباب متعددة • فبافتراض وحدة المنهج وأسلوب البحث العلمى فقد ينتج الاختلاف عن بروز عوامل جديدة لم يمكن اخذها فى الحسبان بواســـطة باحثين سابقين • أو قد ينتج من ان البحث المتعمق فى ظاهرة ما قد يوضح ان التعميم الســـابق الوصول اليه والذى صيغ فى قانون علمى عام هو حالة فقط من ضمن حالات متعددة ممـــا يطرح ضرورة اعادة صياغة القانون السابق ليكون أكثر دقة فى التعبير عن الظواهر المتنوعة والمتعـــددة والمتشابكة • وكما يأتى الخلاف نتيجة لمثل هذه العوامل الموضوعية فقد يعبر الخلاف أيضا عن مدى دقة هذا الباحث أو ذلك ومدى مهـارته فى التحليل والملاحظـــة والتعمق فى معرفة اسباب الظواهر أو لغير ذلك من الاسباب •

وككل النظريات العلميـــة فان القوانين التى تتضـــمنها الاشتراكية العلميـــة والمنهج الذى تستخدمه لا يصـــبح حكرا على من ســـبق له استنباطه ، ولا ملكا فقط لهـؤلاء الذين يلتزمون التزاما كاملا بما وصل اليه من نتائج • فالعلم كما هو معلوم ملك للجميع • ومن هنا فقد تأتى اضافة قوانين علمية جديدة الى القوانين القائمة بواسطة من لا يلتزمون بالنظرية واستنتاجهـــا التزاما حرفيا • وكما يمكن أن تأتى الاضافة او التعديل نتيجة لبحث يتعلق بالظواهر الاجتماعية موضع البحث عامة • فقد تنتج كذلك خـــلال تطبيق المنهج العلمى لدراســـة مجتمع محدد بالذات أو دراسة ظاهرة جزئية معينة من ضمن الظواهر التى تكون الشكل موضع الدراسة •

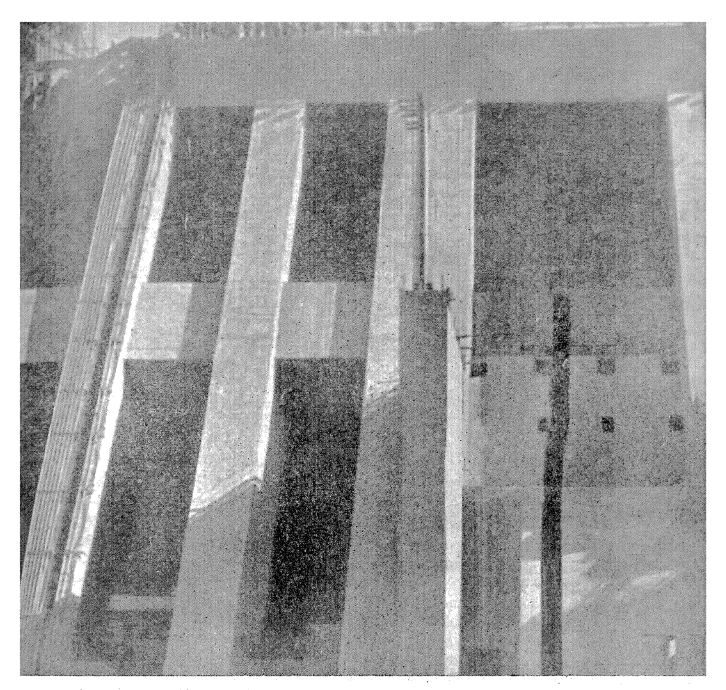
وتأسيسا على هذا الفهم فان الاشتراكية تبقى علمية اذا كانت الحركة الاشتراكية تســـتند فى برامجها وتخطيطها للمنهج العلمى مطبقـــة هذا المنهج على دراســـــة حركة التطور فى مجتمعها ومستنتجة من هذه الدراسة النتـــائج الضرورية التى تساعدها فى وضع حركة المجتمع الى امام • حتى وان كانت بعض النتائج التى تصل اليهـــا موضع اختلاف أو جدل • ما دام هذا الاختلاف ليس نتيجة نظرة مسبقة تحاول أن تخفى الحقائق الموضوعية حفاظا على صالح خاص لطبقة أو جماعة بشرية معينة •

ثانيا : الميثاق واستخدام المنهج العلمى فى دراسة تطور المجتمع :

ان الميثاق كما سبق الاشارة اليه هى الوثيقة النظرية الرئيسية التى لخص فيها عبد النـاصر خلاصة تفكيره وتجربته حول الثـــورة المصرية والعربية بمضمونها الاجتماعى ومن هنـــا فان دراسة هذه الوثيقة من ناحية اسلوبها فى تناول القضايا الرئيسية التى يتعرض لهـــا هو الذى يوضح معنى العلمية فى الميثاق •

فقد صدر ميثاق العمل الوطنى بعد أن قدمه الرئيس للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية فى مايو ١٩٦٢ متضمنا دراسة علمية لتطور النضـــال المصرى ومستنبطا للدروس التى يجب الافادة منها من هذا النضال ، ومحتويا على المبادىء العامة التى تحكم التطبيق الاشتراكى فى مجتمعنـــا ومحددا لخطة العمل الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى مجتمعنا فى الفترة بين ١٩٦٢ ـ ١٩٧٠ •

وقد صدر الميثاق بعد فترة من التجربة قاربت عشر سنوات وصفها عبد الناصر فى مناقشاته فى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بأنها كانت فترة تجربة وفترة ممارسة «**كانت فترة مشينا فيهـــا بالتجربة والخطأ** » ذلك لأن الشعب الثورى بدأ زحفه الثورى كما يعلن الميثـــاق «**من غير تنظيم سياسى يواجه مشـــاكل المعركة كذلك فان هذا الزحف بدأ من غير نظرية كاملة للتغيير الثورى** » فالمبادىء الستة التى نحتتهـــا ارادة الثورة من مطالب النضال الشعبى واحتيـــاجاته « **لم تكن نظرية عمل ثورى كاملة ولـــكنها كانت فى تلك الظروف دليلا للعمل يمثل عمق الارادة الثورية، وقد تطورت هذه المبادىء بفضل النضال الشعبى**



الذى راح يحركها بالتجربة والممارسة وبالتفاعل الحى مع التاريخ القومى تأثرا به وتأثيرا فيه نحو برنامج تفصيلى يوضح طريق الثورة الى أهدافها اللامتناهية » والميثاق على هذا الاساس هو دليل نضال مجتمعنا فى مرحلة التحول الاشتراكى قدمه المناضل عبد الناصر الى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ليكون أساسا لتوحيد نضال كافة القوى الثورية فى مرحلة الانتقال الى الاشتراكية ٠

ان ميثاق العمل الوطنى باعتباره سلاحا للنضال فى مرحلة الانتقال الى الاشتراكية قد عنى بأن يتعرض الى كافة القضايا الاساسية لنضال شعبنا المصرى باعتباره جزءا من امتنا العربية وباعتبارها جزءا من العالم المتخلف اقتصاديا والذى ينشد النمو وتحقيق توسيع قاعدة الثروة الوطنية ٠

ولكن الميثاق باعتباره اساسا لتوحيد كافة القوى الثورية فى مجتمعنا قد تجنب فى نفس الوقت حسم عدد من القضايا ذات الطبيعة النظرية العامة التى لا يؤدى حسمها بصورة أو بأخرى الى أية نتائج ايجابية فيما يختص بتوحيد القوى الثورية فى مجتمعنا والذى لا يؤدى حسمها بالتالى الى اغناء كفاح شعبنا ونضاله ٠

والميثاق باعتباره سلاحا لنضال شعب مصر بالذات قد ركز فى الأساس على دراسة تطور نضال شعبنا واستخراج الدروس المستفادة من هذا النضال ٠ وان كان من الضرورى فى نفس

الوقت أن يربط بين هذا النضال وبين طبيعة الثورة الشاملة التى تجرى على مستوى امتنا العربية باعتبار شعبنا جزء لايتجزأ من هذه الأمة. وكذلك كان من الضرورى للميثاق آن يتعرض لقضايا التخلف الاقتصادى والطرق المتاحة لحل هذه القضايا بشكل عام وهو يبحث قضية الحل الأمثل لقضية التخلف فى مصر .

ان الدراسة العلمية لتطور مجتمعنا تتم على أساس من منهج شمولى يرى مصر باعتبارها جزءا من العالم المتطور والمتغير ولذلك يدرس الميثاق قضايا التطور المصرى فى ضوء التطور العالمى المعاصر . وحاول أن يتعرف على أثر التغيرات الشاملة والعميقة فى الظروف الدولية على طبيعة النضال الوطنى فى منطقتنا .

ان هذا المنهج هو الذى يشير اليه عبد الناصر فى افتتاح الدورة الاولى لمجلس الامة فى مارس ١٩٦٤ عندما يوضح أنه قد خرج من المرحلة الاولى للثورة، **وقد ملكنا شيئا هاما كانت له كل الفائدة فى الوصول للتحول العظيم الى قرب غايتها . هذا الشيء الهام هو الوضوح الشامل لم تعد جزيئات المشاكل امامنا معارك متفرقة واصبحت الكليات مرتبطة متماسكة تكاد تكون فى متناول أيادينا قوانين للحركة الاجتماعية والسياسية » .**

والميثاق اذ يدرس قضايا تطور مجتمعنا بهذا المنهج يحاول ان يستخرج من هذه الدراسة القوانين العامة التى تحكم العلاقة بين الظواهر التى يدرسها . ولكن اختلاف طبيعة الظواهر التى يدرسها الميثاق تؤدى بالتالى الى اختلاف طبيعة التعميمات التى يخرج بها. فبعضها ينصرف أساسا الى بعض الظواهر المصرية . وبعضها يختص بظواهر عربية على النطاق القومى .وأخرى يراها صحيحة على نطاق العالم الثالث فى مجموعه بينما هناك طائفة أخرى من التعميمات التى يراها الميثاق صحيحة بشكل عام بغض النظر عن طبيعة المجتمع التى توجد فيه هذه الظواهر. ونكتفى هنا بالاشارة الى بعض أنواع هذه التعميمات .

فالميثاق عندما يتحدث عن الملكية الفردية باعتبارها الحل الملائم للمشكلة الزراعية يتحدث عن حل المشكلة الزراعية فى مصر بالذات وعن الظروف الموضوعية لمصر على وجه التحديد .كذلك عند الحديث عن اقامة تحالف قوى الشعب ليحل محل تحالف الاقطاع ورأس المال المستغل يتحدث الميثاق على وجه التحديد عن التجربة المصرية .وعلى العكس من ذلك فان الميثاق يؤكد ان الثورة هى الطريق الوحيد الذى يستطيع النضال العربى أن يعبر عليه من الماضى الى المستقبل . فالحديث هنا هو عن الأمة العربية فى مجموعها وعن الثورة باعتبارها هى الوسيلة الوحيدة التى تستطيع بها الأمة العربية أن تخلص نفسها من الاغلال التى كبلتها ومن الرواسب التى اثقلت كاهلها . وان عوامل القهر والاستغلال لن تستسلم بالرضا وانما لابد على القوى الوطنية ان تصرعها وأن تحقق عليها انتصارا حاسما ونهائيا .

أما بالنسبة لكيفية تحقيق التطور الاقتصادى فى البلاد المتخلفة فان الميثاق يعمم ليتحدث عما يعتقده قانونا صحيحا بالنسبة للعالم المتخلف بشكل عام . فيتحدث الميثاق عن « **ان رأس المال فى تطوره الطبيعى فى البلاد التى ارغمت على التخلف لم يعد قادرا على أن يقود الانطلاق الاقتصادى فى زمن نمت فيه الاحتكارات الرأسمالية الكبرى فى البلدان المتقدمة اعتمادا على استغلال موارد الثورة فى المستعمرات** » .

ويستطرد الميثاق ليحدد « **ان العمل من أجل زيادة قاعدة الثروة الوطنية لا يمكن أن يترك لعفوية رأس المال الخاص المستغل ونزعاته الجامحة** » .

كذلك فان اعادة توزيع فائض العمل الوطنى على أساس من العدل لا يمكن أن يتم بالتطوع القائم على حسن النية مهما صدقت .

ان ذلك يضع نتيجة محققة أمام ارادة الثورة الوطنية لا يمكن بغير الوصول اليها ان تحقق أهدافها . وهذه النتيجة هى ضرورة سيطرة الشعب على كل أدوات الانتاج وعلى توجيه فائضها طبقا لخطة محددة .

وان هذا الحل الاشتراكى هو المخرج الوحيد الى التقدم الاقتصادى والاجتماعى ، وهو طريق الديموقراطية بكل أشكالها السياسية والاجتماعية .

أما عند الحديث عن العلاقة بين الأوضاع الاقتصادية والنظام السياسى والثقافة والتعليم والصحافة فيعمم الميثاق ليتحدث عن العلاقة بين الأوضاع الاقتصادية وسائر هذه الظواهر فى أى مجتمع من المجتمعات فيحدد الميثاق :

« **ان من الحقائق البديهية التى لا تقبل الجدل أن النظام السياسى فى بلد من البلدان ليس الا انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيرا دقيقا**

للمصالح المتحكمة فى هذه الأوضاع الاقتصادية » •

واذا كان الميثاق هو تعبير عن تطور المبادىء الستة للثورة « **بفعل التجربة والممارسة والتفاعل الحى مع التاريخ القومى تأثرا به وتأثيرا فيه نحو برنامج تفصيلى يفتح طريق الثورة الى اهدافها اللامتناهية** » • فانه لم يكن من الجائز له أن يتجاهل التجارب السابقة عليه ولا ما وصلت اليه من نتائج • والموقف العلمى الصحيح من هذه التجارب والنتائج هو قابليتها للتأكيد أو الرفض أو التعديل على ضوء الدراسة والتجربة والتعرف على الظروف المتغيرة • ومن هنا يحدد الميثاق ان التجربة الوطنية « **لا تفترض مقدما تخطئة جميع النظريات السابقة عليها أو تقطع برفض الحلول التى توصل اليها غيرها فان ذلك تعصب لا تقدر أن تتحمل تبعاته ، خصوصا ان ارادة التغير الاجتماعى فى بداية ممارستها لمسئوليتها تجتاز فترة أشبه بالمراهقة الفكرية تحتاج خلالها الى كل زاد فكرى** » •

على ان عدم الرفض المسبق لا يعنى بالضرورة التسليم الكامل بالنتائج التى وصلت اليها التجارب السابقة « **والاستغناء بها عن التجربة الوطنية** » •

ويحدد الميثاق بعد ذلك ان التجربة الثورية العربية تواجه مسئولية شق طريق جديد **أمام** اهدافها • ويشير الميثاق الى ان هذه الضرورة تنبعث أساسا من تغير الظروف الموضوعية التى تتم فى اطارها الثورة العربية فيقول :

« **ان الحاجة الى طريق جديد لا تصدر عن الرغبة فى التجديد لذاته ولا تصادر عن الكرامة الوطنية ، وانما لأن الثورة العربية تواجه ظروفا جديدة ولابد فى مواجهة هذه الظروف الجديدة أن تجد الحلول الملائمة لها** » •

واذا كانت خصائص الشعوب ومقومات الشخصية الوطنية هى احدى أسباب الاختلاف فى طرق حل المشاكل التى تجابهها فان الميثاق لا يعتبر هذا هو السبب الرئيسى لضرورة شق طريق جديد امام الثورة العربية فالخلاف الأكبر الذى يبرزه الميثاق « هو ما تفرضه الظروف **المتغيرة التى تسود العالم كله وتحكمه خصوصا هذه التغييرات البعيدة المدى التى طرأت على العالم بعد الحرب العالمية الثانية من سنة ١٩٣٩ الى سنة ١٩٤٥** •

ان هذه الظروف تأتى بتغييرات شاملة وعميقة على الجو الذى يجرى فيه النضال الوطنى لكل الأمم » •

واذا كانت هذه الظروف المتغيرة تتطلب ايجاد طرق جديدة للكفاح ووسائل جديدة للحل فليس معنى ذلك اختراع مفاهيم جديدة لأهداف النضال فيذكر الميثاق صراحة ان النضال الوطنى للشعوب والأمم غير مطالب « **بأن يخترع مفاهيم جديدة لأهدافه الكبرى» «ولكن مطالب بأن يجد الأساليب المسايرة لاتجاه التطور العام والمتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة** » •

واذا كان الميثاق يرى أن العمل الاشتراكى لم يعد حتما عليه « **ان يلتزم التزاما حرفيا بقوانين جرت صياغتها فى القرن التاسع عشر** » فانه يستند فى ذلك الى أن التقدم فى وسائل الانتاج ونمو الحركات الوطنية والعمالية فى مواجهة سيطرة الاستعمار والاحتكارات وازدياد فرص السلام فى العالم بتأثير القوى المعنوية وبتأثير ميزان الرعب الذرى فى نفس الوقت « **يخلق ظروفا جديدة أمام التجارب الاشتراكية تختلف تماما عن الظروف السابقة ، بل انها تستوجب هذا الخلاف وتحتمه كضرورة** » •

ان نفس هذا الاسلوب العلمى فى دراسة الظواهر هو الذى يستخدمه عبد الناصر فى العديد من تحليلاته لاهم المشاكل التى تواجه مجتمعنا • ويكفينا كمثال ان نعود الى تحليله لطبيعة اسرائيل وعلاقتها بالاستعمار • ويعطى عبد الناصر نفسه فهمه لهذه المشكلة باعتباره مثلا على النظرة الشاملة التى تربط بين الجزئيات فى خطابه الى مجلس الامة فى مارس ١٩٦٤ • ويقول :

«لم تعد اسرائيل فى مواجهتنا شيئا والاستعمار شيئا آخر يختلف • ولقد كانت هناك محاولات للتجزئة تريد تفتيت المشاكل تصور بالوهم • ان اسرائيل هى مشكلة لاجئين تحل فلا تبقى من مشكلة فلسطين شىء وتصور بالوهم ان القوة التى صنعت اسرائيل يمكن أن تكون صلة بيننا وبين اسرائيل أو حكما أو طرفا محايدا » •• تحطمت هذه الاوهام، ان خطر اسرائيل هو وجود اسرائيل كما هى موجودة الآن وبكل ما تمثله وأول ماتمثله – كما يثبت استقراء التاريخ والتجربة – هى انها

بغير الاستعمار لا تكون .. هى له ولخدمته ولاهدافه فى السيطرة والاستغلال . يرتبط بذلك ان وجودها هو امتداد للوجود الاستعمارى ويتبع من ذلك ان انتصار الحرية والسلام فى تصفية الوجود الاستعمارى لا يمكن ان تمضى بأى أثر على الوجود الاسرائيلى ، معركة واحدة متصلة وان اتسع ميدانها ليشمل قارات بأكملها وحين تحقق الحرية انتصارها الكامل فى افريقيا - ولسوف تصل الى ذلك مهما كانت الصعاب - فان شمس الاستعمار القاسية سوف تسقط فى المحيط تجر ذيلها وراءها ولن تهرب اسرائيل من المصير .

وحين نقرر دخول الحرب لمواجهة الخطر الاسرائيلى فان يتعين علينا ان نرى بوضوح ابعاد المعركة وافاقها وان ندركاننا نحتاج فيها الى أكثر مما يكفى من مواجهة اسرائيلوحدها وانما نحتاج الى القوة القادرة على التصدى لمن وراء اسرائيل أو على الاقل لاصابتهم بالشلل . ويتصل بذلك على الفور ان مشكلة اسرائيل ليست هى مشكلة فلسطين دائما هى - بعد فلسطين - ابعد أثرا وخطرا . ان اسرائيل خطر توسعى حقيقى يخطط لدولة اكبر من حدود الدولة الحالية يعمل ليوم تتحول فيه الشعوب العربية - بين الفرات والنيل - الى فلول من اللاجئين » .

ان صدق هذا التحليل وعلميته تتضح كل يوم فى السلوك العملى لكل من اسرائيل وقوى الاستعمار العالمى وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية . ولم يكن الوصول الى هذا الوضوح الا نتيجة لاستخدام ذلك المنهج الشامل الذى يربط بين الجزئيات ليستخرج منها كما قال عبد الناصر قوانين للحركة الاجتماعية والسياسية .

ثالثا:حول الاتفاق والاختلاف مع الفكر الاشتراكى العالمى :

ان موقف عدم الرفض المسبق لنتائج التجارب السابقة ولا للنظريات أو القوانين المستنتجة من دراسة هذه التجارب ، مع عدم التسليم بالضرورة بصحة كل النتائج السابقة وعدم الوقوف عندها والاقدام على شق طريق جديد لمواجهة الظروف الموضوعية المتغيرة . مثل هذه النظرة تعنى بالضرورة ان هناك نقاط التقاء متعددة مع الفكر الاشتراكى العالمى كما ان هناك نقاط للخلاف معه . ان التركيز عادة يتم على نقط الخلاف دون نقط الالتقاء وذلك اما دفعا لاتهام أو رغبة من البعض فى فصل تيار الثورة المصرية عن تيار الثورة الاشتراكية فى العالم . ولكن الدارس للفكر الاشتراكى فى الجمهورية العربية المتحدة كما عبر عنه عبد الناصر فى الميثاق وفى كتاباته وخطبه وتصريحاته يتضح له بجلاء وجود عديد من نقاط الالتقاء مع الفكر الاشتراكى العالمى - والفكر الماركسى بالذات فى عديد من النقاط نجملها فيما يلى :

١ - الايمان بالتطور وانه لا وجود لنظام اجتماعى ثابت لا يتغير بتغير الظروف الموضوعية التى أدت الى نشوء هذا النظام .

٢ - ان التطور الاجتماعى تحكمه قوانين علمية معينة يمكن استخلاصها من دراسة تطور النظم الاجتماعية المختلفة .

٣ - ان هذا التطور لا يحدث كنتيجة لدفع خارجى لعوامل غير منظورة وانما يحدث لأن النظام الاجتماعى القائم لم يعد قادرا على حل التناقضات التى تنشأ بين قوى الانتاج من جانب وبين العلاقات الانتاجية والاجتماعية القائمة من الجانب الآخر .

٤ - ان التناقضات تبدو فى المجتمع الطبقى فى شكل صراع اجتماعى بين الطبقات ، وأن التقدم الاجتماعى يحدث خلال حركة الطبقات الصاعدة صاحبة المصلحة فى التغيير ضد الطبقات المسيطرة التى تعمل على حماية العلاقات الاجتماعية والانتاجية القائمة رغم التناقض بينها وبين تطور قوى الانتاج .

٥ - ان الأنظمة السياسية والتعليمية والثقافية والصحافة ... الخ فى مجتمع معين تعكس طبيعة الوضع الاقتصادى القائم وانها تكرس لحماية الطبقات المتسلطة اقتصاديا .

٦ - ان حل تناقضات المجتمع الرأسمالى لاتتم الا على أساس من سيطرة الشعبعلىأدوات الانتاج وتوزيع العائد على أساس من المشاركة فى الانتاج والتخطيط الشامل للاقتصاد وتحقيق السيطرة السياسية للطبقات صاحبة المصلحة فى التغيير .

٧ - ان المجتمع الاشتراكى هو المجتمع الذى



ينتفى فيه كل استغلال من الانسان للانسان وتذوب فيه الفوارق بين الطبقات ويتحقق بناء صناعة حديثة وزراعة متطورة قادرة على رفع انتاجية الفرد وبالتالى على تحقيق مستوى مرتفع لمعيشة السكان ٠

٨ ـ ان الطريق الى تحقيق المجتمع الاشتراكى ـ وعلى الاخص فى مجتمعنا العربى ـ هو طريق الثورة وان الثورة تتضمن استخدام القوة للاستيلاء على السلطة بواسطة الطبقات صاحبة المصلحة فى اقامة النظام الاجتماعى الجديد واستخدام هذه السلطة السياسية فى تغيير جذرى لأسس النظام الاقتصادى والاجتماعى واعادة تشكيل علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه على أسس جديدة ٠

٩ ـ ان اتمام التحول الاشتراكى يتطلب تجنيد طاقات الجماهير الثورية ومشاركتها الواعية فى عملية البناء ٠ وان ذلك لا يتم الا خلال تنظيم هذه الجماهير وتعبئتها وقيادتها بواسطة تنظيم سياسى طليعى يضم العناصر الاشتراكية الصلبة والمؤمنة ٠

١٠ ـ ان اتمام التحول الاشتراكى يتطلب بالضرورة فترة انتقالية تتميز باشتداد الصراع بين النظام الاشتراكى الناشىء وبقايا النظام الرأسمالى المنهار وتتضمن بالتالى زيادة فى حدة الصراع بين قوى الثورة وقوى الثورة المضادة ٠

على ان الثورة المصرية تخالف الاشتراكية الماركسية فى عدد من القضايا الهامة نلخصها فيما يلى :

١ ـ الموقف من الدين :

فالفلسفة الماركسية باعتبارها فلسفة مادية ترفض الدين اساسا وتنظر اليه باعتباره احد معوقات التفكير العلمى وبالتالى احد معوقات تطور المجتمع وعلى العكس من هذا الموقف يحدد الميثاق بين الضمانات الرئيسية التى تمكن لنضال الشعب «**ايمان لا يتزعزع بالله وبرسله وبرسالاته المقدسية التى بعثها بالحق والهدى الى الانسانية فى كل زمان ومكان** » ٠

ويؤكد الميثاق مرة أخرى « **ان القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الانسان وعلى اضاءة حياته بنور الايمان ، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير وللحق والمحبة**»٠

كما يشير الى « **ان جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وانما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية ان تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية السابقة** » ٠

لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، ولكن الرجعية التى أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكى توقف تيار التقدم ٠

فالثورة المصرية ترى للدين دورا ايجابيا خلاقا وتصارع ضد استخدامه بواسطة القوى الرجعية لمحاربة التقدم ٠

٢ ـ نوعية القوى التى تقود النضال الثورى وطبيعة السلطة فى مرحلة الانتقال :

فالماركسية ترى ان قيادة الطبقة العاملة للنضال الثورى فى شكل حزبها الطليعى هو قانون عام للثورة الاشتراكية وان تحقيق شكل من اشكال ديكتاتورية البروليتاريا شرط عام ضرورى لتحقيق مهام فترة الانتقال ، والفكر الاشتراكى فى الجمهورية العربية المتحدة لا يرى ذلك قانونا عاما ينطبق على كافة المجتمعات ٠ واذا كانت الثورة تتطلب بالضرورة استيلاء الطبقات والفئات صاحبة المصلحة فى اقامة النظام الاشتراكى على السلطة واستخدام هذه السلطة من اجل القضاء على اسس النظام الرأسمالى وبناء النظام الاشتراكى فان طبيعة هذه الطبقات والفئات قد تختلف من مجتمع لآخر طبقا لدرجة نمو قوى الانتاج وتطور الوعى ومدى التفاوت الطبقى وغير ذلك من الأمور ٠ وهى من ثم ترى أن السلطة السياسية اللازمة لاتمام التحول الاشتراكى فى مصر هى سلطة قوى الشعب العاملة بفئاتها التى عددها الميثاق ، وهى ما سنتطرق اليه بشىء من التفصيل عند الحديث عن تحالف قوى الشعب العاملة ٠

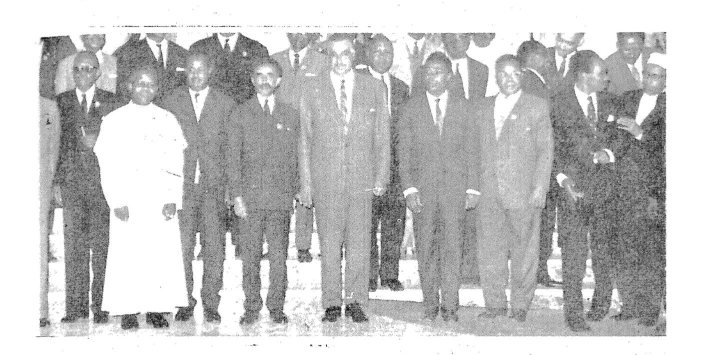
٣ ـ ان الثورة المصرية لا تلتزم بما تنبأت به الماركسية من أن المجتمع الاشتراكى بصفاته السابقة الاشارة اليها هو مرحلة أولى يعقبها تطوره الى المجتمع الشيوعى الذى يتصف بالوفرة الكاملة والقدرة على الوفاء بحاجات كافة الأفراد والذى تتلاشى فيه الدولة تدريجيا ٠

٤ ـ النظرة الى الملكية الفردية : فعلى الرغم من ان بعض التجارب التى تهتدى بالماركسية اللينينية تسمح فى مرحلة تاريخية معينة ولاعتبارات مرحلية ببقاء نوع معين من الملكية الفردية الا ان النظرية الماركسية ترى أن استكمال بناء النظام الاشتراكى تتضمن احلال الملكية العامة والملكية التعاونية محل كافة اشكال الملكية الفردية لأدوات الانتاج ٠

أما نظرة الثورة المصرية لهذا الأمر فهى تختلف فموقفها من الملكية الفردية لأدوات الانتاج يستند أساسا الى مدى أهمية ودور هذه الملكية فى تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية ومدى خضوعها للسيطرة الشعبية وعلى ممارسة دورها دون استغلال وهى ترى امكانية بقاء أشكال معينة من الملكية الفردية لأدوات الانتاج فى اطار المجتمع الاشتراكى مع خضوعها لسيطرة الشعب عن طريق عملها فى اطار من الخطة الوطنية الشاملة دون استغلال ٠

فتعبر الاشتراكية العلمية كما يرد فى الميثاق اذا يعكس هذا الاستخدام للمنهج العلمى فى تحليل أوضاع مجتمعنا واستنباط طبيعة العلاقات بين الظواهر على أساس من هذه الدراسة ٠ كما يعكس هذه المبادىء العلمية العامة التى أوضحها الميثاق وتوجيهات التنظيم السياسى التى تعتبر ملزمة لكافة أعضائه ـ أما فيما عدا ذلك من أمور لم يتعرض لها الميثاق أو التنظيم السياسى بالتحديد ، فانها تبقى مجالا للحوار الفكرى فى مجتمعنا بين القوى الثورية المختلفة والمدارس المتعددة دون الزام ٠

ابراهيم سعد الدين



الناصرية والعالم الثالث

ما هو المقصود بعبارة « العالم الثالث » ؟

أصبحت عبارة « العالم الثالث » ، واحدة من العبارات الشائعة ، التى تستخدم بكثرة فى الكتابات اليومية الجارية ، وتطلق فى كل لحظة من خلال أجهزة الاعلام المختلفة • وهى ترتبط فى أذهان القراء والمستمعين عامة ، بمجموعة الدول الافريقية والآسيوية والامريكية اللاتينية ، أو بعبارة أخرى مجموعة دول العالم المتخلف أو النامى - اذا أردنا عبارة أكثر لباقة ! - التى استقلت حديثا من نير الاستعمار • ولا شك أن هذه التعريفات المختلفة ، رغم أنها صحيحة فى اتجاهها العام ، فهى تفتقر الى شىء من الدقة التى تحدد الأبعاد الحقيقية لمفهوم العالم الثالث • وربما كان من المفيد - فى بداية هذه السطور - أن نحاول القاء بعض الضوء على نشأة هذا المفهوم ، وعلى استعمالاته المختلفة ، وعلى المقصود منه فى هذا المقال •

ذكر الكاتبان الفرنسيان « جان لاكوتير » ، « جان بوميية » ، فى كتابهما «ثقل العالم الثالث» أن أول من استخدم تعبير « العالم الثالث » هو «الفريد سوفى» ، على غرار تعبير «الطبقة الثالثة» ، الذى كان يستخدم فى عهود الملكية التى سبقت الثورة الفرنسية ، وكان يشير الى مجموع فئات الشعب التى لا تنتمى الى طبقة النبلاء ورجال الدين • ولقد أطلق الفريد سوفى تعبيره هذا فى عام ١٩٥٦ على اثر المؤتمر المعروف الذى عقد فى باندونج عام ١٩٥٥ ، وكان نقطة تحول هامة فى تاريخ هذه الشعوب المتخلفة أو النامية •

ورغم الاتفاق على الاصول الزمنية التى نشأ فى اطارها هذا المفهوم ، فالواقع أن مضمونه الحقيقى



ج . عبد الناصر

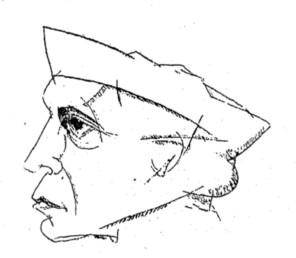


ك . نكروما

أمير اسكندر

يتعرض لخلافات شديدة من جانب عدد من الباحثين لا أولئك الذين ينتمون الى العالم الأوروبى أو الامريكى المتطور فحسب ، بل وهؤلاء أيضا الذين ينتمون الى هذا العالم الثالث نفسه . وفى الفصل الافتتاحى لكتاب « ثقل العالم الثالث » ، عرض الكاتبان الفرنسيان ، لحوار جرى بين مجموعة من الباحثين من سكان العالم الثالث ، حول دلالة هذا المفهوم . وكشف هذا الحوار - بما لا يدع مجالا للشك - ان هذا المفهوم ليس بوسعه أن يحظى بالاتفاق والقبول العام لدلالة محددة له . فهو ليس بالتأكيد كل مجموعة الدول الافريقية والآسيوية والامريكية اللاتينية . فهذه القارات الثلاث تضم فيما بينها بلدا كاليابان ، ليس على وجه اليقين بلدا متخلفا أو ناميا ، وهى تضم أيضا مجموعة من البلدان التى تنتمى الى المعسكر الاشتراكى أو الى معسكر «الايديولوجية الاشتراكية » بصرف النظر عن مدارسها المختلفة . كالصين وكوريا وفيتنام الشمالية وكوبا ، فضلا عن الجمهوريات الآسيوية السوفيتية . والى جانب ذلك لا يمكن القول أن العالم الثالث هو العالم الذى يتصف بالفقر فحسب ، لأن ثمة بلدانا - على حد تعبير لاكوتير - كالبرتغال واليونان وصقلية فى العالم الغربى ، وبلدانا أخرى فى العالم الشيوعى ، لا تزيد فى غناها كثيرا عن غنى بعض هذه البلدان المتخلفة أو النامية . ومن جانب آخر ، لا يمكن القول كذلك أن العالم الثالث هو مجموعة الدول التى تحررت من الاستعمار أو التى خضعت له فى مرحلة من مراحل حياتها ، لأن « افغانستان » مثلا لم تعرف الاستعمار يوما ما ، ومع ذلك فهى جزء من هذا العالم الثالث .

أما « بيير جاليه » فى كتابه « نهب العالم الثالث » (الكتاب له ترجمة عربية ظهرت فى دار



الكاتب العربى ، كما ظهرت له ترجمة أخرى فى دمشق عن وزارة الثقافة السورية) ، فانه آثر أن يكون أكثر تحديدا فى تعريفه للعالم الثالث ،على أسس سياسية واقتصادية • فهو يرى أن العالم ينقسم سياسيا واقتصاديا الى مجموعتين كبيرتين :

(أ) مجموعة البلدان التى اختارت نظاما اشتراكيا ، سواء أكان هذا النظام متحققا أو ما زال فى طور البناء ، ومعياره فى ذلك هو « الاختيار الواقع على نظام تحكمه الماركسية اللينينية » •

(ب) مجموعة البلدان التى ما زالت تدار بقوانين النظام الرأسمالى• وهى تنقسم فى رأيه الى نوعين : أحدهما قطاع البلدان الرأسمالية المتقدمة والمصنعه تصنيعا ممتازا ، وهى تشكل ما يدعى غالبا بالمعسكر الرأسمالى أو الغربى ، وثانيهما قطاع البلدان المتخلفة التى يكون اقتصادها وسلطتها السياسية تحت هيمنة الامبريالية ، وحيث « يكون نظام الاستثمار الرأسمالى فى جملته موضعا للارتياب الشديد » • وهذه البلدان ـ أو العالم الثالث ـ ترتبط فى اعتقاده ارتباطا جدليا بالبلدان الرأسمالية المتقدمة بعلاقات استغلال وتبعية ناجمة فى جوهرها عن الامبريالية نفسها •

ويزيد « بيير جاليه » مفهومه للعالم الثالث تحديدا ووضوحا،فيقول ردآ على بعض الاعتراضات التى يمكن أن تنشأ ضد المعنى الذى يحدده لمفهومه أن يوغوسلافيا على الرغم من بعض التحفظات التى تقال على سياستها ـ وخصوصا السياسة الخارجية ـ قد اعطت الأولوية للاقتصاد ، وأن أسس الاقتصاد اليوغوسلافى تحريم الملكية الخاصة لوسائل الانتاج واستغلال الانسان للانسان • ويقول ردا على استبعاد بعض البلدان التى تعلن انتماءها الى الاشتراكية كالجزائر مثلا ، **انه يصنف كوبا مثلا بين البلدان الاشتراكية ويستبعد الجزائر لأنه يرى أن الاشتراكية الجديرة بهذا الاسم هى « الاشتراكية العلمية » وحدها** • وانه على الرغم من أن الاشتراكية الكوبية ما تزال بعد فى خطواتها الاولى ، « فانها تقدم لنا الضمانات الراسخة فى صمودها للمضى فى بناء نفسها على هذه الأسس » •

ومن الواضح اذن ، أن مفهوم العالم الثالث ، لم يستقر بعد على دلالة محددة لدى مجموع الباحثين الذين يستخدمونه • ومع ذلك يبدو أن التعريف الذى قدمه « بيير جاليه » أقرب التعريفات الى الدقة ، مع عدم الاقتصار فى استخدام تعبير الاشتراكية على مجموعة الدول التى حددها ، والتى تنتمى الى ما يعرف باسم « المعسكر الاشتراكى » فقط • فليس ثمة شك أن من بين الدول النامية ، ثمة دول تحاول أن تضع لنفسها مثلا عليا اشتراكية ، وهى تتخذ من الخطوات الاقتصادية على الأقل ، ما يتوجه بها ناحية الاشتراكية • وليس صحيحا أن كل الدول التى تنتمى الى المعسكر الاشتراكى تحرم الملكية الخاصة تحريما كاملا ، فبولندة مثلا ، وهى واحدة من بين دول المعسكر الاشتراكى البارزة ، تسمح بحد أقصى فى الملكية الزراعية يزيد عن الحد الأقصى المسموح به فى مصر !

على أنه ينبغى ـ حرصا على الدقة ـ القول بأن ثمة فارقا واضحا بين هذه البلدان التى ترفع شعارات الاشتراكية فى العالم المتخلف أو النامى، وبين البلدان التى تتبنى الاشتراكية منهجا اقتصاديا وسياسيا وايديولوجيا فى أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، وهذا الفارق هو انتماء الدول الاخيرة الى الايديولوجية الماركسية بشكل محدد، بينما ترفض الدول الاولى الانتماء الصريح الى هذه الايديولوجية ، بل وتبدى تحفظات كثيرة ـ وأحيانا اعتراضات ـ على بعض أسس الايديولوجية الماركسية •

ولذلك ، فان هذه السطور تستخدم مفهوم العالم الثالث بمعنى مجموعة الدول الافريقية والآسيوية والامريكية اللاتينية ، فيما عدا الدول التى تنتمى الى الايديولوجية الماركسية وهى الصين

وفيتنام الشمالية وكوريا الشمالية وكوبا وبالطبع الجمهوريات الآسيوية السوفيتية . وما من شك فى أن هذا الاستخدام ، يتسم بعمومية شديدة ، ولكنه أقرب الى السلامة، وأبعد عن التورط فى التحديدات السياسية والاقتصادية التى لا تنسحب على كل هذه البلدان والتحديدات الايديولوجية التى يبدو من الصعب وضع هذه البلدان فى قوالبها .

واذا كان لابد من وضع بعض السمات العامة التى يتصف بها مجموع هذه البلدان ، فاننا يمكن أن نقول مع عدد من الباحثين أن هذه السمات تتحدد من « **التخلف** » ، وهو السمة الوحيدة التى تندرج تحتها كل هذه البلدان ، فضلا عن ، أن مجموعة هذه البلدان المتخلفة « **مواجهة باختيار** » لطريق النمو الاقتصادى والاجتماعى بها . فبعضها رفع شعارات الاشتراكية ، وبعضها ما زال يسلك طريق النمو الرأسمالى ، وبعضها الثالث ما زال يعيش فى مراحل سابقة على الرأسمالية أيضا ، وأمامه طريق التراكم الرأسمالى كى يسلكه أو طريق تخطى الرأسمالية والاتجاه مباشرة الى التنظيم الاشتراكى ، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية على الاطلاق .

٢ ــ بعض ملامح التجربة الناصرية :

قبل أن نحاول تحديد مكانة التجربة الناصرية فى العالم الثالث ، ينبغى أن نحاول تحديد الملامح العامة للتجربة الناصرية ، كى نتمكن بعدها من تحديد أوجه التشابه والاختلاف ، بينها وبين غيرها من التجارب التى عرفها العالم الثالث .

(أ) من تحصيل الحاصل أن نقول ، **أن ثورة ٢٣ يوليو بدأت من غير نظرية متكاملة لعملية التغيير الثورى .** فلقد ذكر جمال عبد الناصر ، فى أكثر من خطاب ، وأكثر من حديث ، أن الثورة عندما قامت لم تكن تمتلك سوى المبادىء الستة الشهيرة :

١ ــ القضاء على الاستعمار .
٢ ــ القضاء على الاقطاع .
٣ ــ القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم .
٤ ــ اقامة عدالة اجتماعية .
٥ ــ اقامة جيش وطنى .
٦ ــ اقامة ديموقراطية سليمة .

وعلى الرغم من أن هذه المبادىء الستة تشكل فى جوهرها شعارات أو اهدافا عامة ، فهى الواقع لا تنطوى ــ أو لم تكن تنطوى ــ على تحديد واضح للطريق الذي كان على الثورة أن تسلكه حتى



تحقق هذه الشعارات والاهداف . ومن هنا نبع ذلك المفهوم الذى اتسمت به الثورة فى مراحل كثيرة من تطورها ، وهو مفهوم الخطأ والصواب . أو بتعبير أكثر تبلورا **مفهوم «التجريبية»** . وكما ذكر الميثاق الوطنى :

« **لقد كان يمكن أن يتحول الحدث الكبير الذى جرى ليلة ٢٣ يوليو الى مجرد تغيير للوزارة القائمة والنظام الحكم ، وكان يمكن أن يتحول من ناحية أخرى الى ديكتاتورية عسكرية تضيف الى التجارب الفاشلة تجربة أخرى فاشلة ، ولكن أصالة الوعى الثورى وقوته سيطرت على اتجاهات الامور ومنحت العناصر الوطنية ادراكا لدورها فى التوجيه الوطنى** » .

أصالة الوعى الثورى اذن ، هى التى قادت ثورة ٢٣ يوليو الى السير فى طريقها بنجاح . لم تكن هناك نظرية متكاملة . ولم يكن هناك تنظيم شعبى وراءها . ولم يكن هناك تحديد واضح المعالم أو صياغة متبلورة لطريق التطور . كانت هناك أرضية ثورية فى المجتمع . وكان هناك مناخ ثورى وسط الجماهير المصرية . وكان هناك سخط شعبى عارم على كل الاوضاع التى كانت سائدة فيما قبل الثورة ، وفشل للأحزاب ، وفشل للقيادات الأخرى التى كانت تحمل فكرا ثوريا ولا تملك أداة ثورية . كان هناك دور هائم يبحث عن بطل ! وتقدم الجيش المصرى ، أو بتعبير أدق طليعة مثقفة وثورية داخل هذا الجيش ، وقادت النضال الوطنى الكامن وكشفت عنه النقاب أو أزاحت عنه الغطاء .

واذا حاولنا أن نقدم الصورة التقليدية لتطور

الثورات الوطنية ، طبقا للنظريات المتعارف عليها، لقلنا ان كل ثورة تمر فى مجموعة من المراحل : أولها مرحلة التحرر الوطنى ، أى القضاء على الاستعمار بأشكاله المختلفة، وثانيها مرحلة انجاز مهام الثورة الوطنية الديموقراطية وهى مرحلة استكمال التحرر السياسى ، وتحقيق الاستقلال الاقتصادى ، والقيام باصلاحات زراعية جذرية بعد القضاء على العلاقات الاقطاعية ، وخلق قطاع عام تمارس من خلاله الدولة توجيه مشاريع التنمية الاقتصادية • وثالثها مرحلة التحول الاشتراكى أى اختيار طريق النمو اللا رأسمالى بطريقة حاسمة ، كمقدمة ضرورية لعملية البناء الاشتراكى ، وذلك بالقضاء على البورجوازية الصناعية والتجارية ، والتخلص من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الرئيسية ، وفى هذه المرحلة تبدأ عملية التحويل الاشتراكى الحقيقية ، عن طريق الملكية العامة لوسائل الانتاج ، والبدء فى اقامة القاعدة المادية للاشتراكية من خلال التصنيع الثقيل ، والمزارع العامة التى تملكها الدولة كأساس لعملية «تشريك» القطاع الزراعى •وهذه المرحلة الثالثة ، تتسم — فى معظم المجتمعات — تعتمد على سلطة ما يسمى بمجموع الشعب العامل أى العمال والفلاحين ، والبورجوازية الصغيرة ، والبورجوازية المتوسطة • وفى هذه المرحلة أيضا تظهر الطبقات البيروقراطية والادارية على المستوى السياسى والاقتصادى ، نتيجة للاشراف الكامل الذى تمارسه « مؤسسات » الدولة على عملية توجيه الانتاج •

وعند تطبيق هذه الخريطة العامة للمراحل الثورية على ما حدث فى مصر ، نجد أن تطور الثورة المصرية قد مر بعدة مراحل يمكن تقسيمها الى ثلاث مراحل رئيسية :

أولا : المرحلة التى بدأت من يوليو ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٦ وهى المرحلة التى تخلصت فيها مصر من الاستعمار البريطانى ، والمؤامرة الاستعمارية الثلاثية •

ثانيا : المرحلة التى بدأت من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٦١ وهو العام الذى شهد صدور القرارات الخاصة بالتأميم والاصلاح الزراعى، وما ترتب على ذلك من وضع الأسس للملكية العامة لوسائل الانتاج الأساسية فى مصر •

ثالثا : المرحلة التى تبدأ من عام ١٩٦١ حتى الآن • وهى مرحلة يمكن تقسيمها — ان شئت — الى مرحلتين أو الى فصلين ، أحدهما ينتهى بعام ١٩٦٤ حيث اكتملت قوانين التأميم والاصلاح الزراعى ، وثانيهما يبدأ بنهاية عام ١٩٦٤ ويستمر حتى الآن حيث ترتفع بشكل واضح لافتات الاشتراكية ، ويبدو أن الطريق الى الاشتراكية ،اختيار حتمى — لو صح هذا التعبير — أمام التجربة المصرية •

والمتأمل فى هذه المراحل المتعاقبة للثورة المصرية ، يدرك بطريقة واضحة ، أنه على الرغم من عدم وجود نظرية متكاملة ، أو تنظيم سياسى جماهيرى ، فان الثورة المصرية قد استطاعت بحق أن تنجز على الاقل مهام الثورة الوطنية الديموقراطية ، وأن تبدأ — من خلال اختيارها — للطريق اللا رأسمالى فى وضع القاعدة المادية للتحول الاشتراكى• وهى نفس المعنى الذى ذكره جمال عبد الناصر عندما قال أنه كان على الثورة أن تنجز أولا الثورة السياسية ثم تبدأ فى الثورة الاجتماعية بعد ذلك • والمحصلة النهائية لهذه الثورة هى قطاع عام فى الصناعة والتجارة يبلغ حوالى ٨٥٪ من مجموع الانتاج ، وحد أقصى للملكية الزراعية يبلغ مئة فدان بعد أن حدد فى المرحلة الأولى بمئتى فدان •

(ب)

على المستوى الأيديولوجى ، كان من الواضح أن ثمة خلافات بين الثورة المصرية والفلسفة الماركسية • تحددت فى ثلاث خلافات رئيسة • أولها حول مفهوم دكتاتورية البرولتياريا ،وثانيها حول الملكية الخاصة كمفهوم حرصت الثورة المصرية على تأكيده ، وان كانت قد أضافت اليه معنى الملكية الخاصة « غير المستغلة » • وثالثها مفهوم الدين •

وفيما عدا هذه الخلافات الثلاث ، يمكن القول أن الثورة المصرية قد أفادت من التراث الماركسى ، من زوايا متعددة أهمها : **مفهوم تطور المجتمع نفسه ، ومفهوم الاشتراكية ، ومفهوم الصراع الطبقى ، ومفهوم وحدة الشعب العامل ، ومفهوم الثورة الدائمة • ومجموع النصوص التى وردت فى الميثاق بخصوص هذه المفاهيم يؤكد هذه الحقيقة •**

بيد أن أيديولوجية الثورة المصرية تعرضت لمجموعة من الأخطار يمكن حصرها فى الأخطار التالية •

١ — خطر الالتفاف حول الشعارات ومحاولة تطويقها ، وخنقها ، واحالتها الى مجرد لافتات بلا مضمون حقيقى : ولقد ذكر جمال عبد الناصر •

« ان الرجعية المعاصرة ، أو الرأسمالية المعاصرة ذكية جدا ، لأنها تؤقلم نفسها وفقا لطبيعة

العصر . فبعد سنة ١٩٥٧ ، رفع الرجعيون لافتات اشتراكية ، وكان ذلك فعلا لانهم يحسبون من زيادة الانتاج ، وطالما أن الاشتراكيه شعارات لا غير فلماذا يغضبون ؟ فى الواقع انهم يريدون ذلك ، وعلى استعداد لأن يرفعوا شعارات فى الاشتراكية اضعاف ما نقوله فيها بشرط ألاتوضع الاشتراكية موضع التنفيذ أو يتم تطبيقها . »

٢ ـ خطر يتمثل فى محاولة افراغ شعار الاشتراكية من مضمونه العلمى تحت دعوى أن اشتراكيتنا هى نسيج وحدها ، وأنها عربية الجذور والثمار .

وقال جمال عبد الناصر :

« **الاشتراكية عموما هى القضاء على استغلال الانسان للانسان . ولكن التطبيق الاشتراكى فى كل بلد قد يختلف عن البلد الاخر . وفيه ناس تحب تسميها الاشتراكية العربية على أساس ان دى اشتراكية لها طابع خاص . أنا رأيى هى تطبيق عربى للاشتراكية مش هيه اشتراكيه عربية . اعتقد أن فيه اشتراكية واحدة ، وفيه مبادىء واحدة للاشتراكية .** »

ولاحظ تأكيد قائد الثورة على فكرة «اشتراكية واحدة» ، و « مبادىء واحدة للاشتراكية » .

٣ ـ خطر يتمثل فى محاولة عزل الطبقة المتوسطة ، الرأسمالية الوطنية ، وتخويفها ، بهدف تحطيم وحدة الشعب العامل .

ولقد قال جمال عبد الناصر :

« **الطبقة الرجعية والرأسمالية تحاول أن تبلبل ، وتجذب اليها الطبقة المتوسطة حتى تستخدمها فى ضرب الثورة الاجتماعية . ونحن نقول ونوضح لهذه الطبقة المتوسطة أن مصالحها مرتبطة مع مصالح الشعب ، ومصالح العمال والفلاحين أكثر مما هى مرتبطة مع مصالح الطبقة الاقطاعية والرأسمالية .** »

٤ ـ خطر يتمثل فى محاولة اضفاء صفة الحياد العقائدى أو الحياد الأيديولوجى ، بمعنى أن الاشتراكية التى ترفع الثورة المصرية شعاراتها ، هى طريق وسط بين الرأسمالية والاشتراكية العلمية ، استغلالا لشعار عدم الانحياز أو الحياد السياسى .

ولقد قال جمال عبد الناصر :

« **سمعت عمن يرى أن نظامنا وسط بين الأنظمة ، وبما أننا فى موقف وسط بين الشرق والغرب ، فكذلك يجب أن يكون نظامنا وسط بين الشيوعية والرأسمالية . ثم سمعت عمن يرى أنه نظام ابتكرناه ، وأننا نؤمن به لأننا لا نقلد به أحدا . ولست أتصور ما هو أكثر بعدا عن الحقيقة من هذه التعليلات . فالحياد السياسى ليس موقفا وسطا بين الشرق والغرب . ثم ان اتخاذ موقف وسط فى مجالات العقائد الاجتماعية امر مستحيل . كذلك ليس موقفنا اختراعا ننفرد به ، وانما هو التعبير عن ظروفنا الخاصة** » .

هذه الاقوال جميعا تؤكد حقيقة واحدة : هى وضوح الخطر بالنسبة لقائد الثورة ، ووضوح الرؤيه بالنسبة لطريقة التغلب عليه ، وازاحته من طريقه ، مما يحمل على الاعتقاد أن مواجهة هذه الاخطار ، قد شكلت ـ لا على المستوى الفكرى فحسب بل وعلى المستوى العملى أيضا ـ نوعا من الحصانة الثورية التى ترتفع الى مستوى السمات الايجابية للمسيرة الثورية المصرية ، خاصة اذا قورنت بما حدث فى بعض البلدان الاخرى التى رفعت شعارات الاشتراكية ، وحاولت ـ جادة أو غير جادة ـ أن توقع فى ظن جماهيرها ، أنها تصوغ تجارب خاصة بها ، لا تنتمى الى التجارب التقليدية فى بلدان المعسكر الاشتراكى ، ولكنها تكتسب لحمتها وسداها من تربة العالم الثالث .

٣ ـ لماذا أخفقت بعض تجارب العالم الثالث ونجحت التجربة المصرية ؟

ولعل السؤال الذى ينبغى أن يطرح الآن هو: **لماذا نجحت التجربة المصرية ، وأخفقت بعض تجارب العالم الثالث الاخرى ، رغم أنها رفعت نفس الشعارات الاشتراكية ، وأعلنت كثيرا من راية تجاربها الخاصة ؟**

تحدث الكاتب الفرنسى «**جيرار شاليان**» ، فى كتابه «**مصاعب الاشتراكية فى الجزائر**» ، فقال بصدد الاخطار التى تهدد التجارب الاشتراكيةفى العالم الثالث : «**ان ثمة مزلقين يترصدان كل ثورة تريد أن تتبنى الاشتراكية : أولهما : المبالغة فى النزعة الميكانيكية التى تدفع بالثورة الى تطبيق مجموعة من التدابير دون أن تهتم بدراسة الواقع الذى سوف تطبق عليه هذه التدابير . وثانيهما: التمسك بالخصوصية والنوعية الذاتية بأى ثمن ، الأمر الذى يفضى الى الدوجماطيقية والانتهازية .**»

والمتأمل فى الكلمات التى قالها شاليان ، يدرك الى أى مدى تصدق على كثير من التجارب التى ما كادت تتفتح فى بعض بلدان افريقيا وآسيا حتى ذبلت . ومع ذلك فمن الخير أن نقول أن خطر الميكانيكية كان أضعف الخطرين بالنسبة لهذه التجارب . أما الخطر الذى أوردها حتفها . فهو ما أضفته هذه التجارب من خصوصية ونوعية ذاتية على تجاربها . وربما أمكن القول **أن الخطر الاول** لم يكن يتمثل فى كثير من هذه البلدان الا فى تفكير الجماعات اليسارية وبتعبير

أدق في التنظيمات الشيوعية التي كانت تحاول تقليد التجربة السوفيتية ـ أو ربما الصينية ـ في تصورها لمستقبل بلادها • ولكن هذه الجماعات والتنظيمات الشيوعية لم يتح لهـا أن تتولى السلطة بشكل حقيقي ، ولم يقدر لها أن تستولى على أجهزة صياغة القرارات السياسية والاجتماعية ، وانما ظلت في الطريق ، تثير ضجيجا ايديولوجيا له تأثيره الذي يتناسب مع حجم نفوذها على الجماهير ، وهو تأثير كان محدداً في كثير من هذه البلدان ، ان لم يكن في معظمها •

أما الخطر الثاني فهـو الذي وقعت في حبائله القوى التي استولت على السلطة بالفعل، وتحكمت في الأجهزة التي تصدر القرارات • ولذلك فان «شاليان» نفسه يضيف بعد قليل قوله : « ان عصاب الخصوصية هذا ، عندما لا يكون وليد الجهل ، فانه لا يعدو أن يكون ، واجهة يراد من ورائها تضخيم بصيص النور ، أو تكبير الشعاع الضئيل واعتباره شمساً ساطعة • هكذا قادت خصوصية « الاشتراكية » الهندية ، وطريقها الثالث ، الهند الى الأبنية الرأسمالية المعروفة لدينا • » ومن ثم فان شاليان يركز على ضرورة مكافحة التفكير الذي يلح كثيرا على الخصوصية • فالخصوصية قد تكون ستارا لليمين لمحاربة الاشتراكية العلمية بحجة عدم ملاءمتها لخصوصية الأحوال في البلد المشار اليه • ولذلك فان شاليان يلح ـ في المقابل ـ على « أن الابنية الاقتصادية الاشتراكية تستلزم تصورا نظريا ، تستلزم النظرية الماركسية • واذا لم تكن هناك من ضرورة حتمية في المرحلة الاولى لاعلانها ، فمن الواجب أن تطبق فعلا على صعيد الممارسة العملية • » •

واذا كان شاليان قد أشار الى التجربة الهندية فحسب ، فان المتأمل في بعض تجارب العالم الثالث الاخرى التي استأثرت طويلا بالضوء ، باعتبارها «التجارب الاشتراكية الجديدة الرائدة»، يصل الى نفس النتيجة التي وصل اليها شاليان فيما يتعلق بالتجربة الهندية •

ما هو المضمون الواقعي للتجربة الاندونيسية في ميدان البناء الاقتصادي والاجتماعي ؟ • لقد تلقت أندونيسيا حتى عام ١٩٦٦ مساعدات خارجية من الاتحاد السوفيتي والدول الغربية قدرها ٢ر٧ بليون دولارا • ومع ذلك فان هذه المساعدات الضخمة لم تستطع أن تحدث أثرا يذكر في بنائها الاقتصادي • ان هذه الاموال الضخمة أنفقت على الاسلحة والابنية الفخمة التي تقيمها الدولة ، ولم تحدث أية محاولة جادة لمعالجة أو لمباشرة التطوير الصناعي للاقتصاد الوطني ، أو لاعادة توزيع الارض على الفلاحين • **ان ٨٠٪ من سكان اندونيسيا يكسبون عيشهم عن طريق الزراعة ، ومع ذلك فان ٦٠٪ من السكان يعيشون في جزيرة جاوة • ولقد جرى اعادة توزيع بعض الاراضي في جاوة ، وحدودا عام ١٩٦٠ • ولكن الذين حصلوا على هذه الاراضي تقل نسبتهم عن ١٠٪ من أولئك المعدمين ، وبالاضافة الى ذلك فان هذه الاراضي الموزعة نفسها اسيء استغلالها نتيجة لنقص الادوات والامكانيات •**

ولقد كان هذا كله يجري على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي ، بينما تعلو الرايات من فوق المنابر داعيه الى ما سمي « بالاشتراكيه الاندونيسية» ! وخلف هذه الرايات الخفاقه ذات الالوان الصاخبة ، كانت تمارس سياسة محافظة تعلي من شأن **«الاقتصاد الطبيعي»** ، والبناء التقليدي «للقرية الجاوية» • ولقد كان سوكارنو نفسه أكثر اهتماما بالشئون الخارجية منه بالشئون الداخلية •

ولقد كانت أندونيسيا في بداية الخمسينات بلدا يشار اليه في كل ركن من أركان العالم ، بوصفه وطن «باندونج» و «البانشاسيلا»، ولكنه خلال عقد واحد من الزمان تحول ـ على حد تعبير **«فالترلاكير»** في دراسته **«تأملات حول العالم الثالث»** الى مرجع مصور للكيفية التي يسقط بها بلد في وهدة الافلاس والانهيار !

ودعنا نتأمل أنموذجا آخر من افريقيا هذه المرة هو غانا • ان قصة نكروما في غانا لاتختلف عن قصة سوكارنو في أندونيسيا • القائد الوطني الكبير الذي يحمل أفكارا يسارية غامضه ومضطربة ، والذي استطاع أن يكسب ـ رغم ذلك ـ الاعجاب والتقدير من جماهير أمته خلال النضال الوطني من أجل الاستقلال ، ولكنه القائد الذي كان حكمه في النهاية مأساة وطنية حقيقية • وربما أمكن القول أن نكروما كان ينطوي على نوع من التماسك الفكري يرفعه ـ من هذه الناحية ـ فوق مستوى سوكارنو • **فلقد بدأ اشتراكيا مسيحيا ، ثم اتجه صوب الماركسية الاورثوذكسية ، تلك التي دعاها الماركسية ـ النكرومية ، وهي الماركسية التي قال أنها تنطبق على الشروط الافريقية •** لقد طور نكروما أفكاره في كتابيه **«الوجدانية»** و**«الاستعمار الجديد»** • في هذين الكتابين (لهما ترجمة عربية) تحدث نكروما طويلا في القضايا الفلسفية ، والشئون الدولية ، والاقتصاديات العالمية ، والوحدة الافريقية • ولكنه تحدث قليلا عن

المشكلات الحقيقية لوطنه غانا ! كانت المشكلة الغانية أقل المشكلات وضوحا أمام عينيه !

ماذا كانت النتيجة؟ لم يتجه نكروما الى التطوير الصناعى لبلاده ، بل لم يتجه حتى الى اخراجها من نير الزراعة ذات المحصول الواحد (وهو الكاكاو) . بل ظل يشجع - أو ربما بتعبير أدق - ظل بعيدا عن مشكلة تطوير الاقتصاد الغانى تطويرا حقيقيا . ومن ثم ظل أسيرا لأسعار البورصة العالمية التى تتحكم فيها قوانين الاقتصاد الرأسمالى العالمى . **والمحصلة بالارقام كانت ٢١٠ آلاف طن كاكاو عام ٥٤/٥٥ درت على الاقتصاد الغانى** حوالى **٢٤٠ مليونا من الدولارات . بينما ٥٩٠ ألف طن من محصول عام ٦٤/٦٥ لم تدر على الاقتصاد الغانى سوى ٢١٠ مليونا من الدولارات! وفى نفس الوقت انفقت نسبة ضخمة من الدخل العمومى على تشييد الابنية الضخمة مثل قاعات الاجتماعات الفخمة التى يلتقى فيها رؤساء الدول وملاعب الرياضة ، وتماثيل نكروما نفسه ! .. وملايين من الجنيهات انفقت على الدعاية الخارجية لنكروما ، وعلى تدريب الاجهزة البوليسية التى كانت تعد للعمل لحساب نكروما فى الدول الافريقية الاخرى ، جريا وراء سراب الحكومة الافريقية الواحدة أو الوحدوية التى سوف يرأسها وتحكم معظم البلدان الافريقية !**

والى جانب ذلك كان الانفاق المذهل على الحياة الخاصة ، والقصور الخاصة ، والرياش الخاص باسرة نكروما نفسه (قصة سرير الذهب الخالص أشهر من أن تعاد مرة أخرى) . ومع ذلك أين كان نكروما ، أو أين كانت الماركسية النكرومية؟ فى لحظاته الحرجة الاخيرة ، **تأكد نكروما أنه بدون تحويل غانا الى دولة صناعية قوية ، لا سبيل الى تجسيد مايدعو اليه من «اشتراكية»** . وستبقى هذه الاشتراكية شعارا مجوفا بلا محتوى حقيقى . وتأكد نكروما ايضا أنه لا اشتراكية حقيقية بدون اشتراكيين حقيقيين . ولكنه بدلا من أن يتجه الى تصويب أفعاله السابقة ، والاتجاه بسياسة الدولة الى الوجهة العلمية الصحيحة ، قاده طموحه المجنون الى مزيد من مشاريعه غير الواقعية وغير العلمية . **ثم عزل نفسه فى «قلعته» ، وتحول الى «يسوع المسيح» ، و «الفادى» ، و «المخلص» ، وترجل الذى « سوف يعيش الى الأبد»** ، وأحاط نفسه بفرقة من الحرس الشرس ، ووضع اللبنة الاخيرة فى بناء الدكتاتورية الفردية ، التى كانت فى الوقت نفسه اللبنة الاخيرة فى قبره ! . ولم يلمس أحد من أفراد شعبه شيئا من مزاعم الماركسية النكرومية أو أطياف اليسارية . وعلى حد تعبير أحد المراقبين الذين شهدوا سقوطه المدوى عام ١٩٦٦ **«كان نكروما يملك من هستريا هتلر ، وغرور موسيلينى ، أكثر مما يملك من عبقرية لينين الهادئة والرصينة .. ، فلقد كانت غانا النكرومية دولة ايديولوجية بدون ايديولوجيا ، ودولة تعتمد على دكتاتورية الحزب الواحد ولكن بدون حزب . » !**

ولسوف يطول الحديث ، اذا أردنا أن نضرب أمثلة أخرى من هذه البلدان ذات التجارب «الرائدة» و «العزيزة» فى ميدان الاشتراكية . حسبنا اذن هذين المثالين . فالأمثلة الباقية لن تضيف جديدا الى مجموعة العناصر التى تسببت فى اخفاق هذه التجارب ، وأودت بها الى الانهيار والفشل .

تدابير واجراءات من أعلى ، لاتنهض على قاعدة جماهيرية حقيقية ، ولكن على خيوط واهية تشكل أشباحا تسمى أحزابا وتنظيمات شعبية . **أقوال براقة تلقى ، ووعود لامعة تقطع** ، وشعارات مضيئة ترفع ، وأصوات صارخة تتعالى ، ثم لا شىء بعد ذلك سوى حصاد الهشيم . أموال هائلة تنفق ، وقروض ضخمة تمنح ، وديون لاحصر لها تتراكم ، ثم لاشىء بعد ذلك تلمسه أو تحسه أو يمكن أن تقبض عليه أصابع الجماهير .

لم يكن من الغريب اذن أن يتلاشى صوت سوكارنو الذى هز جزر الاندونيسية ذات يوم ، بمجرد عزله عن قمة السلطة !

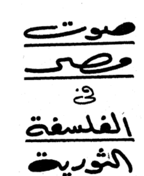
ولم يكن من الغريب أيضا أن تموت أصداء الماركسية النكرومية ، وأوهام التجربة الافريقية الخاصة ، بمجرد سقوط نكروما من فوق سريره الذهبى !

ولم يكن من الغريب كذلك ، أن تضيع أصوات أخرى كثيرة ، وان تتمزق أعلام ورايات أخرى كثيرة ، وأن تبهت شعارات ولا فتات أخرى كثيرة ، وأن تزول آثار أقدام أخرى كثيرة ، وسط الغابات الأفريقية أو الرمال الآسيوية ، بمجرد أن تنهار الواجهات الخادعة من أمام الواقع الحقيقى .

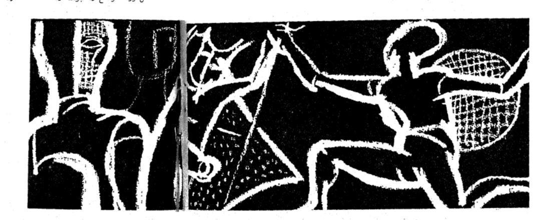
غير أنه لم يكن من الغريب ، فى نفس الوقت ، أن تظل - الناصرية - حتى من غير ناصر - صوتا يعلو ، وشعارا يتردد ، وعلما يرتفع ، وقدما يقتفى اثر خطواته ، على طريق البحث عن مصير أمة ، ومستقبل شعب .

ألم يكن صوت الجماهير ، وهى تعبر عن ارادتها فى لحظة المواجهة الفاجعة مع الموت ، لحظة التنوير الحقيقية فى وعيها الكامن ، لحظة التفجر المنطلق باصرارها الراسخ ، كافيا وحده للدلالة على مغزى التجربة الناصرية بأسرها فى العالم الثالث ؟ ..

أمير اسكندر



د. عثمان أمين



يجمل بنا قبل الدخول فى هذا الموضوع ان نقدم بين يدى القارىء بعـض ايضاحات تجلو ما قصدنا اليه فى هذا المقال ·

الايضاح الأول : أن حديثنا عن متضمنات فلسفة عبد الناصر ليس بحثا ولا دراسة بالمعنى العلمى الدقيق بل هو اشارات وملاحظات ، أو على الاكثر نظرات لعلها تزود المؤرخ بمادة لازمة لاستيفاء الكتابة فى سيرة ذلك الزعيم المصرى الذى اخذ على نفسه أن يضع تصميم التقدم فى بلاده وقيادة شعبه الى آفاق التطـور ، كما قال الرئيس نيريرى · ولعل هذه النظرات تنفع الباحثين فى تاريخ الحركات الفكرية التى ظهرت فى الشرق العربى منذ الربع الاخير من القـرن التاسع عشر وامتدت الى وقتنا هذا ، ولعلها تعين بوجه خاص على استكشاف أبعاد النهضة الثقافية التى بدأت تلقى أضواءها على المجتمع العربى فى لعصر الذى سماه الاستاذ البرت حورانى باسم لعصر «الليبرالى» ، أى عصر التنوير والتحرير ·

والايضاح الثانى : ان التاريخ الحقيقى للافراد أو الامم هو ما يمكن أن نسميه باسـم التاريخ « **الجوانى** » ، وأعنى به ذلك التاريخ الذى ينظر الى المطامح الكامنة والمثل العليا وما حقه أن يكون، من وراء الوقائع والمنجزات والمتحققـات ، ولا يقتصر على رصد الحركات الظاهرة والنظر اليها من الخارج وكأنه يرصد حركات الاجرام السماوية أو يتفرج على مشـاهد مسرحية دون ان يتفاعل معها أو يعانيها من الداخل ·

واذا جاز لنا ان نسـتعمل لفظ الكوامن أو المتضمنات فى هذا الصدد قلنا : أن هدفنا من الحديث عن الفلسـفة الناصرية هو استكشاف «خلفية» المعانى الاخلاقية والاجتماعية والسياسية المتضمنه فى أقواله وبياناته لا تسجيل هـذه المعانى أو شرحها وتحليلها ·

والايضاح الثالث : أن استعمال لفظ الفلسفة هنا ليس استعمالا مبالغا فيه · فالمتتبع لتطور الافكار فى المجتمع العربى المعاصر يتبين أن مفهوم الفلسفة ورسـالتها ـ أى مفهومها من حيث هى نظر يهدف الى عمل · ورسـالتها من حيث هى صانعة التاريخ وحارسة المدنية ـ قد برزا فى أيامنا هذه بروزا لا يدع مجالا لأى غموض أو ابهام فى اذهان المستنيرين · وليس أدل على هـذا من أن الرئيس الراحل حين أراد أن ينشر على النـاس آراءه عن حقيقة الثورة المصرية وأهدافها وجد أن « الفلسفة » هى خير ما يعبر به عن تمام وعينـا لانفسنا وتعمقنا فى فهم بواعث أعمـالنا · دون الوقوف عند ظواهرها · فاختار الفلسفة عنوانا لكتابه « فلسفة الثورة » ·

والايضاح الرابع : ان المذهب السياسى الذى دعا اليه عبد الناصر لم يتأثر بأى أيديولوجيـة اجنبيه ، كما قال الكاتب توم ليتل ، وانما جاء فكره امتدادا للمفاهيم الاسـاسية لدى رواد الاصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى فى الشرق العربى · لذلك رأيناه فى « الميثاق » يتحدث عن **محمد عبده ، ولطفى السيد ، وقاسم أمين وغيرهم·** مبينا أن الفترة التالية للاحتلال الانجليزى كانت « من أخصـب الفترات فى تاريخ مصر بحثا فى اعماق النفس وتجميعا لطاقات الانطـلاق من جديد ، لقد ارتفع صـوت محمد عبـده فى هذه الفترة ينادى بالاصلاح الدينى، وارتفع صوت لطفى السيد ينـادى بان تكون مصر للمصريين ، وارتفع صوت قاسم أمين بتحرير المرأة ··· » ·

ونود أن نقرر هنا أن هذه العبارات من الميثاق جاءت فى أوانها حقا ، فكانت انصافا لتاريخ امتنا وتسجيلا لمآثر رجالنا · ونحب أن يقف المتدبرون فى معانى الميثاق وقفة خاصة فى هذه المسـألة بالذات ، نظرا الى أهميه الموضوع وصلته بالتربية

الوطنية الواعية التى نريدها للاجيال الصاعدة ٠ وهذه الوقفة لازمة جدا فى هذه الآونة ، ايضاحا للحقيقة ودفعا للشبهات عن تقييمنا لجهاد قادة الفكر عندنا ٠ فان من الأخطاء الفادحة ذات العواقب الوخيمة أن يتوهم متوهم أنه يخدم قضية الوطن بمحاولات الهدم والاستخفاف والتشنيع على الرواد الذين حملوا عبء بنائه ٠ ان جميع القرون فى تاريخ الامة انما هى صحائف كتاب واحد وان كل فكرنا وكل كياننا هما النتيجة التى انتهى اليها عمل القرون ٠

وان مما يؤسف له أن بعض المشتغلين بالبحوث النظرية أو التاريخية فى ايامنا هذه قد وقفوا من قادتنا الروحيين مواقف سلبية تارة أو هدامة تارة أخرى ، فخدموا بذلك مآرب الاستعمار ، وكانوا أعوانا له من حيث يشعرون أو لا يشعرون٠ وان الشبيبة العربية الواعية لتدرك فى وضوح ان أهم عمل ينبغى ان نقوم به فى فترة تجميع طاقات الانطلاق التى أشار اليها الميثاق هو العودة الى تراثنا الروحى نتعمقه ونستلهمه ، والاصغاء الى رواد الوعى عندنا نتلقى عنهم ونهتدى بهديهم ٠

فاذا بحثنا عن المتضمنات فى فلسفة عبد الناصر وجدناها واضحة فى الركائز العقلية والاخلاقية التى تقوم عليها دعوات من سبقه من رواد الوعى الانسانى فى الشرق العربى ، امثال محمد عبده ولطفى السيد وقاسم أمين ، الذين نستطيع أن نلخص دعواتهم جميعا فى تحقيق شخصية الامة وأصالتها ، هذه الشخصية التى لا تتحقق الا بالتنوير والتحرير وكفالة العدالة والكرامة لكل إنسان ٠ لقد كان هدفهم ايقاظ الوعى الانسانى فى النفوس وتنبيه الناس الى الاخطار المحدقة بهم فى الداخل والخارج ٠ وان المبادىء التى دعا اليها كل واحد من هؤلاء المفكرين هى نفسها المبادىء الضرورية لقيام وعى للانسان من حيث هو إنسان ٠ فبالوعى الانسانى ترسخ فى النفوس القيم الروحية والمثل العليا والمعانى الجميلة ٠ وبالوعى يشعر الانسان كما يقول الكواكبى « ان الحرية أفضل من الحياة واكرم ، وان الشرف أعز من المنصب والمال ٠ والوعى الانسانى هو الذى ينبه الى الظلم كيف يرفع ويشير الى الكرامة البشرية وقيمتها » ٠

ولا نزاع فى ان من متضمنات الفكر الناصرى الاقرار بمكانة الدين فى المجتمع ، وهذا الاقرار



م ٠ عبده

هو المبـــدأ الثابت للخلفية الفكرية عنـد هؤلاء الرواد • وهـم جميعا متفقون على أن الدين فى أعلى صـــوره ليس احكاما جامدة ولا كهنوتية ولا اذكارا ، وانما يتيسر بالدين تهيئة الانسـان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذى يحمله أياه تقدم العلوم فى عصرنا • وقد حدثنا « الميثاق » عن أثر الدين فى حياة الانسان وعن وجوب الاستمساك بالقيم الروحية فقال :

« ان القيم الروحية الخالدة النابعـة من الاديان قادرة على هدايه الانســان وعلى اضـــاءة حياته بنور الايمــان ، وعلى منحة طاقات لاحدود لها من أجــل الخير والحق والمحبه • ان رســالات السماء كلها فى جوهرها كانت ثورات انسانية استهدفت شرف الانســـان وسـعادته • وان واجب المفكرين الدينيين الاكبر هو الاحتفــاظ للدين بجوهر رسالته » •

واذن فالدين ليس دخيلا على قيمنا ولا غريبـا عن تراثنا ولا بدعة مرهونة بزمانهـــا ، بل هو ركيزة لنا فى فكرنا وفعلنا • امدين خصيصه من خصـــائص النفس المصرية ، كما بين العــلامة المؤرخ «ارمان • وأول ما بزغ الضمير فى الانسان بزغ فى الأمة المصرية ، كما بين العلامة برستد» •

وليس من قبيل المصادفة أن يذكر «**الميثـاق**» أسماء محمد عبده وقاسم أمين ولطفى السيد • فالواقع أنه فى مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية فى حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر فى الظلام الكثيف تتلمس بصيصا من نور وتتطلع الى رائد يرشدها ويهديها سواء السبيل • وسرعان ما وجدت رائدها فى شخص الأستاذ الامام ، فى شخص رجل زانته الحكمة وصقلته الثقافة وحنكته التجارب دون أن تفقـــده حدق الذهن وتأجج العاطفة وعزمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحـديث ، ويؤلف بين العلم والدين ويعيش لأمته قبل أن يعيش لنفسه واسرته •

وحاول الاســـتاذ الامام أن يوفق بين منهج التعليم الاسلامى التقليدى وبين المناهج الجديدة المقتبســـة من الغرب ، فقـــامت بين المدرستين المتعارضتين مدرسة المجددين ومدرسة المحافظين، مدرسة ثالثة قوامها صفوة تلاميذ الامام • وبفضل ما كان للامام من مكانة سامية تهيـأ لهؤلاء أن يقربوا المبادىء الجديدة من أذهان الشعب • ومن حق الاستاذ الامام علينا أن نقول انه هو الذى أمد



م • عبد الرازق



أ ٠ ل ٠ السيد

التفكير المصرى بالوحدة والانسجام وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وأنه هو الذى استطاع بشخصيته وكتاباته أن يكون مصدر الهام لرجال السياسة والاجتماع والدين والفلسفة فى مصر ، فنشأت بفضله أربع مدارس مهمة : اجتماعية وعلى رأسها قاسم أمين ، وسياسية : وعلى رأسها لطفى السيد وسعد زغلول ، ودينية : وعلى رأسها رشيد رضا ، وفلسفية وعلى رأسها مصطفى عبد الرازق ٠

أما لطفى السيد فقد حمل عبء الدفاع عن دعوة الاصلاح والتجديد التى نادى بها الأستاذ الامام فى العالم الاسلامى الحديث ٠ وجماع تلك الدعوة تنوير الأذهان لتزويد الأمة بأدوات الاستقلال الصحيح القائم على نشر العلم وتزكية الوعى والثقة بالذات والاعتماد على النفس والتشبث بطلب الحرية والشعور بالكرامة الانسانية ٠ وفى ذلك يقول لطفى السيد : ان الحرية الشخصية خلقت مع الانسان ، ومهما كان الرق قديما فان الحرية أقدم منه ٠٠ والحرية أم العلم بل هى المقصود من معنى الحياة الانسانية٠ لذلك لم يخطىء الحكماء الاقدمون الذين كانوا لا يعتبرون العبد شخصا بل يعتبرونه آلة حية أو شيئا من الأشياء المملوكة ، فان الحياة بغير الحرية موت حقيقى ٠ وعلى ذلك كان التساهل فى أمر الحرية الشخصية تنازلا عن حقوق الانسانية وواجباتها أيضا » ٠ ويقول عن حرية الأمة : «ان الطبيعة قرنت حياة الامة بحرياتها العامة ٠ وكما أن حرية الفرد هى المقومة لحياته الانسانية كذلك حرية الأمة وحكمها نفسها بنفسها هى المقوم الأول لحياتها ، بدونه لا تتم لها الحياة » ٠

لقد نظر لطفى السيد نظرة جوانية حقا حين حدد العلاقة بين الامة وبين الحكومة فقال :

« ان الحكومة من أعراض الأمة، وان الامة تأخذ الدستور لاتعطاه ، لأن الدستور ملك للأمة من يوم كونها أمة ، وأن كل أمة متى أجمعت على تغيير شكل حكومتها تحققت ارادتها من غير نزاع » ٠

هذه الآراء تشبه أن تكون هى الخلفية الايديولوجية لما نادى به عبد الناصر من « ارادة التغيير الثورى » ٠ وقد بين ذلك فى كلمته فى العيد الثانى عشر للثورة حين قال :

« ان ارادة التغيير الثورى هى التى تدفع البشر دائما فى اتجاه المثل الاعلى وهى التى أكدت انتصارها فى افريقيا وفى مصر وفى الأمة العربية ٠ فى افريقيا أكدت ارادة التغيير الثورى لدى شعوب القارة انها أقوى من الاستعمار ٠٠ ان الايمان أقوى من الطغيان ٠٠ وان الحق أقوى من الباطل ، والعدل أقوى من الظلم والثوار أقوى من الجلادين : لأن الايمان والحق والعدل والثوار يملكون مثلا أعلى يدفعهم التغيير الثورى نحوه وان ارادة التغيير لدى المؤمنين بالمثل الاعلى أقوى من الأمر الواقع مهما بدأ راسخا راسيا كالجبال » ٠

وقد بين جمال عبد الناصر أن ركيزة السياسة عنده هى الايمان بالمبادىء والمثل ونصرتها فى مواجهة كل التحديات فقال :

« ان الشعب المصرى اختار طريق المبادىء رغم تكاليفه ، ورفض حتى فى أخطر فترات العنف الاستعمارى ان يساوم على القيم النضالية لكى يحصل من المستعمرين على امتيازات موهومة قدمت اليه بكل قدرة الغواية على عرض نفسها ٠ واننا لنعلم جيدا مدى الاخطار التى يتعرض لها شعبنا وتتعرض لها شعوب أخرى تؤمن بما نؤمن به ، اذ تتربص بها الآن قوى الشر والاستغلال الاستعمارى لتنقض على آمالها وانتصاراتها ٠ ولكننا نؤمن بغير مبالغة فى تقدير قوتنا ولا نهيب من خوض المعركة فى نفس الوقت بأن المبادىء التى ناضلت الانسانية بها ومن أجلها سوف تؤكد سيادتها وتعلى حكمها ٠ واذا كنا نرى فى عالمنا بعض مظاهر الطغيان تمثلها خطط

الانفصاض العدواني ضد الشعوب فلابد أن نتذكر ان أي قوة عدوانية مهما بلغت واي خطط منقضة مهما اندفعت لا تستطيع أن تحطم ارادة الانسان » .

فارادة الانســـان ـ بشرط أن تكون مستنيرة بنور العقل وهداية التجربة ـ كفيلة بأن تحقق مطـــامع الأحرار في القضـــــاء على قوى البغي والعدوان .

وكذلك كان عبد الناصر حريصا على أن يبين أن أساس الثورة المصرية تحررها من كل سـيطرة أجنبية ، ورد الـكرامة القومية الى كل مصرى ويمضى ، فيقول :

« **وقد كنت مصممـــــا على أن أحقق استقلالنا التام ، وان احرسه من كل دخيل مهما كلفني ذلك . وكانت هذه السياسة معبرة عن الشعور العام الذى بدأ يجتـــاح كل العالم العربى . ولم يفهم قادة الغرب هذه الحقيقة الا بعد فوات وقت طويل .فقد ظنوا أنهم انما يواجهون اصرار رجل واحد وكانت نظرتهم الى العرب هي نفس نظرتهم اليهم قبل الحرب العـــالمية الثانية ، فلم يفطنوا الى أنهم يواجهون الآن شعوبا تريد أن تنشىء مستقبلها بنفسها ،ولا ترضى بأى تبعية بعد الآن » .**

وقد جاء الميثـــاق الوطنى فأعلن اصرار الأمة على انصاف المرأة ورد اعتبارها بمساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات وفك الاغلال التى قيدتهـا في عصور الظلم والتخلف ، وباصـــدار قوانين جديدة تكفل لهـــا وضـــعا كريما في المجتمع الاشتراكى الجديد وكان هذا الاصرار على تحرير المرأة ثمرة طيبة لدعوة قاسم أمين التى ناضل من أجلها فى بداية هذا القرن .

فقد نظر قاسم امين الى العيوب والآفات التى يرزح المجتمع المصرى تحت عبئها فوجد أن مرجع ذلك الى ان نصف الامة قد انتابه الشلل التام في الحياة الاجتماعية ، شلل سببه الجهل والتأخر، اللذان قيدت بها المرأة عنـــدنا . وحرص قاسم امين على أن يبين ان الاســــلام ـ خلافا للوهم الشائع ـ لم ينظر الى المرأة نظرة مهانة واحتقار بل رفع من قدرها . واذا كانت المـرأة قد عانت شيئا من المظالم في المجتمع الاســـلامى فليس الاسلام في بساطته الاولى بمسئول عن ذلك وانما المسلمون في العهود الاخيرة هم وحدهم المسئولون وخلاصة الاصلاح الذى اراده قاسم امين للمرأة المسلمة أمران : يتصل الاول ، بالعادات أو العرف الذى تعامل المرأة بمقتضاه وينظر به الى تعليمها وتربيتها ، والثانى نداء الى رجال الدين ان يراعوا مقتضيات العصر ومطالبه وان يتحرروا فى تطبيقهم لقوانين الشريعة من فهم النصوص على ظواهرها.

ولم يكن دور الثورة المصرية بقيادة عبد الناصر مقصورا على مصر وانما تجاوزه الى مناصرة قضية الحرية في كل مكان ، ومؤازرة حركات التحـــرر الوطنى فى افريقيا وآسيا ودول العالم الثالث. وهذه حقيقة لا تحتاج الى بيان : فجميع المؤتمرات التى اشتركت مصر فيها والمساعى التى بذلتهـا في المنظمات السياسية الدولية والاقليميـة خير شاهد على الدور القيادى الذى اضطلعت به فى هذه الحقبة القصيرة من نضـالها . وهذا ما أوجزه الزعيم الراحل فى برقية الى خروشوف (يوليو ١٩٦٤) اعرب فيها عن اعتزازه بدور الثـــورة المصرية فقال :

« ان الشعب المصرى اذ يسعده أن يرى الثورة التى حققتها جمــاهيره المناضلة موضوعا للتقدير والتكريم ، يشعر بالرضى فى نفس الوقت بأن الثورة التى حققها على أرضـــه قامت بدورها فى حركة التحرير الوطنى الباسلة ضد الاستعمار وفى حركة التطوير الجريئـــة ضد التخلف .. واذا كانت معركة السويس وبناء السد العالى معالم بارزة فى نضال الشعب المصرى فاننا نعتز بها فى الوقت نفسه معالم بارزة فى الحركتين الانســــانيتين للتحرير الوطنى وللتطوير فى آسيا وافريقيا . وان شعبنا سيشعر باخلاص بأن كل شـعارات الحرية والاشتراكية والوحدة التى رفعهـــا اعلاما فى نضـــاله الوطنى والقومى ، وبذل وما زال يبذل الكثير من الجهود لتـــأمين انتصارها ، انما هى اسهام حقيقى واصيل فى دعم السلام والتقدم فى العالم .. »

هذه لمحات من كفاح الرئيس الراحل وامانيه فى أن تســـتعيد مصر مكانتهـــا لتلحق بركب الحضارة ، بل لتتقدم هذا الركب كما كان شأنها فى ماضيها المجيد .

وواجب الأحرار فى هذه البـــلاد ان يواصلوا السير فى ذلك الطريق الثورى ، فى بصيرة ومضاء حريصين كل الحرص على أن يكون منهج الثـورة عندهم كما كان عند زعيمهم : أن يفكروا كرجال عمل ، وان يعملوا كرجال فكر .

• عثمان أمين

شخصية القائد من شخصية مصر

سعد عبد العزيز

من أروع المعانى التى ينطق بها تاريخنا : أن مصر ظلت منذ الازل ، تعمل وتكد آلاف السنين ، من أجل تحقيق هدف واحد : انما هو مكافحة الموت .. وقد فازت مصر ببغيتها .. فكلما ظن الموت انه انتصر ، قام « حوريس » من أبنائها مرددا صيحته : « انهض .. انهض أيها الوطن .. ان لك قلبك ، قلبك الحقيقى دائما.. قلبك الماضى ! »

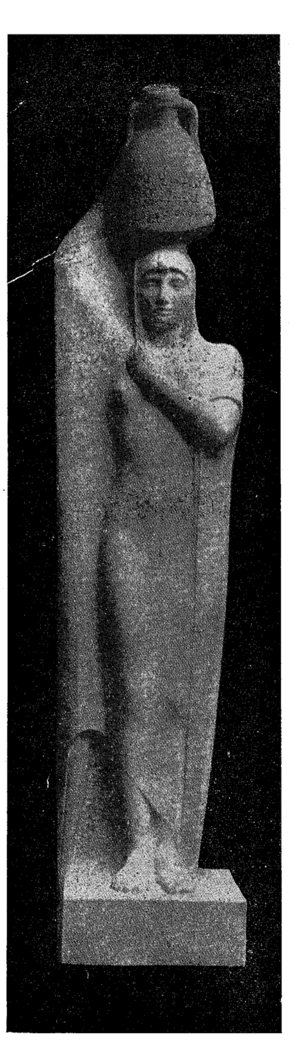
واذا بالموت يتراجع أمام صوت مدو يصدر من أعماق الوطن : « انى حى .. انى حى ..! ».

وحوريس ليس الا الشباب الذى يعيد الحياة الى حطام الماضى ، فيجعله يتحرك ، ويتشكل ، ويبعث من جديد .. وهكذا ظلت مصر فتية ، متجددة ، يجرى فى شريانها النيل فيمحنها حيويتها ، وخصبها ، ونماءها باستمرار ودون توقف .

ولئن كانت محنة مصر عبر تاريخها الطويل، تتمثل فى مدى معاناة شعبها ، ومثابرته ، وقدرته على احتمال جور الجائرين من حكامه الذين أنكروا عليه حقه فيما قدمت يداه من خير عميم، وحصاد وفير .. ولئن كان حكامه السابقين قد تجاهلوا شخصيته الخالدة ، وجهده الجبار الذى نزفه فى تشييد حضارة عريقة أصيلة ، ظلت آثارها تتحدى الزمن والفناء ، فان هذا الشعب لم يكن فى وسعه — ازاء حرمانه الطويل — الا أن يحلم بالخلاص ، ويكون خلاصه على يد حوريس جديد يعيد اليه روحه الخلاقة ، ويرد اليه شخصيته المجهولة ، ويخلصه من الظلم ، والاجحاف ، والهوان .

وهكذا كانت مصر على موعد مع قائدها الثائر « جمال عبد الناصر » ، الذى جاء وكأنه يحيا تاريخ أمته بأسرها فقد كان تجسيما حيا لآمالها ، وأهدافها ، ودوافعها .

وأحس «عبد الناصر» — من أول وهلة — أن تاريخ هذا الشعب ، انما يعبر عن تلك الدراما المحزنة الفريدة فى نوعها ، والتى تتسق فى سياقها ، وفصولها ، وأبعادها فى شكل موحد



متماسك .. وكانت روعة هذا الشعب ، الذى يمثل دور البطولة فى تاريخه ، أنه لم يستسلم لقوانين الدراما التى تحتم على البطل أن ينتهى بالموت .. فقد بقى يناضل ضد الاضمحلال والموت طول الزمن ، فحتى الاهرام التى شيدها لم يكن بناؤها بدافع من الشعور بالفناء وانما لايمانه بالبقاء ، والاستمرار .. فهذه المدافن الضخمة لا تمثل ختام حياة ، وانما هى معالم الطريق الى حياة لا تعرف النهاية .. انها أبواب الخلود التى أقيمت على حدود الأزل .

وقد يرجع اصرار هذا الشعب على الحياة ، الى الطبيعة الحية البسيطة التى يستمد منها شخصيته .. فمن الارض الخصبة المنبسطة التى لا تعرف الجدب ، ومن الشمس المضيئة المشعة دائما ، ومن النيل الذى لا ينضب معينه أبدا ، تتألف عناصر الجدل فى تأليف الطبيعة المصرية .

وبدأ «عبد الناصر» يتعرف على ملامح تاريخنا ، ويغوص فى أعماقه ، وكأنه يغوص فى أعماق نفسه لكى يكتشف أسرار تكوينه وتشكيله .. ومن خلال تلك التجربة الباطنة ، استطاع أن يلمس حقيقته ، وبالتالى استطاع أن يتلمس الطريق الذى حتم عليه أن يسير فيه .. وفى هذا الصدد يقول فى «فلسفة الثورة» : «انها محاولة لاكتشاف نفوسنا لكى نعرف من نحن ، وماهو دورنا فى تاريخ مصر المتصل الحلقات .. ومحاولة لاكتشاف الظروف المحيطة بنا فى الماضى والحاضر لكى نعرف فى أى طريق نسير فيه ..» ومن ثم ، فقد كان « زعيمنا الراحل » يبحث عن الدور الايجابى الذى قامت به مصر فى الماضى ، أى أنه كان يبحث عن الأصل الذى ينتمى اليه ، ولاريب ان ذلك يوحى ، بالدرجة الاولى بمدى اخلاصه الوثيق ، ووفائه الشديد للفضائل القومية ، سواء كانت مصرية أو عربية .. فكأنه بذلك يسأل عن هويته : « من أنا ؟ » ، وكأنه يحقق قول «سقراط» (اعرف نفسك) .. وواضح أنه من خلال اكتشاف «عبد الناصر» لنفسه، استطاع أن يكتشف واقعه المحسوس ، فقد أحس أن صلته بمصر كصلة الابن بوالديه اللذين ورث عنهما خصائصهما النادرة ، حتى اذا نما عوده ، واشتد ساعده ، راح يمتلىء ثقة بنفسه، ويتشكل فى صورة جديدة .. أى يتشكل على النحو الذى جعل اسمه يقترن بذكرى شىء هائل ، ذكرى تغيير أمة بأسرها .

وعرف «الراحل العظيم» من ثنايا التاريخ أن

مصر ، انما هى «هبة النيل» ، وأن شعبها انما هو ذلك المعلم الذى أعطى للعالم حضارته الاولى، وانسانيته الخلاقة ، وأن عبقرية هذا الشعب انما تكمن فى صلابة شخصيته ، والحفاظ على ملامحها ، وحيويتها رغم كثرة الخطوب ، والمحن التى تعرض لها ·· ومع هذا ، فقد كان يعى تماما أن تاريخنا لا يعدو أن يكون جملة طويلة واحدة يمكن تلخيصها فيما يلى : شعب حمل من العذاب والسخرة والحرمان مايعجز عن حمله أى شعب فى العالم ·

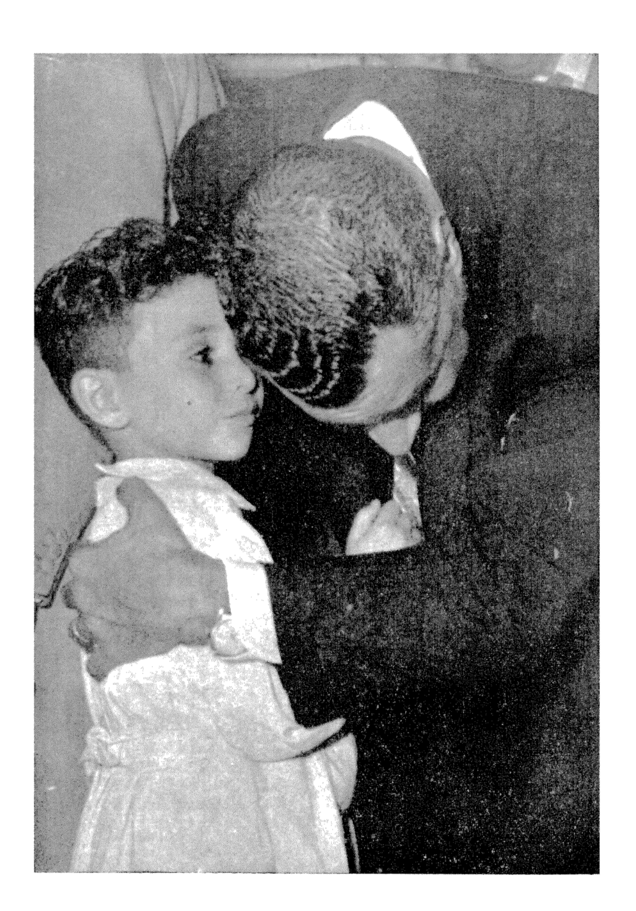
وأدرك «ناصرنا» أن أرضنا لم تكن فى أيدينا، وانما هى ملك للدخلاء ، والاجانب والمحتلين الذين رسخت أقدامهم فى مصر حتى صاروا أشبه بالحقائق الثابتة التى لا يجوز عليها تغيير أو تبديل · ومن هذا المعنى المأساوى ، بدأ «عبد الناصر ينطلق فى طريقه الثورى ، فراح يوجه ضرباته القاصمة الى نظام الملكية ، والاقطاع ، والرأسمالية ، والاحتلال ، فكان قاذرا على تحطيم تلك الثوابت التى تتوارثها الاجيال ، والتى أصابت واقعنا بالجمود ، والركود ·· فرأيناه يهز هذا الواقع هزة شديدة ، ويدفعه إلى الحركة ، والخلق ، والبناء ·· وبذلك أمكنه أن يحول مجرى التاريخ ، تماما مثلما حول مجرى النهر فيما بعد ·· ولا غرابة فى ذلك ، فقد كان أول مصرى حقيقى أصيل يتولى قيادة بلده منذ الغزو الفارسى ، أى على وجه التحديد منذ ٢٤٩٢ عاما وهذه الحقيقة تكفى وحدها لتفسير مدى شوقنا الى ثورته ، وايماننا الشديد بها ·

وكان «عبد الناصر» يرى فى تحرير مواطنيه من البؤس ، والفاقة ، والاذلال ، أسمى آيات الحرية ، فلم تكن الحرية فى نظره ، من ذلك النوع النظرى التجريدى الذى يدافع عنه الفلاسفة ، والكتاب ، والشعراء فى كتبهم ، وأشعارهم ، فهذا النوع من الحرية لا تربطه أدنى صلة بالمطالب الملحة للفلاحين والعمال ، الذين يمثلون أغلب سكان بلده ·· ومن هنا كانت حريته ممثلة فى التحرر من الاستعباد ، والاستغلال والسخرة ·· فهى أشبه بذلك النداء العصرى الذى يصدر عن القائد حين يقبل أن ينسجم مع منطق التاريخ وطبيعة المجتمع الذى ينتمى اليه ·· فهو يطلقه فى صالح مواطنيه ، متوجها به الى أهل عصره جميعا ·

ويعد ايمان زعيمنا الراحل بشعبه ، وثقته به ، وارتباطه الوثيق بالفلاح المصرى على الخصوص ، من أبرز فضائله وأروع سجاياه ، فعنده أن هذا الفلاح انما هو الذى يمثل ذلك الشعب الذى تنكر له حكامه ، وتجاهلوا جهده، وصبره ، وكفاحه الطويل ، ولعل ذلك ما دفع الثائر العظيم الى أن يقول هذه الكلمات فى أول لقاء له بالفلاحين « أنا جمال عبد الناصر ، أفخر بأن عائلتى لا تزال فى بنى مر ، مثلكم أنتم ، تعمل ، وتزرع ، وتقلع ، من أجل عزة هذا الوطن وحريته ·· واذا قلت أننى أشعر بشعوركم ، فلأن قلبى من قلبكم ودمى من دمكم، واحساسى من احساسكم » ·

ومن الضرورى أن نذكر أن الفلاح المصرى ظل منذ آلاف السنين ـ لا تربطه بالدنيا سوى علاقته بالارض ، والرى ، والزراعة ، فهو يخرج الى الحقل ليمضى فيه سحابة النهار ، ثم يعود الى مأواه عند الغروب ، وهو يتزوج وينجب الأبناء لكى يكونوا له عونا فى عمله الشاق ، وهو ينام وزوجه ، وأولاده وبهائمه فى مكان واحد ، تلك هى وحدة المصرى عبر تاريخه ، انها وحدة الحياة على ضفاف النيل ، وهى أيضا وحدة الشقاء الناجم عن استغلال فرعون ، وكاهن المعبد ، وممثل السلطة ، انها قصة الشقاء التى لا تتغير بتغير الاشخاص ، الملك الاله فى القصر الكبير ، وأفندينا فى القصر العالى ، وجناب اللورد فى قصر الدوبارة ·· المال للحكومة ، والسخرة للشعب ·· كل شىء لصاحب الارض ، أى للمملوك المالك ، والباشا ، والحاكم الرومانى النائب عن قيصر ، والبطليموس ، فماذا كان حظ الشعب من ثروة بلاده على طول تاريخه ؟

لقد كانت مصر فى صدر الدولة المملوكية ، فى عهد السلطان المنصور حسام الدين فى أواخر القرن السابع الهجرى عام ٦٩٧ هـ ، تقسم الى أربعة وعشرين قيراطا ·· أربعة للسلطان ، وعشرة للأمراء ، وعشرة للجند · فأين اذن نصيب الشعب من تلك الحسبة ؟·· لقد كانت تلك الحسبة يتوارثها الحكام على طول التاريخ المصرى من عهد مينا حتى بيع أراضى الدائرة السنية فى أواخر القرن الماضى ·· وقد تتغير أرقام «المعادلة» حيث يقوم بتعديلها الولاة والملوك والسلاطين ، وقد يدخل فى الحسبة الباشا العثمانى ، والباب العالى والحاكم الرومانى والخواجات ، وديون الخديو اسماعيل ، لكن تبقى



هذه المعادلة صحيحة لا تتغير · وعلى هذا ، يمكن القـول بأن الطغيان الاقطاعى ، والبطش الاجنبى إنما هما بمثـــابة الخطوط التى تحــــدد الملامح المؤسية المحزنة فى التاريخ المصرى ·

ولقد حاول البعض أن يحمل النيل وزر ذلك النظام المؤلم ، زاعما أنه هو الذى بذر فى التربة المصرية جرثومة الطغيان حين أصبحت زراعة الرى هى الحياة فى الوادى ، لكن من الواضح أن النيل لا يمكن أن يمثل لعنة الطغيان ذلك لأن مظـاهر الطغيان لم تكن الا انحرافة اجتماعيه من صنع الاقطاع ، وليست من صنع النيل ·· وواضح أن مصر إنمـــا هى بيئـة نهرية لا تعتمد على المطر الطبيعى ، وانما على فيض النهر ، ومن هنا كان الفرق فى حياة المجتمع النهرى ، وطبيعته ، فهذا المجتمع يتألف من الماء ، والفـلاح ، والحكومة ، الأمر الذى جعــل وظيفة الحـاكم هنا ممثلة فى «محكمة ميـــاه» ومن ثم ، كان فرعون فى مصر القديمة يمثل ضلعا أساسيا فى مثلث الانتاج الى جانب الضلعين الطبيعيين وهما الماء ، والشمس، وليس من دواعى الصدف أن كلا من هؤلاء الثلاث قد عبد ، وأله ، ذلك لأن الديانة ، والميثولوجيا المصرية ، كانت تعطى مكانا بارزا لكل من النيل (حابى) ، والشمس (رع) كآلهة ، أما الملك فهو صانع المطر ، أى صانع الحياة على أرض الوادى· فليس غريبا أن يكون العقد الاجتماعى قائما على « الماء » ، وأن يتضمن هــذا المعنى : « أعطنى أرضك ، وجهـدك ، أعطك أنا مياهى » ، وليس غريبا أيضا — فى ضوء هذا العقد — أن يكون الحكم الفردى المطلق هــو نظام الفرعونية الطبيعى ·· ومن هنا جاءت جرثومة الانحراف ، والطغيان ، فقد أصبح الحاكم موزع المـــاء ومالكه أيضا ·· وفى هــذا التحول كانت ملكية الارض بالتحديد هى الفيصل ·· فأدوات الانتاج تتمثل فى الارض والمـــاء ·· فاذا كان الماء دم الحياة فان الارض جسمها ، واذا كانت الارض خامة الزراعة فالماء وقودها ·· ولما كان الماء فى يد الملك بحكم البيئة الفيضية ، فقد كان المتغير فى المعادلة هو الارض، فاما أن توزع بنوع من المساواة بين الفلاحين ، وأما أن تحتكرها قلة من الاقوياء ، وما كان أيسر على من يتحكمون فى الماء أن يتحكموا فى الارض، فالامتلاك ، والاحتـــكار انمـا يتمثلان فى ذلك الشرط : « اعطنى أرضـك وجهدك ، أعطك أنا ميـــاهى » ، وبذلك تجمعت خيوط القوة فى يد فرعون حتى استحال الحكم المطلق الى طغيان ، وجبروت ، وكبت ، وأصــــبحت الفرعونية هى الملكية ، والامتلاك ·



في ضوء ما سبق يمكن أن يتضح لنا مفتاح التركيب الاجتماعي في مصر القديمة ، ففرعون، والكهان ، وكبار الموظفين حتى شيخ البلد ، انما يمثلون جميعا هيكل المجتمع ، حيث الكل هنا يقوم على قاعدة عريضة من بروليتارية فلاحة مسحوقة .. فقد كان الاقطاع هو القاعدة الاساسية ، والاستغلال المطلق وكانت السخرة، والكرباج ، والتعذيب من وسائل الارهاب منذ الفراعنة حتى العثمانيين .

تلك هي ملامح التركيب الاجتماعي لمصر قبل الثورة ، ذلك التركيب الذي صار في قوة رسوخه أشبه بالثبات النمطي على مر العصور .

وكان على « القائد الثائر » أن يتصدى لهذا النظام الجائر ، ويعمل على تصفيته حتى يرد الى مصر كبرياءها ، وشموخها ، فقد كان يدرك تماما أن مصر ليست أرض الطغيان ، وليست أرض النفاق ، كما أن وداعة الفلاح ، وصبره وطاعته، لا يمكن أن تفسر على أنها نوع من الضعة أو الاستكانة أو الخوف ، وانما هي خصال فاضلة تمثل خامة الحضارة التي ينتمي اليها .. وهي الحضارة التي نشأها النيل ، وشوهها الاقطاع.

كانت مصر قبل الثورة تشيخ وتتآكل وتضمحل ، وكان وجهها الحزين المكدود ينطق بما تنوء به من مشاكل ، وأزمات وآلام .. ولم يكن أمام عبد الناصر الا أن يبحث عن الحلول الجذرية التي يمكن أن يعالج بها أزمة الواقع المصري ، فقد راح يستبطن هذا الواقع ، ويستخلص منه الاسباب والنتائج ، حتى انتهى به الأمر الى التركيز على عنصرين أساسيين هما الارض والماء .. ودفعه احساسه الثوري الى اصلاح ما أفسده الدهر ، فرأيناه ينتزع الارض من مغتصبيها ويعيد توزيعها على أصحابها الحقيقيين ورأيناه يناضل من أجل السيطرة على النيل ، والتحكم في كل قطرة من مائة حتى يأمن شر فيضه ، وشر جفافه ، وحتى يولد الطاقة الكهربية التي تحرك المصانع ، ويحد من شوكة الصحراء ويخضعها للنماء والاخضرار . وكان بناء السد العالي أروع عمل ثوري ظهر في القرن العشرين .. انه ذلك البناء الذي أمكنه أن يحقق به عملية (ضبط النهر) .. وبذلك استطاع عبد الناصر أن يحل المشاكل التي قامت في الأقصر وأسوان منذ أربعة آلاف سنة والتي ظل الشعب يواجهها حتى القرن العشرين .. وحين يقف المرء على قمة السد العالي يمكنه أن يتأمل المعنى الكبير الذي يمثله هذا العمل الجبار ، ويمكنه أن يقول لنفسه : اذا كانت جرأة بطلنا قد تصورت هذا المشروع ، فان روحه الوثابة هي التي ساهمت في تنفيذه واخراجه الى حيز الوجود ، رغم كل العوائق ، والضغوط التي تعرض لها .

وفي ضوء هذا ، أمكن للثورة أن تكون وسيطا بين الانسان المصري ، وأرضه ، ووصيا على العلاقة بينهما ، وبالتالي أمكنها أن تعيد تقييم العلاقة بين الفلاح والنهر .. ذلك التقييم الذي حطم القاعدة الجائرة التي مؤداها « اعطني أرضك وجهدك ، أعطك أنا مياهي » .. ومن ثم ، فقد كان هذا العمل الفذ شيئا ساحرا بالنسبة لجمال عبد الناصر اذ يقول في صفحة ٦٥ ، ٦٦ من الميثاق : « لقد خاض الشعب في مصر صنوف الحروب المسلحة ، والاقتصادية ، والنفسية لكي يبني سد أسوان العالي .. ان هذا السد أصبح رمزا لارادة الشعب ، وتصميمه على صنع الحياة، كما أنه رمز لارادته في اتاحة حق الملكية لجموع غفيرة من الفلاحين ، لم تسنح لها هذه الفرصة عبر قرون طويلة ممتدة من الحكم الاقطاعي .. » .

ومن هنا استطاع قائدنا أن يغير وجه مصر، وأن يعيد اليها الشباب والنضرة .. وهو لم يحقق ذلك الا عن طريق وعيه العميق بطبيعة الواقع . وتفاعله الشديد بالاحداث والتجارب التي تجرى فيه . وفوق ذلك ، فقد كان معلمنا العظيم يؤمن بأن «الارادة الثورية» ليس من طبيعتها أن تتعامل



لقد كان عبد الناصر بطلا في حياته ، وبطلا في ثورته وبطلا في معاركه ، وكان أيضا بطلا في موته ، فهو لم ينكس رأسه أبدا .. فقد مات واقفا ، مثلما تموت الأشجار وهي واقفة

مع الاشياء تعاملا نظريا مجردا وانما هي تسعى دائما الى هدم كل العلاقات التى تشدنا الى التخلف والضعف ، والاستكانة ، فهى تتخذ من الهدم وسيلة للبناء والتشييد ؛ فهى ارادة عملية ايجابية صادقة ، تنسجم وطبيعة الظروف والملابسات التى تحيط بنا ·· فمن الاستحالة مثلا أن نتصور **الاستعمار** ، **والاقطاع** والفقر والجهل والمرض كأفكار نظرية ، أو مفاهيم كلية مجردة ، وانما هى حقائق ملموسة يعانى منها المواطنون ·· حقائق لها من الكثافة والشدة ما تستعصى على التفكير النظرى ·· ومن هنا كان من العبث ان نقاوم الواقع بالفكر ، وانما الصحيح هو أن نقاومه بالعمل الثورى الذى ينبع من صميم تجاربنا ، لا تجارب الآخرين ·· فالفكر وحده لا يجدى فى تغيير المجتمع ؛ والكلام وحده لا يؤثر فى مجرى الاحداث وانما الانجازات الثورية هى وحدها القادرة على تغيير الاوضاع وتصحيحها ·

ومن أجل هذا ، كان العمل فى نظر رائد الثورة ، يمثل القوة المؤثرة التى تسعى الى تشكيل المجتمع على النحو الثورى ·· فالعمل بهذا المعنى ، يعد صنعا فى التاريخ أو قل هو صنع التاريخ نفسه · واذا كان «عبد الناصر» قد نادى بأن الثورة مستمرة فى طريقها ، وأنها لن تتوقف أبدا ، فهذا يعنى أن الثورة لم تكن عنده مقصورة على مرحلة زمنية محددة ، تنتهى بانتهاء المهمة التى جاءت من أجلها ؛ وانما كان يتمثل الثورة فى تلك النبضة الحية ، والانتفاضة القوية التى تدفع الواقع الى حركة دائبة تجعله يلاحق ركب التقدم ، وعلى هذا ، فالثورة عملية تغيير ، وتشكيل ، وخلق دائم لا يتوقف وذلك من أجل انتزاع مصر من عالم التخلف واضفاء الروح العصرية عليها ·

ذلك ما حدث تماما فى عهد الزعيم الراحل ، فقد كانت حياته عملا موصولا ؛ وجهدا مضنيا ، ولا غرابة فى ذلك ، «**فالعمل عنده شرف، والعمل حق ، والعمل واجب ، والعمل حياة** » ، وفى هذا الصدد يقول فى صفحة ٨٤ من الميثاق : « ان العمل الانسانى الخلاق هو الوسيلة الوحيدة أمام المجتمع لكى يحقق أهدافه ·· » · ولهذا أمكن للثورة أن تحقق ارادة التغيير وأن تفرضها على الواقع المصرى الذى كان مخلخلا ، ممزقا ، فقد صار على يديها واقعا حيا ، مليئا ، كثيفا ··

واقع ينوء بما يحمله منأحداث تاريخية جبارة٠٠ ففي زمن وجيز مركز للغاية ٠٠ زمن يقاس حجمه بأقل من خمس سنوات ، نجد عبد الناصر يقفز فيه ببلده قفزة ثورية هائلة ، فقد أنجز هذه الاعمال على التوالى : « تحطيم النظام الملكى ، تحطيم الاقطاع والرأسمالية المستغلة ، تحطيم احتكار السلاح وعقد صفقة الاسلحة التشيكية ، الاعتراف بالصين الشعبية ، العمل على تمويل السد العالى ، تأميم قناة السويس ، الانتصار على العدوان الثلاثى» ٠٠ واستطاع عبد الناصر أن يخرج من كل هذه المعارك التى خاضها بطلا منتصرا ٠٠ وكانت هذه الانتصارات بمثابة الخطوط التى تحدد ملامح مصر فى شكلها الثورى الجديد ٠٠ مصر التى منحها القائد من روحه ، وحيويته وشبابه ما جعلها تنفض غبار الماضى ، وتنهض منرقادها وتتحرك لتأخذ دورها ومكانتها فى العالم ٠٠ فلا غرابة اذا رأينا الصورة الحقيقية لمصر تتجسد فى شخصية جمال عبد الناصر ، فمن المؤكد أن طبيعة هذا الرجل الفذ قد نحتت من طبيعة مصر ٠٠ مصر الخصبة ، الحية ، الفتية ، فهو مصرى صميم ، مصرى دما ، وفكرا، ووجدانا ، ومذاقا ٠٠ فرغم أنه كان معروفا عند المستعمرين بأنه شديد البأس ، عنيف الى أقصى حد ، عنيد لا يعرف التراجع أو التقاعس ، الا أنه كان يتميز بالبساطة ، والهدوء ، والتواضع والقدرة على الاحتمال ٠٠ وهذه الخصال جميعا لا يتحلى بها الا رجل مصرى صادق مع طبيعته٠ وتعتبر ابتسامة عبد الناصر أصدق تعبير عنتلك الطبيعة السمحة الطيبة ٠٠ فهذه الابتسامة التى كانت تعلو وجهه انما هى رمز يوحى بمعنى البطولة ، والتفوق والتضحية ٠٠ انها ابتسامة مرة تصدر عن نفس كبيرة تطحنها آلام المرض ، وآلام الوطن ، وآلام أمة بأسرها ٠٠ ان عظمة عبد الناصر هنا تتمثل فى قدرته على التحمل ، وقدرته على أن يحيل الألم الى حالة من النشوة تبتلع كل الأوجاع ، وذلك يدل على مدى تفوقه على نفسه ، وشعوره بقوة الحياة ٠

ولا نغالى اذا قلنا أن كل فكرة كانت تجول فى ذهن زعيمنا ، وكل خلجة من خوالج نفسه، وكل خاطرة من خواطره ، انما كانت تعنى الانسانية كلها ، الأمر الذى جعل ثورته ثورة انسانية رحيمة بخصومها ٠ انها ثورة بيضاء فى لون النهار ، أو قل خضراء فى لون الوادى ٠٠ وهنا كانت معجزته الحقيقية ٠٠ فلا يغيب عن بالنا أن كل المكاسب التى حققها عبد الناصر لم يكن يتخذ من العنف سبيلا اليها ، وهو لم يستخدم العنف حتى فى تطبيق اشتراكيته ، فرغم أنه تخلص من الاقطاع ، والرأسمالية المستغلة ، الا أنه لم يستعن بأية وسيلة منوسائل الارهاب ضد الاقطاعيين أو الرأسماليين ٠

ويعد ذلك أصدق صورة عن انسانية مصر التى كان الثائر العظيم خير من يعبر عنها ٠

الى جانب هذا ، كان الزعيم المفكر قادرا على تحليل الواقع المصرى تحليلا دقيقا ، وكان يستنبط من خلال هذا التحليل كل الحقائق التى تمثل القاسم المشترك بين الاشياء ٠٠ وبمعنى آخر كان يسعى الى استخلاص « الحد الاوسط » بين الظواهر ، الأمر الذى جعل تفكيره فى مجال الثورة الاجتماعية ، والثورة السياسية ، يتوافق ومبدأ « لا افراط ولا تفريط » وكأنه بذلك يستجيب لنداء الطبيعة المصرية ٠٠ فمصر التى تمثل فى طبيعتها « التوازن والانسجام » ، انما وجدت فى ابنها الثائر أصدق من يمثلها ٠٠ فهذا التوازن الدقيق بين شمال مصر وجنوبها انما تنطبع آثاره فى تصور عبد الناصر لعالمه الواقعى ٠

ومن جوف هذا المفهوم الكلى انبثقت أغلب المبادىء التى اعتنقها جمال عبد الناصر ٠٠ فلكى يحقق الوحدة الوطنية بين جميع أفراد الشعب رأيناه لا يفرق بين فئة وأخرى ، ولا يعلو من شأن طبقة على أخرى ؛ ومن أجل هذا ، راح ينادى بتحالف قوى الشعب العاملة الممثلة فى الفلاحين،

والعمـال ، والرأسمالية الوطنية ، والمثقفين ٠٠ فقد أراد بهذا التحالف خلق مجتمع موحد متآلف خال من التنـاحر ، والتصارع ، وعلى هـذا ، استطاع أن يجعـل من ثورته ثورة لكل فئات الشعب العاملة ، فقد امكنه ان يذيب الفروق بين الطبقات دون أن يفرض ديكتاتورية أى طبقة ٠٠ وبذلك يمكن القول أن اشتراكية عبد الناصر انما تمثل بالمعنى الدقيق « التركيب الذى يجمع بين محاسن كل الثورات » ، فهى لا تعرف التطرف وانما تقف فى الوسط ، وبالتالى فهى لا تعدو أن تكون نبتا بيئيا أصيلا ٠

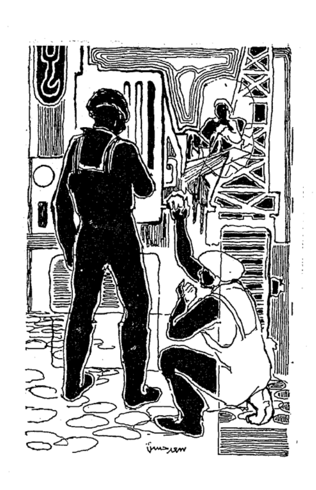
واذا كان عبد الناصر قد آمن بأن قوة مصر انمـا تكمن فى قوة تصنيعها ، وربطهـا بركب الثـورات العلمية ، والتكنولوجية والاشتراكية حتى يمكن استخدام أحدث الكشوف العلمية فى زيادة الانتـاج من السلع والخدمات ، وتوزيعها بالعدل بين الجميع ، فانه مع هذا ، نراه لا يهمل الجانب الروحى والمعنوى فى حيـاة المجتمع بل هو عنده ضرورة ملحة من أجل استقامة الحياة٠٠ يقول فى صفحة ٩٣ من الميثـاق : « **ان الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى تدم القوى الدافعة ، كما أنها تسلحهـا بدروع من الصبر والشـجاعة تواجه بهـما جميـع الاحتـمالات ، وتقهر بهما مختلف المصـاعب والعقبـات ٠٠ واذا كانت الاسس المادية لتنظيم التقـدم ضرورية ولازمة ، فان الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا ، وأشرف الغايات والمقاصد** ٠»٠

وفي ضوء ما سبق ، يتبين لنا أن عبدالناصر رغم ثقتـه بالجانب المادى من الحضارة الذى يعد أمرا ضروريا لكل تقدم ، الا أن ذلك لم يحل دون ايمانه بالقيم الروحية ، والمعنوية التى تمثل فى رأيه كل انسانيتنا ٠ ولعلنـا نلمس فى هـذا التفسير لمعنى التقدم ، كيف يستجيب قائدنا الى طريقة تفـكيره التى تتوافق مع مبدأ « الوسط الذهبى » ٠

ويمكن أن نتبين فى مجال الثقافة ماكان يتحلى به معلمنا العظيم من تحرر وموضوعية ، بعيدة كل البعد عن التعنت والتزمت ، والتعصب ، فنراه يفتح جميع نوافذ المعرفة ، الشرقية منها والغربية لكى نطلع على كل ما يجرى فى عالمنا من ألوان الفـكر ، والأدب والفن ، وذلك من أجل خلق وعى انسـانى عالمى جديد ٠٠ ومن هنا ، أعطى للثقـافة حريتها وانسـانيتها ، وبهذه النظرة الواسعة الشاملة أمكنه أن يحقق عنصر التوازن بين جميع ثقافات العالم ٠ كذلك يمكن أن نلمس هذا المعنى فى سياسته الخارجية ، فقد كان أحد الأقطاب الثلاثة (عبد الناصر ، نهرو ، تيتو) الذين نادوا بالحياد الايجـابى وعدم الانحياز ، وكأنه بذلك يعبر عن طبيعة الموقـع الذى تنتمى اليه مصر ٠٠ وهو ذلك الموقع الذى يمثل التوازن والمحورية ٠ فمصر تقع فى الصحراء لكنها ليست منهـا ، ومصر فرعونية بالمجـد ولكنها عربية بالأب ٠٠ وهى بجسمها النهرى قـوة بر ٠٠ ولكنها بسواحلها قـوة بحر ، وهى بطريقة أو بأخرى تكاد تنتمى الى كل مكان عربى وافريقى٠ فهى من حيث المكان تقع فى افريقيا ، ولكنها تمت أيضا الى آسيا بالتاريخ ، وهى بموقعها على خط التقسيم التاريخى بين الشرق والغرب تمثل مركزا حيا ، كما أنها تمديدا نحو الشمال ، وأخرى نحو الجنوب ، وهى الى جانب ذلك توشك أن تكون محورا مشتركا لثلاث دوائر مختلفة صارت مجمعا لعوالم شتى ، فهى قلب العالم العربى ، وواسطة العالم الاسلامى وحجر الزاوية فى العالم الافريقى٠

واذا كان لهذا كله مغزى ، فانما يكمن فى تلك الحقيقة التى مؤداها أن مصر انمـا تمثل بمكانها الفـذ « الحد الاوسط » بين شـعوب المنطقة ٠٠ ومن ثم يعتبر مبدأ «الحياد الايجابى» الذى نادى به عبد الناصر أقوى تعبير عن فلسفة الثورة النـابعة من عبقرية المكان والموقع الذى تتميز به مصر ٠٠ كما أن هذه الفلسفة تستمد أصـولها من شخصية مصر المستقلة التى تكافح من أجل السلام والتطور والتقدم ، والتى تلتزم بدورها الانسانى والحضارى على مر العصور ٠٠ ومن أجل هذا يقول الميثاق فى صفحة ١٠٧: «ان شعبنا شـعب عربى يرتبط بوحدة مصير الامة العربية ٠٠ ان شعبنا يعيش على البـاب الشمالى الشرقى لافريقيا المناضلة ، وهو لا يستطيع أن يعيش فى عزلة عن تطورها السياسى والاجتماعى والاقتصادى ٠٠ ان شـعبنا ينتمى الى القارتين اللتين تدور فيهما الآن أعظم معـارك التـحرير الوطنى وهو أبرز سـمات القرن العشرين » ٠ وهكذا صارت الثورة تعبيرا حيا عن وطنيتها ، وقوميتها وانسانيتها ٠

واذا كنا ننظر الى جمال عبد الناصر على أنه ابن مصر الذى حقق آمالها وأهدافها ، فهـذا يعنى بالضرورة أنه أيضا ابن الجمهورية العربية



المتحدة ذلك لأنه ليس هناك تعارض بين الوطنية المصرية والقـــومية العربية ٠٠ فمصر هى جزء لا يتجزأ من الوطن العربى ٠٠ فهناك من المقومات الأساسية ما يجعل مصر تنتمى الى أمتها العربية منهـا اللغة المشتركة والتاريخ المتلاحم والمصلحة المترابطة والعقيدة السائدة ، وهـــذه الاسس متوفرة فى القومية العربية بطريقة فريدة ، ربما لم تتوفر فى قومية أخرى معروفة ٠٠ بل لا نغالى اذا قلنا أن العنصر العربى انما ينتمى فى حقيقته الى أصل مشترك مع العنصر المصرى ٠٠ فكلاهما أقارب جنسيا منذ ما قبل الاسلام ، بل وما قبل التاريخ ٠٠ فالاختلاط الجنسى المصرى العربى كان فى الحقيقة زواجا بين أقارب بعيدين ، ولهذا قيل أنه اذا كان العرب قد عربوا مصر ثقافيا ، فان مصر قد مصرتهم جنسيا ٠

ولقـــد أعطى جمال عبد الناصر المثل الأعلى لعروبته من خلال كفاحه الشاق ، وجهاده المضنى حتى آخر لحظة من حياته ٠٠ وحسبنا أن نشير الى أنه قد بدأ نضاله الثورى على أرض فلسطين، وختم حياته وهو يناضل من أجـل فلسطين ٠٠ ولقد حمل جمال عبد الناصر أعبـاء أمته بأسرها طوال حياته دون كلل أو ملل ، واستطاع أن يرفع صوتها مدويا فى آفاق العالم ، واستطاع أن يرد اليهـــا عزتها وكرامتها وكبرياءها ، حتى صار معروفا بأنه بطل القومية العربية الذى يريد أن يحطم الحواجز المفتعلة بين الدول العربية بغية توحيدها ، وانصهارها فى دولة عربية كبرى ٠

وبعد ، فقد كان عبد الناصر بطلا فى حياته وبطلا فى ثورته ، وبطلا فى معاركه ، وكان أيضا بطلا فى موته ، فهو لم ينكس رأسه أبدا ٠٠ فقد مات واقفا ، مثلما تموت الاشجار وهى واقفة ٠

سعد عبد العزيز



جمال عبد الناصر .. ومفهوم البطل فى التاريخ

مصطفى طيبه

اذا كانت العبقرية السياسية تقـاس بمدى التأثير والتغيير الذى يحدثه القائد فى الظروف التى يعيشها ، فان جمال عبد الناصر القائد هو أحد هذه النماذج النادرة فى التاريخ • لأن تأثيره الفكرى ، والسياسى ، تجاوز وطنه مصر ، وأمتـه العربية ، ليصبح رمزاً عالميا للنضـال من أجل الحرية والسلام •

واذا كان من الصعب تقييم ، أو تحليل ، الأفاق الواسعة لدور عبد الناصر فى تاريخ هذه المرحلة من عصرنا ـ فى مقال سريع ـ فان هنـاك بعض العلامات البارزه ، من المفيد أن تكون مقدمة لطرح هذه القضية الكبيرة : أثر عبد الناصر فى التاريخ الحديث •

واذا كان دور الفرد ، أو البطل ، أو العظيم ، فى التاريخ ، محل مناقشات واسعة بين فلسفات التاريخ المعاصره ، فربما تكون ظاهرة عبد الناصر على وجه الخصوص ، قادرة على اغناء هذا الجدل ، بما تقدمه من وقائع ثابتة **تبين بوضوح العلاقة** الوثيقـة بين الظروف العالمية ، والقوميـة ، **والاجتماعية ، وبين البطل القادر على استيعاب هذه الظروف فى فكره ووجدانه ، والتفاعل معها ثم اطلاق قدرات وطاقات أمته فى اتجاه يتفق مع مسيرة التقدم فى هذه المرحلة •**

وكل هذا كلام عام • فمن الممكن أن يظهر مئات الاشخاص ، ذوى الاستعدادات القيادية يعيشون نفس الظروف ، ويتفاعلون مع حقائقها ، دون أن يخرج من بينهم البطل التاريخى المنشود ••• فلماذا ؟

لأن البطل التاريخى ، يملك صفات شخصية لا تقف عند حدود القدرة الفكرية على استيعاب

حقائق عصره والتفاعل معها • انه يملك الى جانب ذلك صفة نادرة • القدرة التنظيمية على تعبئة أمته وايقاظ طموحها لتحقيق ما يجول فى وجدانها من آمال وأحلام •

وأكثر من هذا ، **يملك القدرة الاستراتيجية على تحديد الاهداف العامة ، والقدرة التاكتيكية على خوض المعارك الجزئية اليومية لربط هذه الأهداف الجزئية ، بالأهداف الاستراتيجية العامة •**

وأخيرا •• **تأتى صفة أخرى • قدرة البطل على تجاوز المخاطر ، والأزمات ، والنكسات ، وتحويل الهزيمة المؤقتة الى نصر •**

وهكذا تتحدد بوضوح بعض الصفات العامة للقائد أو البطل فى التاريخ• فهو مجموعة صفات وقدرات فكرية ، جماهيرية ، تنظيمية ، متحدة برباط لا ينفصم •

وكل هذا يمثل الوجه الذاتى للمشكلة ، الوجه المعبر عن امكانيات بروز بطل جديد فى التاريخ • ويبقى بعد ذلك الوجه الآخر ، وهو وجود الظروف التاريخية ، والقومية ، والاجتماعية الباحثة عمن يعبر عنها ، تبحث عنه ، وتتجه اليه •

ربما تنتج هذه الصفات قائدا قوميا كبيرا ، ولكنها لا تحقق البطل التاريخى العظيم •

والفارق كبير بين الاثنين• بين بروز زعيم كبير يؤثر بشكل أو آخر فى ظروف أمته ، وبين انبثاق البطل المغير للتاريخ •

ظاهرة القائد جمال عبد الناصر

على ضوء هذه العوامل الأساسية . نستطيع البدء بتناول ظاهرة القائد الراحل جمال عبد الناصر •

كيف استطاع هذا البطل أن يحدث هذا التأثير الكبير فى ظروف وطنه وعالمه ؟

هنا لا بد من استعراض عام لابرز ملامح الظروف الموضوعية التى انبثق من أعماقها عبد الناصر ، انفعل بها ،وتفاعل معها ، واستطاع بقدرته الخارقة استيعاب كل أبعادها ، والتقدم نحو القيادة ليدخل التاريخ كواحد من أعظم أبطاله •

يمكن اجمال هذه الظروف فى العوامل الآتية:

من الناحية العالمية ، كانت الحرب العالمية الثانية قد أطلقت بعد نهايتها ، حركة التحرر الوطنى •

فالبلاد التى عانت طويلا من عبودية الاستعمار، وابتلت بأهوال آثاره فى شتى نواحى حياتها الاقتصادية ، والاجتماعية ، والعلمية ، هذه البلاد تحركت فى اتجاه ينشد الخلاص من هذه العبودية •

ومن جهة أخرى اقترن تحرك هذه البلاد المستعمرة بتغيرات أساسية فى العلاقات الدولية•

فلم يعد الاستعمار هو القوة الوحيدة المتحكمة فى مصير العالم • انما برز بعد الحرب معسكر البلدان الاشتراكية ، بقيادة الاتحاد السوفيتى ، يعلن مساندته لقضايا التحرر والتقدم •

وكان بروز هذا المعسكر ، يعنى الغاء الانقسام العالمى القديم بين دول استعمارية تسعى لاقتسام مغانمه ، وتتصارع الى حد اشعال الحروب العالمية لتحقيق هذا الهدف ، انهاء هذا الانقسام القديم، وانبثاق توازنات جديدة ، قوامها المعسكر الاشتراكى من ناحية ، والمعسكر الرأسمالى الاستعمارى من ناحية أخرى •

وفى غمار هذا الانقسام العالمى الجديد ،وتكوين الاحلاف المعبرة عنه، كان وميض حركة التحرر الوطنى يواكبها جنين شعار جديد ، يتسم بالغموض والتردد ، اسمه الحياديين المعسكرين العالميين •

ولقد صاحب هذه الظروف ، مقدمات الثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة ، معبرة عن نفسها فى تفجير الطاقة الذرية ، وظهور السبرناطيقه — علم التحكم والتوجيه فى الآلات — بكل ظواهرها الخارقة المتمثلة فى الحاسبات الالكترونية ،والتيسير الذاتى للآلات — «الأوتوميشن» • ومع هذه العوامل العالمية ، تيارات فكرية ، عديدة ومتناقضة ، استطاعت التأثير على القسم الأكبر من مثقفى الدول المستعمرة أو المتخلفة •

تلك هى أبرز سمات التطورات العالمية عندما بدأ جمال عبد الناصر اعداده لثورته الكبرى •

ومن الناحية العربية : كان العالم العربى تطحنه الخلافات ، وينوء تحت أقدام الاستعمار ،

السافر ، أو المستتر • وكانت الشعارات المناوئة لفكرة القومية العربية ، تحتل مكان الصدارة • ابتداء من شعار الهلال الخصيب ، حتى فكره الوحدة الاسلامية ، كبديل لحركة القومية العربية الباحثة عن البطل القادر على بعث شعارات الوحدة على أسس ومضامين تقدمية •

ومن الناحية الداخلية ، وهى التى تمثلت فى ظروف وصراعات المجتمع المصرى •

كانت مصر وقتئذ ـ أوائل الخمسينيات ـ بالغليان • **كانت حبلى بالثورة** •

فالاحتلال الطويل لأراضيها ، جعل من قضية التحرر الوطنى أمل أجيالها الطويلة وشبابها الجديد •

وفى قمة السلطة،كانت السراى ترمز للتحالف الوثيق بين أعداء الشعب • الاستعمار ، الاقطاع، الرأسمالية الكبيرة •

وكانت أحزابها القديمة ، وخاصة أكبر هذه الاحزاب وأغناها رصيدا بالنضال الشعبى ـ الوفد ـ قد استنفد طاقاته الوطنية والثورية ، وانتهى بفضل سيطرة اليمين على قيادتها ، قوة تهادن ومساومة وتمييع للنضال الشعبى •

أما التيارات اليسارية ، فرغم اسهامها فى النضال الشعبى بعد الحرب العالمية الثانية ،كانت عاجزة عن القيام بعمل حاسم يفجر تناقضات المجتمع ، وتكون الثورة نتاجا لهذا التفجير •

وحاولت الاتجاهات اليمينية المتطرفة ، بقيادة جماعة الاخوان المسلمين ، ركوب موجة السخط الجماهيرى ، واجتذاب الشباب لمصيدة شعاراتها العاطفية المجردة من التحديد ، بهدف استبدال واجهة الاستبداد الاقطاعى الرأسمالى القديم ، بواجهة أخرى بلا تغيير شامل لجوهر هذا الاستبداد •

ومن أعماق هذه الظروف كلها ، أدرك جمال عبد الناصر أين توجد الحلقة الرئيسية القادرة على تفجير الثورة •

فمن مكانه الفريد فى الجيش،عانى مع الضباط الوطنيين خيانة الحكام أثناء حرب فلسطين •• وتأكد من خندقه فى الفالوجا ، أن سخط الضباط على فضيحة الأسلحة الفاسدة ، واقحام مصر فى حرب بلا استعداد ، انما هو جزء من قضية أكبر• قضية التحرر الشامل للوطن بأسره وليس تحرير الجيش فحسب من قياداته الفاسدة •

هكذا اقترن الوعى بعالمه ووطنه بالبحث عن أداة التغيير • وبنظرة عامة للقوى السياسية المختلفة ، أمن بأن أداة التغيير والثورة يجب أن تخرج من أداة السلطة نفسها ، وعصاتها الغليظة الموجهة ضد الشعب : أى الجيش ! •

كان تنظيم الضباط الاحرار هو الأداة المنشودة •

ولكن المشكلة ليست فى تكوين هذا التنظيم أو ذاك ، انما فى القدرة على تحويل هذا التنظيم الى قوة قادرة على بلوغ الهدف • وكان الهدف هو : الثورة •

العوامل الشخصية :

من خلال هذه المعالم الرئيسية ، المعبرة عن الظروف الموضوعية نستطيع استخلاص هذه الحقائق العامة :

أولا : أن النظام فى مصر كان يعانى أزمة حادة •• لا علاج لها الا بالثورة • وأن هذه الثورة كانت تبحث عن القائد القادر على خلق أداتها ـ أى التنظيم الثورى ـ وقيادة حركتها حتى النصر •

ثانيا : وكانت حركة الأمة العربية تعانى هزيمة مريرة، نتيجة الاغتصاب فلسطين ،وسيادة التيارات الاستعمارية والاقليمية ، بلا مقاومة تذكر • وكان الوطن العربى يبحث فى حيرة عن قيادة جديدة .. تقود مسيرته ، وتحدد أهدافه، فى ظروف عالمية ، ومحلية ، بالغة التعقيد ،

ثالثا : وكانت حركة التحرر الوطنى العالمية، تتجه بحكم طبيعة الهدف المشترك ، والعدو المشترك ، الى التقارب ، والبحث عن خط جديد بعد الاستقلال ، يضمن الحفاظ عليه ، وسط عالم تمزقه الصراعات والأحلاف •

وبكلمة خرى ، كان هذا العالم الجديد ـ العالم الثالث ـ يبحث هو أيضا عن بطل ،أو أبطال ، يوحدون صفوفه ويصوغون شعاراته •

رابعا : كانت الثورة التكنولوجية الحديثة ، والتيارات الفكرية العالمية ، تشكل تحديا خطيرا ،



يحتاج لقائد يستطيع ملاحقة التقدم العلمى الهائل ، ويحقق الملائمة بين المحافظة على التراث الوطنى ، والانفتاح فى نفس الوقت نحو آخر ما وصلت اليه حضارة وفكر العصر .

خامسا : أن الظروف المحلية ـ مصر ـ والعربية والعالمية ، كلها كانت تجتاز مراحل صعبة ومعقدة ، لا يمكن مواجهتها الا بثورة فى مستوى هذه الظروف ، بقيادة بطل يملأ المكان الباحث بشوق عن هذا البطل .

وتأتى صفات عبد الناصر الشخصية ، لتعبر عن هذا اللقاء الفريد بين الاحتياجات الموضوعية للتطور التاريخى ، وظهور القائد القادر على التصدى لهذه الاحتياجات .

ولقد عبر عبد الناصر بعمق عن هذه الحقيقة فى كتاب فلسفة الثورة عندما قال : ((ان ظروف التاريخ مليئة بادوار البطولة المجيدة التى لم تجد بعد الأبطال الذين يقومون بها على مسرحه ، ولست أدرى لماذا يخيل الى دائما أن فى هذه المنطقة التى نعيش فيها ، دورا هائما على وجهه ، يبحث عن البطل الذى يقوم به)) .

هكذا عبر جمال عبد الناصر بعمق عن هذه الضرورة التاريخية .

سادسا : ولكن البطولة لا تأتى بلا توفير كل الشروط اللازمة للبطل . الظروف الموضوعية مهما كان نضجها ، لا تخلق وحدها البطل بطريقة عشوائية ، انما توجد عند الانسان القادر على القيام بهذا الدور . ودروس التاريخ مليئة بأمثلة عديدة لهذه الحقيقة .

الثورة الوطنية فى الهند وجدت بطلها أولا فى صورة غاندى ، بقدراته الروحية الخارقة على توحيد أمته .



ثم انتصب بعـــده نهرو بتمثيله الواعى لكل أبعـــاد عصره ، وقيادته العظيمـــة لأمته بعد الاستقلال •

والثورة الاشتراكية فى روســـيا كان يمكن تأخيرها لسنوات • **فالضرورة التاريخية لا تعنى بحال حتمية تفجر الثورة فى عام بعينه ، أو يوم بالذات •**

ولكن بروز عبقرية لينين ، عبقريته الفكرية ، والسياسية ، والتنظيميـــة ، مع توفير لظروف التاريخية الباحثة عن بطل ، حقق النصر لهـــذه الثورة ، والنصر على جميع العقبـات والتحديات التى واجهتها •

ونفس الامر بالنسبة للثورة الصينية •
عشرات من القـــادة ظهروا قبل ماوتسى تونج ولكنه الوحيد الذى استطاع اكتشاف أهم حلقات الثورة المؤدية الى النصر ، فى صورة **القـــانون الفريد للثورة الصينية ، وهو الزحف من الريف الى المدينة •**

وعشرات الامثال فى التاريخ ، تعبر عن حقيقة واحدة •لا يكفى توفير الظروف الموضوعية لتنطلق الثورة •

لابد من القيادة الشـــخصية العبقرية المتحدة والمعبرة عن هذه الظروف •

وكان عبد الناصر بحق هو البطل الذى يبحث عنه تاريخ وطنه ، والمنطقة التى يعيش فيهـا ، عندما برز الى الوجود •

فصفاته الشـــخصية لاتقف عند حدود الوعى بضرورة الثورة • ولا تنتهى عند القدرة على خلق التنظيم القادر على تفجيرها • انما تجمع الى جانب هذا كله ، احساس عميق بمشكلات عصره ،وآمال امته ، واحلام شعبه فى الحرية، وقدرته على مواجهة أقصى الظروف والتحديات والأزمات بشـــجاعة وحسم •

وعندما تتحدد ضرورات التاريخ فى اجتيـاز مرحلة صعبة ، معبروز الرجل القادر على القيادة فى هذه المرحلة ، هنا بالتحديد تتجسد العـلاقة بين الفرد والتاريخ •

فالبطل لا يصنع التاريخ وحده•• انما يتحرك التاريخ بطاقات الجماهير ، تحكمه ــ أى التاريخ ــ قوانين موضوعية ، يجىء البطل ليفهمها ويحرك أمته فى اتجاهها •

عبد الناصر اذن نتاج لظروف عديدة •

انه المعبر عن احتياجات العالم الثالث لسياسة مستقلة تضمن الاسهام فى خلق عالم يســـوده السلام ، والحرية ، والعدل والتقدم •

وهذا الخط الذى ساهم عبد الناصر فى صياغته للعالم الثالث ــ الحياد الايجابى ــ لم يخلقـــه عبد الناصر ، انما العكس هو الصحيح • بمعنى أن احتيـــاجات هذا العالم الى بطل جديد فى مستوى مشاكله وهمومه ، هو الذى خلق جمـــال عبد الناصر •

ونفس الامر بالنسبة للقومية والوحدة العربية .. فعبقرية عبد الناصر تكمن فى أنه عبر بعمق عن أهداف أمته العربية فى التحرير والوحدة .

انه لم يخلق فكرة الوحدة العربية ، ولكن هذه الفكرة وضرورتها القومية والتاريخية ، هى **التى أسهمت فى خلق دور عبد الناصر كبطل تاريخى .**

يقول جمال عبد الناصر فى كتاب فلسفة الثورة « لقد بدأت بعد أن استقرت كل هذه الحقائق فى نفسى ، أومن بكفاح واحد مشترك ، وأقول لنفسى : مادامت المنطقة واحدة ، ومستقبلها واحد ، والعدو واحد مهما حاول أن يضع على وجهه من أقنعة مختلفة ، فلماذا نشتت جهودنا ؟ » .

ويبلغ عبد الناصر قمة ايمانه بالوحدة العربية ، حين ينسب اليها بطولة مصر ، بطولته هو . يقول فى خطابه الذى أعلن فيه تأميم قناة السويس « اننا نشعر أننا عضو فى الكيان العربى الكبير ، ان هذا الشعب يشعر بوجوده متفاعلا فى الكيان العربى الكبير » وعلى الصعيد الوطنى ، فان عبد الناصر لم يخلق من الخواء ثورة مصر عام ١٩٥٢ . ولكن الثورة المستعرة عند الجماهير ، الباحثة عن قائد لها ، هى التى خلقت بطولات جمال عبد الناصر .

وكل هذا – كما قلت – لا يعنى الربط الميكانيكى بين الاحتياجات التاريخية وبروز البطل لا يعنى أن الضرورة التاريخية قادرة وحدها على خلق البطل بلا توفير لشروط وصفات البطولة الحقة فى تكوينه .

البطل .. والاختيار الصعب

ان انفجار الثورة لا يعنى وحده احداث التغيير الثورى . انفجار الثورة مجرد مقدمة لهذا التغيير فالاستيلاء على السلطة ليس نهاية المطاف ، انما بداية لمعركة أشق من معركة الاطاحة بالأعداء من السلطة . ولقد واجه عبد الناصر بعد الثورة مئات العقبات والتحديات . ما كان يمكن تجاوزها لولا تمتعه شخصيا بصفات البطل التاريخى .

كان عليه أن يواجه تيارات فكرية ، تدعوه الى التمسك بالتراث الدينى ، واعتباره وحده طوق الأمان لتحقيق أحلام مصر . وبكلمة أخرى كانت هذه الاتجاهات تدعوه الى رفض كل قيم الحضارة الحديثة ، لأنها : **رجس من عمل الشيطان .**

وكانت هناك اتجاهات فكرية غربية تتخذ الموقف المضاد . ارفض هذا التراث كله ، **لأن الموتى لا يملكون سوى قبورهم** .. والاندفاع لتبنى حضارة الغرب الرأسمالى ، والارتباط بسياسته وأحلافه .

وكانت هناك اتجاهات مختلفة بين هذين النقيضين . بعضها يحاول بعث مصر الفرعونية ، بعيدا عن مصير أمتنا العربية .

وكان هناك الكثير .. فماذا فعل القائد أمام هذه التيارات ؟ .

من اليوم الاول ، صاغ مجموعة من المبادىء العامة ، تضمن ربط قضية التحرر الوطنى ، بقضية التحرر الاجتماعى .

وفى بوتقة التطبيق ، نمى وتطور فكر عبد الناصر ، ليصل الى قمته فى الميثاق ، ثم برنامج ٣٠ مارس ، فضلا عن خطاباته العديدة للمزيد من التوضيح لهذه القيم •

وكم كانت قاسية ، وعظيمة تجارب القائد فى عالم تحكمه تناقضات معقدة • فمن باندونج فى أندونيسيا ، بدأ دوره كبطل من أبطال التحرر والتقدم فى العالم الثالث • هناك اشترك فى صياغة الأهداف العامة لهذا العالم الجديد ، بما يحقق طموحه فى الحرية والتقدم •

وعبر مسيرة طويلة من النضال فى هذا الميدان واجه خلالها أقصى الضغوط والمؤامرات الاستعمارية تأكدت فائدة التلاحم المصيرى بين بلدان هذا العالم رغم كل عوامل الخلاف والانقسام •

ومن خلال تجربته المباشرة فى المعارك الحربية ضد اسرائيل، وتجربة عدوانها المتتالى ضد الارض المصرية ، ورفض الغرب الاستجابة بطلباتنا المتكررة من السلاح ، ولدت العلاقات المصرية مع العالم الاشتراكى بقيادة الاتحاد السوفيتى •

ولدت هذه العلاقات من خلال المعارك الطويلة والدامية ضد الأعداء •

ومن صفقة الاسلحة فى عام ١٩٥٥ مع المعسكر الاشتراكى ، الى المساعدات الاقتصادية ، ثم مواجهة العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، ثم السد العالى •• الخ • من هذا الالتحام برز دور عبد الناصر كبطل تاريخى يعى بعمق التلاحم بين حركة التحرر الوطنى والحركة الاشتراكية العالمية •

ثم دعم هذا الدور وأكده ، الوعى بأبعاد الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة ، والايمان بضرورة اللحاق بمنجزاتها ، بالاستناد الى القوى المتقدمة الوحيدة فى العالم ، الراغبة فى مد شريان هذه الثورة لدول العالم الثالث ، وهى المعسكر الاشتراكى •

من هذا التلاحم فى معارك التحرر الوطنى ، ومعارك البناء الاقتصادى ، ومعارك استيعاب التقدم العلمى والتكنولوجى ، تشكلت العلاقات الشامخة بين مصر الثورية والعالم الاشتراكى •

ثم يأتى هذا الدور الكبير الذى لعبة عبد الناصر فى أمته العربية • ومن الصعب حصر مقومات هذا الدور عن طريق عرض **كمى** لأعماله الكثيرة •

فالتغيير الذى أحدثه البطل يبرز فى عدد من الظواهر الكيفية • تتمثل فى اسهامه الكبير لتحرر



أمته من الاستعمار ، وتحررها من الاحلاف العسكرية ، وربطها بالعالم كقوة كبرى مستقلة، بعد قرون طويلة من العزلة ، والتبعية ، والاحتلال •

وفى مصر بالذات ، يصل البطل للذروة • فهو لم يكتف بقيادته الثورةضد الاستبداد والاستعمار انما قاد فى نفس الوقت الثورة ضد الاستغلال رافعا الشعارات النبيلة للاشتراكية كحتمية تاريخية ، وكضرورة ثورية لتحقيق أمانى الجماهير فى العدالة الاجتماعية . **((ان الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر ـ وصولا ثوريا الى التقدم ـ لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختيارى وانما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين •**

بصمات حاسمة

هذه المعالم السابقة تستهدف ابراز حقيقة رئيسية : **الأثر الكبير لعبد الناصر يتجاوز حدود وطنه وأمته •**

ومن هنا تبرز عبقريته • فتاريخ هذه الفترة من العالم يحمل فى طياته بصمات عميقة نادرة •

فماذا يقدم هذا النموذج الفريد للمؤرخين وفلاسفة التاريخ من دروس ؟

فى اعتقادى أن هناك اضافات ثمينة يضيفها البطل عبد الناصر لمفهوم البطل فى التاريخ •

التاريخ ليس مجرد حركة دائمة لا تتوقف ، تجرى لغايات مرسومة سلفا •

وليس التاريخ مجموعة من المصادفات البعيدة عن ضرورات التطور والتقدم فى هذه المرحلة أو تلك من تاريخ العالم •

والتاريخ لا يصنعه الافراد وحدهم• ولا تصنعه الحتميات الصارمة القادرة وحدها على تحديد اتجاهه ، أو أحداثه ، بتوقيت حاسم مهما خلى المسرح من البطل •

كل هذه الافتراضات لا تقف على قدميها أمام ظاهرة عبد الناصر كبطل تاريخى •

هناك مجموعة من العوامل والشروط لابد من توفيرها حتى **تتحول امكانيات التحول التاريخى الى حقيقة واقعية •**

لا بد **أولا** من وجود ظروف **اجتماعية تبلغ حد الرفض الكامل للجماهير فى استمرار النظام القديم •**

ولا بد **ثانيا** من توفير **شروط الأزمة الثورية الشاملة ، عن طريق احساس الحكام القدامى باستحالة استمرار حكمهم بالوسائل التقليدية •**

ولا بد **ثالثا** من وجود **التنظيم القادر على الاستفادة من هذه الظروف ، وتفجير تناقضاتها الرئيسية ، عن طريق التمهيد للثورة •**

ولا بد **رابعا** من **وجود القيادة الواعية بهذه الظروف ، وباتجاه حركة التاريخ الصاعدة الى الامام واستيعاب هذه الحقائق فى اتجاه الثورة•**

ولا بد **خامسا** من **تمتع هذه الشخصية القيادية بصفات تمكنها من اختيار طريقها بحسم ، والتصدى لكل العقبات والتحديات •**

من هذه المعالم كلها تخرج شخصية البطل فى التاريخ • وكان جمال عبد الناصر من أروع أمثلة هذه الحقيقة •

وعندما نتذكر مواجهة البطل لظروف مصر الصعبة خلال الاعوام الاولى من الثورة ، وقدرته على التمسك باتجاهه وسط أحلك أيام الظلام ، نستطيع تبيان مكوناته الشخصية •

وعندما نتذكر ظروف العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، وصيحته القتالية المتجاوبة مع الجماهير ، نتلمس صفة جديدة من هذا التكوين •

وحين نتأمل من جديد اجتيازه لمحنة الانفصال الرجعى فى سوريا عام ١٩٦١ ، تومض اشراقة جديدة •

أما موقف البطل بعد نكسة يونيو ١٩٦٧ ، وقدرته على الانتقال من الهزيمة للاستعداد للنصر فهو يبرز سمات أكثر عمقا فى هذه الشخصية •

وفى كل هذه الظروف ، فى غمار انتصاراته أو هزائمه ، كان دائما يحس بالجماهير ، بنبضها وطاقاتها ، وبقدرات هذه الجماهير على الافلات من المحنة الى الانطلاق •

وكما قلت من قبل ، ليس هذا المقال تأريخا ، أو تقييما لدور عبد الناصر فى التاريخ الحديث ، فتلك مهمة كبيرة لا أملك التصدى لها •

انها مجرد علامات سريعة ، لبعض سمات هذا البطل ، فى علاقتها بظروفها الوطنية ، والقومية، والعالمية ، عرضتها من خلال منهج يؤمن بالتفاعل الحى بين ضرورات التطور التاريخى ، وبروز القيادة القادرة على التعبير عنها •

مصطفى طيبه

جمال عبد الناصر .. زعيما

كمال رستم



العظماء من أمثال الزعيم الرائد جمال عبد الناصر لا تجود بهم الامم والشعوب كل يوم ولكنهم يظهرون فى فترات متباعدة لاداء ادوارهم المقدوره لهم ثم تنطوى صفحتهم ليصبحوا بعد ذلك حديث الاجيال المقبله !

وليس من الضرورى ان يكونوا قد اتموا رسالتهم التى جاءوا لا بلاغها والتبشير بها ، بل يكفى ان يضعوا العلامات على الطريق لتستهدى بها الانسانية فى مسيرتها نحو تحقيق الاهداف العليا التى جاءوا من اجلها ٠

ولكن جمال عبد الناصر لم يقف عند حد ابلاغ الرسالة والتبشير بها ٠٠ حقا كان عمره قصيرا ولكن حياته كانت خصبة حافلة ، تخللتها احداث جسام تردد صداها وانعكست آثارها على العالم اجمع ، وغادر دنيانا الفانيه بعد ان قطع شوطا بل اشواطا بعيدة فى طريق النضال من أجل تحرير شعبه وكل الشعوب المناضلة فى افريقيا واسيا وامريكا اللاتينية بل وفى كل ركن من اركان المعمورة انبعث منه صوت يدعو الى الحق والحرية والتقدم والسلام القائم على العدل ٠

وهذا المقال لن يبحث فى الانجازات الضخمة التى قام بها جمال عبد الناصر على المستويين المحلى والعالمى فليس هنا مجال تعداد هذه الانجازات ، ولكنه سيقتصر فقط على تقديم محاولة تستهدف التعرف على ظاهرة زعامة جمال عبد الناصر فى ضوء تقسيمات الزعامة التى وضعها علماء علم النفس الاجتماعى لنرى هل تندرج زعامة عبد الناصر تحت واحد من هذه التقسيمات أم انها تتميز بخصائص ذاتية وظروف موضوعية تشكلت منها تركيبة خاصة جعلتها تند عن هذه التقسيمات بتفردها واعجازها ٠

تعريف الزعامة :

يعرف **برنارد** • **م** • **باس** الزعامة بأنها نوع من التفاعل الذى يحدث بين الشعب فأية محاولة من عضو الجماعة لا تستهدف تغيير سلوك (ويتضمن هذا السلوك الاتجاهات والقيم والمشاعر) وأحد أو أكثر من أعضاء الجماعة هى محاولة للزعامة ولا تقتصر الزعامة على مجرد المحاولة، بل على المدى الذى بلغه التغيير المقصود• فأى عضو فى الجماعة يمكنه ان يقوم بدور الزعامة فى أى موقف • وبالرغم من أن أى شخص يستطيع ان يؤثر فى الجماعة بنجاح يمكن ان يوصف بأنه يمارس نوعا من الزعامة فان هذا النوع من التأثير يحدث خلال بنية النظام الاجتماعى • فاذا استمر سلوك الجماعة كما كان من قبل فان ذلك يعنى ان النظام يتميز بخاصية الثبات والدوام لفترة من الزمن • (١)

ويرى **دانييل كاتز** ، **وروبرت • ل • كاهن** أن اصطلاح الزعامة ينطوى على ثلاثة معان كبيرة : خاصية وضع ، سمات شخص ، ونوع سلوك • وهذه المعانى الثلاثة تستخدم معا بمعنى أنها تستخدم للدلالة على شخص يمتلك صفات معينة ويشغل مركزا معينا ويتصرف بطرق معينة • (٢)

ومن جهة أخرى يعرف **بول بيجورز**(٣) الزعامة بأنها عملية أثارة متبادلة، تحكم النشاط الانسانى الذى يتابع قضية عامة عن طريق التفاعل الناجح للاختلافات الفردية المناسبة، ألا أن هذا التعريف يؤدى الى المحصلة التالية وهى أن الزعيم هو أى فرد تساعد أفكاره على تحديد الاتجاه نحو الاهداف المشتركة للجماعة وهذا •• يمكن قوله على النحو التالى : الفرد هو زعيم فى أى موقف اجتماعى تؤثر فيه أفكاره وأعماله على أفكار وسلوك الآخرين • وهذا المعنى يقلل من تأكيد دور الزعيم بينما يؤكد دور الزعامة • والجماعة الديموقراطية فى أعلى مراتب تطورها لا تتكثف الزعامة فيها بل تنتشر بين أعضائها وكلما عظمت درجة الانتشار أزداد تأثير الجماعة وازدادت ديموقراطيتها •

فاذا كانت الزعامة هى كما قلنا عملية تأثير فى الناس عن طريق الأفكار فمعنى ذلك أنه لن تكون هناك نهاية لعدد الزعماء الذين تتمخض عنهم الجماعة، ومثل هذا النوع من الزعامة لا يكون عملا خارقا يستطيعه فرد ويقصر عنه آخر • انه سلوك يتعلم ويستطيع أى فرد أن يتقنه بالدراسة الصحيحة والتطبيق السليم •

والأفراد فى الجماعة يختلفون عطاء وتأثيرا : فبعض الأفراد يعطون الجماعة قدرا من أنشطتهم ومهاراتهم أكثر من غيرهم ، كما أن البعض أكثر تأثيرا وفعالية • (٤)

ومنذ فجر التاريخ المدون ، والزعامة تستأثر باهتمام المؤرخين وهم يؤكدون الدور الذى تلعبه فى شئون الناس وفى مجرى التاريخ ، فالأبطال العظام والسياسيون الدهاة ورجال الدولة الكبار، كل هؤلاء يمثلون نمطا أوآخر من أنماط الزعامة وهذه النظرة تنطوى على المبالغة فى تقدير الدور الذى يلعبه الزعيم الفرد فى الجماعة بينما هناك وجهات نظر أخرى يكشف عنها تاريخ البحث فى الزعامة • فمن المباحث الهامة فى هذا السبيل البحث الذى يعتمد على التفريق بين الزعماء Leaders وغير الزعماء Non-leaders والبحث الذى يتناول الأفعال التى تؤدى الى تحقيق أهداف الجماعة أو الى تماسكها وتقويتها• وهناك البحث الذى يستهدف التعرف على تأثيرات الموقف وتكوين الجماعة على سلوك الزعامة ، ومن هذا الخط أتجه البحث الى العناصر البناءة للزعامة •

والمعتقد الآن أن ثمة أشكالا لها صفة الدوام النسبى لتفاعل الجماعة تنمو وتمد الجماعة بسياق تمارس من خلاله الزعامة ، أما النظرة المتطورة للزعامة فهى تلك التى تضع التأكيد على العلاقة بين الزعيم والتابع ، والتى ترى أن سلوك الزعيم يعتمد على السلوك المكمل للأتباع بينما ترى بعض الدراسات المعاصرة فى الزعامة أنها تعيين لأدوارها التى ينهض بها بعض الأفراد من الجماعة• وهذه النظرة للزعامة يمكن تفسيرها فى ضوء نظرية التبادل التى تحلل عملية الزعامة على أساس « المكافأة والثمن » للزعماء والاتباع •

أن القول بأن سلوك الجماعة ينبع من الصفات الشخصية للزعيم لا يعطى اهتماما كافيا لمعطيات بنية الجماعة وموقفها بالنسبة الى سلوكها • والذين يفسرون الزعامة فى ضوء الأفعال التى تؤدى الى تحقيق أهداف الجماعة أو تماسكها وتقويتها يحددون من الأفعال التى تعمل على تحقيق الاهداف : وضع اقتراحات العمل ــ تقييم التحرك نحو الهدف ــ منع الأنشطة التى لا صلة لها بالهدف ــ تقديم الحلول الفعالة لتحقيق

(١) Henry Clay Lindgreen : An Intr. To Social Psychology.

(٢) المرجع السابق •

(٣) Paul Pigors : Leadership or Domination.

(٤) Secord & Backman : Social Psychology.

الهدف • أما الأفعال التي تعمل على تماسك الجماعة وتقويتها فتتضمن : تشجيع أفراد الجماعة — أطلاق التوتر — أتاحة الفرصة لكل فرد لأن يعبر عن نفسه •

والجماعة الديموقراطية تنجح اذا ما أعطى الشعب الحقائق الضرورية التى تمكنه من اتخاذ القرارات ، ومثل هذا الشعب يكون فى وضع أفضل بكثير من وضع الشعب الذى تحبس عنه الحقائق، الا أنه ها هنا تكمن نقطة الضعف، ففى أغلب الأحيان تتخذ القرارات بطريقة أنفعالية ، واذا كانت الجماعة الديموقراطية ترى أن كل عضو فيها هو قائد ، أو يمكن أن يكون قائدا فأنه يتعين عليه بالتالى أن يزود نفسه بالمعلومات التى تتعلق بمشاكل الجماعة • واذا كان مطلوبا منه أن يتخذ القرارات الذكية وأن يقدم اقتراحات فعالة للعمل تتحقق معها زعامته أو قيادته للجماعة فانه يجب أن يتقبل المسئولية ، وهذه تستدعى بالضرورة المعرفة: معرفة الجماعة وأهدافها ومعرفة الوسائل المختلفة التى يمكن بها وعن طريقها التعرف على الأهداف والالمام الشامل بالمساحة التى تتحرك من فوقها الجماعة ، ومن هنا تتضح العلاقة الوثيقة بين الديموقراطية والتعليم • (٥)

ومن السهل جدا أن ينسب الى الزعيم أو القائد كل من أخطاء الجماعة وفشلها فى الوقت الذى يصدر فيه النجاح أو الخطأ عن الجماعة ذاتها • والكثيرون يعتقدون أن الزعيم أو القائد يطرح شخصيته على الجماعة ، ولكن فى أحيان كثيرة يكون العكس هو الصحيح • وأسطورة الزعيم الذى « يولد زعيما » أسطورة عفا عليها الزمن وترفضها المباحث الحديثة لعلم النفس الاجتماعى ، وقد عمرت هذه الاسطورة طويلا بسبب الوراثة وبسبب الحالات الكثيرة التى يخلف فيها الابناء والآباء فى الزعامة • يضاف الى ذلك أن هؤلاء الأبناء كانوا يتدربون على الزعامة منذ بواكير أيامهم ، فلم يكن من قبيل الصدفة مثلا أن أنتقل أرسطو الى مقدونيا ليقوم بتعليم الأسكندر الشاب ، كذلك لانستطيع أن نغفل عاملا هاما كان له أكبر الأثر فى استدامة الزعامة فى أفراد بعينهم وهذا العامل هو الثقافة التى كانت وقفا على أفراد قلائل انحصرت الزعامة فيهم • (٦)

اما نظرية « **الرجل العظيم** » التى بلغت أوج الذيوع والانتشار على يد كارلايل فى القرن التاسع عشر ، فقد كان فريزر قد قال بها فى « الغصن الذهبى » عند كلامه على الزعماء المستبدين الذين كان يرى ظهورهم ضرورة ملحة يقتضيها الخروج من حالة البداوة الى حالة الحضارة ، ومن هنا امتلأ التاريخ بقصص « **الزعيم العسكرى** » — الذى يمتلك القوة والتأثير للاصلاحات المدنية والاقتصادية ، وهذه النظرية « نظرية الرجل العظيم » لم يناقشها المؤرخون الا مؤخرا حيث بدءوا يناقشون فكرة أن الزعماء قد يظهرون بطريقة أوتوماتيكيه استجابة لقوى بالغة التعقيد يعجز الانسان عن التحكم فيها • وحتى توينبى المدافع الأكبر عن فكرة تفاعل القوى فى التاريخ لم يتردد فى قبول فكرة فريزر •

أنماط الزعامة :

يختلف علماء علم النفس الاجتماعى فى تصنيفاتهم للزعماء والقادة بحيث نجد ان هذه التصنيفات تضيق عند البعض بحيث يكادون يحصرونها فى نمطين عامين أو ثلاثة ، بينما نجد ان هذه التصنيفات تتسع عند البعض الآخر بحيث تندرج تحتها عشرة أنماط على نحو ما سنشير اليه فى السطور التالية :

يعتمد سيكورد وباكمان (٧) فى تصنيفهما للزعماء والقادة على الأدوار التى يقومون بها ، فمن الأفراد من يمتلكون القدرة على الاتصال أخذا وعطاء بينهم وبين الجماعة التى يعيشون بين ظهرانيها ، وهؤلاء الافراد هم الذين يقدمون الاقتراحات والمعلومات والرأى • ومن الأفراد من يقتصر دورهم على أعطاء الأفكار وبذل أقصى ما لديهم من قوة فى ادارة النقاش وتوجيهه • هذان النمطان من الزعماء يعرف أولهما باسم زعيم العمل Task Leader ويعرف الثانى باسم الزعيم الاجتماعى الانفعالى Social-emotional leader الأول يقود الجماعة نحو الحل والثانى يرفع من روحها المعنوية ويحررها من التوتر عندما تتأزم الأمور • وزعيم العمل يحتل مكانة عالية فى مجال المبادرة والاستقبال والارشاد ولكنه لا يكون عادة محبوبا بعكس الزعيم الاجتماعى الانفعالى الذى تنطوى قلوب الجماعة على الحب الكبير له • ان زعيم العمل يرضى حاجات الجماعة الضرورية لإتمام العمل ولكنه يستثير عداءهم له بسبب نفوذه وحديثه الطويل عن العمل وضرورة التركيز عليه وكلما ازداد ضربه على هذا الوتر ازداد التناقض الوجدانى الذى تستشعره الجماعة له ، وبالتالى فهم يحولون بعض حبهم له الى شخص آخر أقل منه نشاطا وحديثا وأكثر منه تعبيرا عن

(٥) Secord & Backman : Social Psychology.

(٦) Paul Pigors : Leadership or Domination.

(٧) Secord & Backman : Social Psychology.

مشاعره السلبية. أما حب الجماعة للزعيم أو القائد الانفعالى الاجتماعى فيرجع الى أنه يمثل القيم والاتجاهات التى أقلقتها أو هددتها أو كبتتها احتياجات العمل.
أما برنارد . م . باس (٨) فهو يقدم تصنيفه للحديث عن المركز الذى يشغله الزعيم أو القائد، وعنده أن هذا المركز كلما كان قويا مؤثرا فى سلوكنا ، وهذا طبيعى طالما ان وضعنا منهم هو وضع التابع أو المرءوس . والزعماء أيضا قد ونحن عادة نتوقع من الزعماء أن يحاولوا التأثير انعكست آثاره على الزعيم فيزداد قوة وتأثيرا ، يتجاوز دورهم دور التأثير فى الجماعة الى الاتصال بالجماعات الأخرى لمصلحة الجماعة ، وقد يعملون على أن يكونوا الوسائل التى عن طريقها تصل المعلومات الى الجماعة ، أو قد يرضون حاجات الجماعة المتطلعة الى مثال الأب ومنابع الطمأنينة ، باس عشرة أنماط للقيادة أو الزعامة هى :

١ - الزعيم أو القائد الادارى
٢ - الزعيم أو القائد البيروقراطى
٣ - الزعيم أو القائد صانع السياسة
٤ - الزعيم أو القائد الخبير
٥ - الزعيم أو القائد كهدف للعداء
٦ - الزعيم الأيديولوجى
٧ - الزعيم الكاريسمى
٨ - الزعيم السياسى
٩ - الزعيم الرمزى
١٠ - الزعيم الذى يمثل الوالدين

ولكننا سنقصر حديثنا فقط على الانماط الخمسة الأخيرة ، وهى التى تخدم غرضنا .

١ - الزعيم الايديولوجى :

وهذا الزعيم متخصص فى الافكار والعقائد أكثر منه فى ميدان من ميادين التقنية ، ويهتم الايديولوجى بالنظريات الاساسية التى يستدل عليها بالأشكال المختلفة من السلوك الاجتماعى. ومن الزعماء الايديولوجيين : النبى محمد ، والقديس أوغسطين ولوثر وجاليليو وكارل ماركس وهن أمثلة للأيديولوجيين ذوى التأثير الكبير الذين غيرت تعاليمهم حياة ملايين البشر ، ومعظم الزعماء أيديولوجيون الى حد ما من حيث أن محاولاتهم تعكس نموذجا من العقائد لما يجب ان تكون عليه الاهداف وكيفية بلوغها .

٢ - الزعيم الكاريسمى :

كاريسما Charisma لفظة يونانية معناها حظوة أو هبة من الله تمكن صاحبها من امتلاك قوة خاصة ازاء تابعيه - القدرة على الشفاء أو القيام بالمعجزات مثلا - وهذا الاصطلاح أدخله المفكر السياسى الاجتماعى الالمانى ماكس فيبر (٩) . وطبقه على الزعماء ذوى الجاذبية الانفعالية القوية، وعندما تقترن هذه الجاذبية بأيديولوجية ما مثلما هى الحال مع النبى محمد ولوثر والقديس فرانسيس ، فان جاذبيتها تتضاعف وتشد اليها حتى الساخطين ، وفى الماضى كان الزعماء الكاريسميون من رجال الدين أما الآن فقد اصبحوا من رجال السياسة. والزعيم الكاريسمى يستطيع اليوم ان يبعث فى تابعيه حماسا يتجاوز السياسة الى عقيدة راسخة وايمان لا يتزعزع بقواه الخارقة، ويطلق على هؤلاء التابعين اسم (المؤمنون الحقيقيون) ويرجع نجاح هؤلاء الزعماء الى ان تابعيهم يتطلعون الى التطابق معهم .

٣ - الزعيم السياسى :

يجسد الزعيم السياسى شيئا من كل انماط الزعامة التى اشرنا اليها : فهو صانع سياسة وكثيرا ما يكون أيديولوجيا ولدية فى القليل لمسة من الكاريسما والسياسيون يحصلون على الاهداف لانفسهم ولاصدقائهم وللناس الذين انتخبوهم بأساليب معقدة من المساومة والمتاجرة ، وان كان البعض لايرضى عن هذه الاساليب الا انه لامندوحة عنها لبلوغ الاهداف .

٤ - الزعيم الرمزى :

ان بعدا هاما من أبعاد دور الزعيم يتمثل فى قدرته ليس فقط على تمثيل بلده والتحدث باسمه بل أيضا فى تمثيل جماعته رمزيا. ان سفير تايلاند مثلا يعامل باحترام لانه يمثل شعب تايلاند ، إنه « تايلاند » فى البلد الذى يمثل بلاده فيها .

٥ - الزعيم الذى يمثل الوالدين :

ان أقدم جماعة يتعامل معها أكثرنا هى الأسرة، والزعماء الأوائل الذين نعرفهم هم آباؤنا، وعندما نذهب الى المدرسة يلعب المدرسون دور الأب ، وهناك ميل خصوصا فى سنى الطفولة والمراهقة الى أن ننظر الى كل ممثلى السلطة بطريقة تشبه الى حد ما نظرتنا الى آبائنا ، وهذا الميل قد

---

(٨) Henry Clay Lindgreen : An Intr. to Social Psychology.

(٩) Max Weber : The Theory of Social and economic organization, trans. by Handerson and Pearsons.

ويرى ماكس فيبر فى كتابه سابق الذكر ان الكاريسما تشير الى صفة خاصة فى الشخص يتميز بها عن بقية الناس العاديين ويعامل كما لو كان موهوبا بقوى او صفات خارقة او تفوق قدرة الانسان او فى القليل كما لو كان غير عادى .

يصحبنا خلال رحلة حياتنا فيتخذ الزعماء وغيرهم من ذوى السلطة والنفوذ بعض السمات الأبوية ، وعــلاوة على ذلك فأن أدوار الزعماء تشبه أدوار الآباء. أنهم يكافئون ويعاقبون وينذرون ويعنفون ويشجعون ويوجهون الخ .. وهـذه كلها أجزاء من الدور الذى يقوم به الوالدان خصوصا الأب، وهناك نوعان من الزعماء الذين يمثلون الوالدين: أحدهما هو المسيطر المانع المعــاقب الآمر وهو ما يطلق عليه اسم « الزعيم الذى يمثل الأب » . والثانى هو المطعم والآوى والمقدر والمعين والمطمئن وهو ما نطلق عليه اسم «الزعيم الذى يمثل الأم» . ومعظم الزعماء بغض النظر عن جنســهم ذكورا كانوا أم أناثا يجتمع فيهم كلا النوعين .

نمط زعامة عبد الناصر :

أين اذن نمط زعامة عبد الناصر من الانمــاط السابقة ؟

يقول جون . س . كامبل (١٠) : « ان جمال عبد الناصر هو زعيم العرب .... وانه ليس هناك أدنى شــك فى قدرته الخارقة على الاستحواذ على عقول وقلوب الجماهير العربية سواء كانت هذه الجماهير هى جماهير العمال والفلاحين أو الطبقة الوسطى أو المثقفين أو أنصاف المثقفين أو العامة . أما نجــاحه فمرده فى رأيه الى أن معاركه كلها كانت تعبيرا عن الرغبات الانفعالية العميقة للعرب والتى تتمثل فى تأكيد اعتزازهم بأنفسهم وشعورهم بالوحدة وحقهم فى المســاواة وفى الســيادة وفى مكانهم تحت الشمس وفى الانتقام لأنفسهم ممن أهانوهم (يقصد الصهاينة الاسرائيليين) ولاسترداد الارض السليبه . وكان التأثير الكلى لذلك خلق موجة قوية من الرأى العام العربى الذى يقف خلف زعيم واحد لم يعرف له العرب مثيلا منذ أيام صلاح الدين . »

اما وولتر لاكير (١١) فبالرغم من حقده الأسود على جمال عبد الناصر وانجازاته الباهرة فأنه يعجز عن تفسير شــعبية جمال عبد الناصر والتفــاف الجماهير حوله واصرارها على التمسك بقيادته هذا التمسك الذىظهر بشكل لم يعرف له العالم مثيلا فى يومى ٩ ، ١٠ يونيو ، ويضطر أخيرا الى القول بأن عبد الناصر «هو الزعيم الكاريسمى الوحيد فى الشرق الاوسط الذى لم تتزعزع مكانته بالهزيمة» .

أما كل من كتبــوا عن جمال عبد الناصر من الأجانب ــ مؤيدين أو معارضين ــ فانهم يجمعون على أنه زعيم مخلص مثابر ، صلب الرأى أمــام ما يعتقد أنه حق فضــلا عن امتيازه بشــخصية ساحرة قوية جذابة ، بل أن احدهم ذهب الى حد القول بأنه يستطيع أن يجلس الى جمال عبد الناصر ويستمع اليه الى ساعة متأخرة من الليل دون أن يتسلل اليه الملل .

ونقول : ان جمال عبد الناصر هو الزعيــم المتعدد الجوانب الذى خرج من تربة مصر وامتدت جذوره فيها الى أعماق بعيدة ، والحت على ذهنــه منذ بواكر أيامه فكرة القضاء على أقانيم القهــر والتخلف والاحتلال والاقطاع والاحتكار وسيطرة رأس المال .. نفس القضايا التى كانت تشــغل اذهان المواطنين وتؤرقهم فى ذلك الوقت . وهنــا تجدر الاشارة الى أن الشعب الواقع فى هــوة اليأس كان يتطلع الى الزعيم ــ أى زعيم ــ يحقق له هذه الأهداف التى كانت تبدو له أشبه بالمعجزات والتى تمت فعلا على يدى عبد الناصر ثم توالت بعد ذلك الانجازات أو «المعجزات» التى حققها للشعب فكان بهــذه المثابة وطبقا لتعريف فيبر زعيمــا كاريسميا ، ويؤكد هذا الرأى تأييد الشعب له ومظاهرته اياه فى كل القرارات التى كان يتخذها حتى وان اقتضت من الشعب تقــديم التضحيات الغالية(بالروح بالدم نفديك يا جمال)وتطلع الشعب له كملاذ أول وأخير يلتمس عنده الرأى والنصيحة والتوجيه والارشاد ، ولكن جمال عبد الناصر بشر كذلك بمبادىء كثيرة منها :

١ ــ القومية العربية
٢ ــ الحياد الايجابى وعدم الانحياز
٣ ــ الاشتراكية العلمية

ثم قدم كتابه الخالد « الميثــاق » دليلا للعمل الوطنى، فكان من هذه الوجهة زعيما أيديولوجيا .

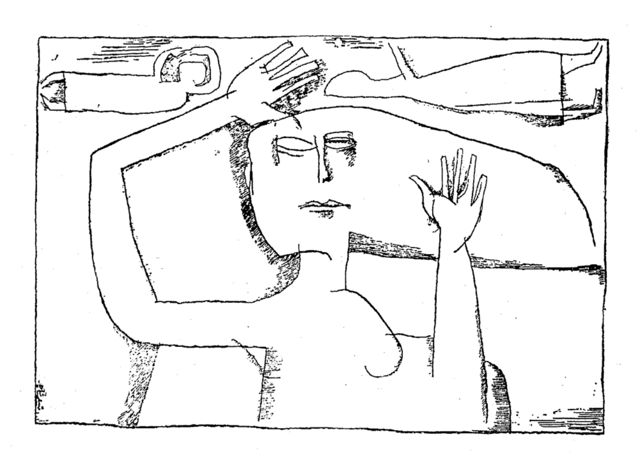
وكان اســم جمال عبد الناصر يعنى فى كل مكان : عدو الامبريالية ــ رائد القومية العربية ــ المدافع عن الشعوب المقهورة المحبة للتقدم والسلام القائم على العدل ، فكان من هــذه الوجهة زعيما رمزيا .

وكان عبد الناصر طبقا لمقتضيات الأمور كثيرا ما يعد وينذر ويشجع ويعنف ويكافىء ويعاقب ، أما مواقف كرمه وعطفه وحبه وحدبه فهى أكثر من أن تحصى فكان من هذه الوجهة زعيما ممثلا للوالدين .

وكان عبد الناصر خبيرا بالسياســة واساليبها الملتوية وكان يكره هذه الأساليب ويمقتها ولكنه

(١٠) John C. Campbell: Defence of the Middle East.

(١١) Walter Laqueur: The struggle for the Middle East.



بوصفه رجل دولة وقائدا فى وقت معا كان مضطرا للتعامل مع هؤلاء السياسيين وفى بعض الاحيان بنفس عملتهم ، وكانت خبطاته السياسية من مثل عقده لصفقة الاسلحة التشيكوسلوفاكية وتأميمه لقناة السويس واتفاقه مع الاتحاد السوفيتى على تمويل السـد العالى ... الخ من أكبر وأمهر الخبطات السياسية باعتراف الأعداء أنفسهم، فكان من هذه الوجهة زعيما سياسيا .

وكان عبد الناصر يرفع من الروح المعنوية لجماهير الشعب ويحررها من توتراتها بما كان يبذل لها من نفسه ومن عطائه فكان من هـذه الوجهة زعيما اجتماعيا انفعاليا

لذلك يتبين أن زعامة جمـال عبد الناصر قد استوعبت أغلب ، ان لم يكن كل ، انماط الزعامة التى عرفها علم النفس الاجتماعى .

صحيح أن الزعيم السـياسى كما قدمنا فيه بعض المقومات التى تصنع الزعيم صانع السياسة والزعيم الايديولوجى كمـا أن به لمسـة من الكاريسما،وصحيح أن واحدا من علماء علم النفس الأجتماعى هو جورج . م . بجل يقرر أنه لاتوجد أنمـاط خالصـة من الزعامة ويستدل على ذلك بالقصة التاليـة : فى صيف عام ١٨٣٢ قامت ثورة على شاطىء المسيسبى عرفت باسـم حرب «الصقر الاسود» وطبقا للعرف المألوف فى ذلك الوقت تألفت جماعة من المتطوعين وأجرت انتخابا لاختيار قائدها وقد أصبح هذا الشاب بهذه المثابة زعيما ديموقراطيا، ولكن بفضل مساندة المؤسسة العسكرية له أصبح زعيما بيروقراطيا وسواء أدرك جنود هذه الجماعة فى ذلك الوقت القوة الشخصية لهذا الرجل أم لم يدركوها فقد أصبح فيما بعـد أحد كبـار الزعمـاء الكاريسميين فى التاريخ الامريكى هذا الزعيم هو «ابراهام لنكولن » .

وصحيح أن عبد الناصر كان يرى أن الشعب هو المعلم وهو الرائد .

كل هذا صحيح ، لكن تبقى مع ذلك هـذه الظاهرة المعجزة لزعامة عبد الناصر التى فرضت نفسها على المستويين المحلى والعالمى والتى جمعت فى تضاعيفها بطريقة متوازنة كل خصائص الأنماط الأخرى للزعامة بصورة لم تجتمع من قبـل فى زعيم واحد، الأمر الذى يجعل من جمال عبد الناصر زعيما نسيج وحده بين زعماء العالم .

كمال رستم



ماذا تعنى ظاهرة عبد الناصر

يوم الخميس الحزين .. وعبر نهر من الدموع، اهتز قلب مصر .. كانت المرة الثانية ، المرة الاولى قبل خمسة وعشرين قرنا ، حين ودعت مصر آخر حكامها الوطنيين .. لست أدرى ماذا أقول شعور عميق بالأسى ، واليتم يرقد فى العيون .. ان موت هذا الانسان ـ أقصد رحيله لأنني لاأصدق انه مات ـ يحمل فى طياته معانى كثيرة ، ولا تستطيع الكلمات ـ كل الكلمات ـ أن تعبر عن هذه المعانى ، ولن يكون حديثي هنا سوى مدخل يحاول أن يتلمس الطريق ـ بعض الطريق ـ اليها .

عجيب أمر هذا الانسان ، لقد وصل الى السلطة والثورة حين تصل الى السلطة تفقد الكثير من جلالها ومن بريقها فى نفوس الجماهير ، انها ترتبط بعدد من السلبيات التى دائما ماتصاحب مراحل التحول فى تاريخ الشعوب ، فى عهده أيضا حدثت هزيمة محزنة ، جعلت القيم تختلط فى أذهان الكثيرين .. فما معنى هذا كله ،مامعنى أن يخرج مليون من البسطاء الطيبين الذين لا يملكون غير دموعهم ، كى يودعوا زعيمهم وحبيبهم وبطلهم هذا الوداع العظيم .. الرهيب فى الوقت نفسه ، ما معنى أن يرددوا جميعهم نشيد « **الوداع** » مثلما رددوا قبل خمسين عاما نشيد « **بلادى** » .

ان هذا المشهد سيظل ماثلا فى وجداننا ، نحكيه لأجيال سوف تأتى بعدنا ، يعرفون كيف يكون حب الوطن ، وكيف تكون الوطنية ، كم هى مصر عظيمة ، وكم كان عبد الناصر عظيما .

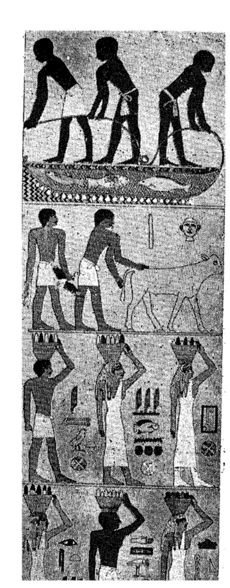
●

ما معنى هذا كله .. ما الذى جرى فى مصر ؟

اعتقد ان المدخل لدراسة عبد الناصر ـ ولندع العواطف جانبا ـ يأتى من زاوية انه يمثل الحركة بعد السكون ، أو انه يمثل الكم الذى أصبح بعد احقاب عديدة كيفا ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ، اعنى ان عبد الناصر كظاهرة ، اقعة موضوعيا عنوان على مرحلة جديدة ، بدت طلائعها عند الافق ، أو حين يتضل الخيط الابيض بالخيط الاسود ، وهى ظاهرة مستمرة ، حتى تكتمل دورة هذه المرحلة .

ونحن لن نفهم هذه المرحلة الجديدة ، الا اذا نحن فهمنا المرحلة السابقة لها والتى تستغرق معظم سنوات تاريخنا المترامى ، خلالها تحددت صورة مصر فى أذهان غالبية من كتبوا عنها أو أرخوا لها شرقيون وغربيون ، وهى لا تخرج فى النهاية عن ان مصر شعب من الفلاحين ، يعيش نمط حياة واحدة لا تتغير ، فى أرض استقبلت

عبادة كحيلة



أربعين شعبا آخر ، قدموا كى يستعبدوا هذا الشعب . وهى ترتبط عند الرومانسيين بالنخلة والنيل والاهرام ، وتمثل عند آخرين أوضح صورة للاستبداد الشرقى ، ابتداء بهرم خوفو وانتهاء بقناة اسماعيل ؛ تاريخها لا يخرج عن أنه معارك الشارع بين الحكام (الاجانب) ، بينما يغلق الناس محالهم ، ويخفون الى بيوتهم وكان الامر لايعنيهم .. الخضوع ، السلبية ، النكت ، السخرية .. لا شىء ، فى أوربا عرف الغجر بأنهم مصريون !!

كم هو محزن تاريخ هذا الشعب ، وكم هو مؤلم أيضا !

لست أوافق على هذه الصورة بتفاصيلها ، وان كنت أوافق على بعض ما تتضمنه هذه التفاصيل ، ولكنها شئنا أم لم نشأ صورتنا فى الغرب ، أو انها كانت صورتنا الى عهد قريب ، أما أنا فلا أكتب تاريخ مصر ، وانما أريد أن أقول ان هذا التاريخ بتبسيط شديد ـ ورغما عما فى التبسيط من مآخذ ـ له طابع سكونى فى معظم مراحله ، أو فى المراحل الاخيرة منه على الاقل ، أدى هذا الى الزعم بأن ثمة حتما جغرافيا يحكم مصر ، وأنه لامناص من أن ما سوف يأتى، سوف يكون قياسا الى ما مضى .



هذه الصورة تغيرت، اوانها قطعت شوطا كبيرا فى طريق التغيير٠٠والتغيير لم يحدث فجاءة، فالجديد ينبت من قلب القديم ، وانما ظلت مصر منذ مطالع القرن الماضى تسعى الى ان تؤكد ذاتها ، وتسعى ايضا الى ان تحقق طموحها فى العصر وحضارة العصر ، وهى فى محاولاتها الشجاعة النبيلة تلك، ظلت تتلقى الضربات من داخلها ومن خارجها ، **ضربات قاسية عنيفة ، حتى جاء عبد الناصر نهاية طبيعية وضرورية لنضال هذا الشعب على جميع المستويات ، فقد استطاع أن يفهم نبض العصر لا أن يحسه فحسب ، عرف أيضا كيف يفهم مصر وكيف يعبر عن مصر ، وكيف يخوضان الأعراف معا فى الطريق الى الفردوس .**

●

ماذا تعنى ظاهرة عبد الناصر ؟

ان ظاهرة عبد الناصر تعنى بوضوح ان صورة مصر قد تغيرت ، الامر الذى أدهش كثيرين خارج مصر ؛ منذ انتونى ايدن حتى ديزموند ستيوارت، ولعل أول ما يبدو منملامح الصورة الجديدة ، أن مصر لم تعد مزرعة يديرها دهاقنة المال فى وول ستريت ، ولا دهاقنة السلطة فى قصر الدوبارة وأصبح عبد الناصر هو أول مصرى يحكم مصر منذ غزوة قمبيز ٠٠ كثيرون ينقضون هذه الفرضية ، من حيث أن مصر مصرت حكامها ابتداء بيطلميوس وانتهاء بمحمد على ، وكثيرون أيضا يؤكدون هذه الفرضية ، من حيث ان بيطلميوس كان يستمد الوحى من دلفى،وان محمد على كان يجهل العربية ٠٠ وازاء هذه القضية الخلافية ، يصبح عبد الناصر مصريا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ، مصريا حتى النخاع .

وتتصل المصرية هنا بالزعامة ، فعبد الناصر أول مصرى بين حكام مصر ، كان فى الوقت نفسه أكبر زعماء مصر ، معيار الزعامة هنا ، مدى المصرية أولا ، ثم مدى التطابق بين الثورة والسلطة ثانيا ، فمن سبقوا عبد الناصر من الزعماء ، لم تكن أصولهم أو أصول بعضهم فلاحية تماما ، أو انه قيلت بصدد أصولهم أشياء ، ثم انهم لم يصلوا الى قمة السلطة فى أدنى تقدير ٠٠ وقمين بالذكر أن افكارهم الطوبائبة كانت بلا شك ستجعل حرارة الثورة عندهم تصطدم بجليد السلطة ، وقد بدا هذا بوضوح ، حين اصطدمت الوزارة الوطنية الاولى سنة ١٩٢٤ بحادثة السردار ، فلم يكن أمامها الا أن تفسح الطريق لأحزاب الاقلية ، ومن الثابت ان اليسار له رأى محدد فى سعد زغلول .

وليس ما نقوله هنا نقدا موجها الى هؤلاء الزعماء ، وليس أيضا انتقاصا من اقدارهم ، انما هم عبروا بأمانة عن القيم السائدة فى عصرهم ،

وكانت لهم انجازاتهم الموفقة فى حدود امكانهم ·· هذه الانجازات التى وصلت ما انقطع فى مسيرة النضال المصرى ، حتى عصر عبد الناصر ·

لن أتحدث بعد هذا عن مظاهر الزعامة عند عبد الناصر – عظيمة هى تلك الزعامة – ويكفى أن نتذكر يومى ٩ ، ١٠ يونيو ١٩٦٧ ، وتلك الايام الكئيبة التى نعيشها منذ أن نفذ قضاء الله ·

ان زعامة عبد الناصر نموذج فريد التوحد بين القائد والشعب ، أو بين الانا والنحن، الواحد فى الكل ، والكل فى الواحد ، بحيث يصعب أن نحدد أين مصر من عبد الناصر ، وأين عبد الناصر من مصر ·

لم يقف الامر عند حدود البناء الفوقى للمجتمع ولا عند حدود الشكل السياسى له – أقصد الدولة – فان زعامة عبد الناصر ، قد أعادت تأسيس الحياة المادية لهذا المجتمع فى جوانبه كافة أكاد أقول انها خلقت جغرافيا جديدة لمصر ، ومن الممكن أن نشاهد هذا على نحو مباشر فى جزئيات تحدد ابعاد الصورة (الاشتراكية ·· التصنيع ·· السد العالى) وليس المجال هنا متاحا لحصرها جميعها ، لكنها عموما كفلت وتكفل خلق قيم وأفكار وعادات وسلوك (الاحساس بالزمن مثلا) تجعل المسافة واسعة بين حياة من عاشوا سنة ١٩٠٠ ، وبين حياة من سوف يعيشون سنة ٢٠٠٠ ·

عبد الناصر بعد هذا أعاد الى مصر وجهها العربى الاصيل ·· وما يتبع هذا من تكاليف أصوات كثيرة ظلت حتى الخمسينيات تدعو الى فصل مصر عن العرب،وهى تجهل–أو تتجاهل– ان الوطنية المصرية لا تتحقق الا من خلال القومية العربية ·· هذه الاصوات أحزنت مفكر القومية العربية ساطع الحصرى، فصرف جزءا كبيرا من طاقته لدفع هذه الدعاوى ·· ولم تتحقق عروبة مصر على المستوى الرسمى الا فى دستور ١٩٥٦ الذى حسم فى النهاية هذه القضية ، وجعلنا جميعا نعيش قضايا العرب ، وجعلهم أيضا يعيشون قضايانا ، وفى سبيل هذا خاض عبد الناصر نضالا عظيما، استغرق الكثير من جهده ووقته وأعصابه ، حتى دقائق قبل ان تعصف به يد المنون ·

ولم يقف عبد الناصر عند حدود العروبة وحدها ، ولا عند حدود الدوائر الثلاث التى تحدث عنها فى « **فلسفة الثورة** » ، وانما تجاوز هذا الى عالم رحب واسع ، فقد تمثل الحقائق الكبيرة فى عصره ، عصر الكتل الدينو صورية عصر جليفر وليليبوت ، عصر من يملكون ومن لايملكون ، فسعى الى ربط مصر بثورات التحرر فى العالم ، وكان احد اقطاب ثلاث ، يمثلون قارات ثلاث ، اسسوا العالم الثالث ·

لاشك ان هذا كله له تأثيره فى تكوين الانسان المصرى،وفى تكوين مصر بوجه عام ، وسوف يتضح هذا التأثير اكثر فى المستقبل ، حين تؤتى هذه الاعمال ثمارها كاملة ، فلم تعد مصر مفعولا به، وانما أصبحت فاعلا ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة، ولم يعد المصرى انسانا محليا،لايهمه ما يجرى حوله او خارج القرية التى يعيش فيها ، وانما اصبحت لديه اهتمامات ارحب واوسع عربيا ودوليا ، ثم هو قد فرض على العالم ان يحترمه ، مهما كانت التكاليف ، ومهما كان عنف الصراع وضراوته، ومهما اصابنا من نكسات · واصبحت مصر وهى دولة صغيرة محدودة الامكانيات المادية ذات خطر عالى ، بسبب ما لديها من مبادىء وافكار ومثل تدافع وتدعو اليها ، وليس لما لديها من براجماتية ، تصدر عن صالحها وحدها ، دون صوالح الآخرين ··· ثم هى بعد ذلك اثارت انتباه العالم واعجابه ايضا ، ولما تشب بعد عن الطوق، لأن عبد الناصر اصبح رمزا لنضال الشعوب الصغيرة ازاء العصا الغليظة لقوى الماموث الامريكى وطفيلياته التى خلقها فى مناطق عدوانه ·

هذا ماإضافه عبد الناصر الى مصر ، او هذا ما تعنية ظاهرة عبد الناصر بالنسبة لمصر ، لكن هذه الاضافة او الظاهرة قد لاتعنى شيئا ، اوقد تعنى شيئا واحدا هو دغدغة مشاعر الجماهير ، وخلق النزعات الشوفينية الفاشية عندها ، اذا لم يكن ثمن ما يضيفه عبد الناصر الى العصر

فما الذى اضافه عبد الناصر الى العصر ؟

●

ان قيمة عبد الناصر تتحدد عالميا فى انه أعطى لشعوب العالم الثالث والعالم كله ، المثل فيما يجب أن تكون عليه الثورة ، فلا ثورة بغير تنظير ولكن النظرية من الممكن أن تستمد حياتها من الواقع · والمشاهدان مصر قبل ١٩٥٢ لم تشهد تنظيرا فكريا كالذى شهدته فرنسا قبل ثورتها ، ولا الذى شهدته روسيا يضا قبل ثورتها ، ومع

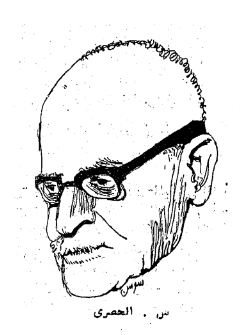
هذا فانها حققت بعد هذا العام ما عجزت عن ان تحققه فى عشرات من الاعوام ، وتفسير ذلك انها اختارت النظرية من الواقع ، واستفادت فى الوقت نفسه من افكار وتجارب الآخرين ، الامر الذى أثار منذ وقت مبكر اهتمام الكثيرين فى الغرب الاستعمارى ، مثل انتونى ايدن الذى يقرن «فلسفة الثورة» لعبد الناصر « بكفاحى » لهتلر .. صحيح ان ايدن مغرض ومتعسف من حيث نوعية المقارنة ونتيجتها ، لكنه صادق من حيث حجم التأثير وخطورته .

لم يرد عبد الناصر ـ بعد هذا ـ ان يصبح ٢٣ يوليو انقلابا لاتينيا ، يسعى الى السلطة ، أو فلنقل يسعى الى توزيع الغنائم بين العسكريين والقوى الرجعية ، وانما سعى الى ان يصبح ٢٣ يوليو ثورة تفجر طاقات هذا الشعب ، وتدفعه على الطريق الى عالم جديد شجاع . وهو منذ البداية لم يقف عند حد الثورة الوطنية وحدها ، وانما مزج بين الثورة الوطنية وبين الثورة الاجتماعية ، فيما يعرف بالثورة الدائمة ، بحيث وصف بعض الكتاب الثورة المصرية ، بأنها جمعت بين افضل ما فى الثورة الفرنسية وبين افضل ما فى الثورة الروسية ، فى نموذج يصلح لثورات العالم الثالث .

كان هذا درسا اعطاه عبد الناصر الى العالم ، واعطته مصر أيضا الى العالم ، دون حاجة الى ان يتم على بحر من الدماء ، على ان هذا كله لم يكن يتحقق لو انصرفت مصر الىهمومها الخاصة، بعيدا عن عواصف السياسة الدولية ، فالحياد (السويسرى) لم يعد ملائما فى عصر توازن الرعب ، واية دولة لن تصير بمنأى عما يمكن ان يجرى حولها من دمار .. البديل هو الحياد الايجابى (باندونج) الذى نما الى عدم الانحياز (بلغراد) ، ومعناه البعد عن الاستقطاب فى السياسة الدولية ، من حلف الدفاع عن الشرق الاوسط ، الى الحلف الاسلامى ، والسعى فى الوقت نفسه من أجل مد جسور من التفاهم بين العملاقين المتصارعين ، وحل المشاكل الدولية بالطرق السلمية .

لقد علم عبد الناصر شعوب العالم الثالث كيف تكون شجاعة الثورة،حين حدد فى **السويس** نهاية الاستعمار القديم ، وهو يحدد ايضا فى السويس نهاية الاستعمار الجديد .. **اليانكى**





س . الحصرى

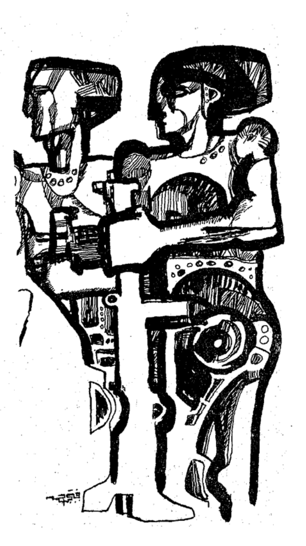
اعتى القوى الامبريالية والفاشية فى جميع العصور واكثرها شراسة وصلافة وعدوانا ، ثم هو بعد هذا يلتزم بالحياد ، بل ويزداد تمسكا به واصرارا عليه ·

علمها أيضا كيف تكون حكمة الثــورة ، حين تتواءم مع الظروف الموضوعية التى يطرحها الواقع الراهن ، فلا مانع من قبول قرار مجلس الامن ، ولا مانع من قبول المبادرة الامريكية ، دون التنازل عن مواقف مبدئية من قضـــايا محددة ، وعدم التوانى فى تدعيم قوانا الذاتيــة مهمـــا كانت التضحيات ·· انه ايضا يبتعد عن الاتجــاهات المغامرة ،عن المراهقة اليسارية، وترديد الشعارات الفارغة من المضمون ، ويطرح التناقضـــات مع النظم والافكار العربية التقليدية جانبا ، من أجل وضع حد أدنى من الظهير العربى والمساندة العربية ويسعى الى التوفيق بين الأطراف المتنازعة فى الجبهة الشرقية ، حتى يتسنى تأمين نضال المقاومة الفلســطينية ، لا ان نزايد على هذه المقاومة ، فيتوه عملها فى دروب فرعية ، تؤدى الى ضربهــا وجعلها فى موقف لا يختلف عن موقفهـــا سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٦٧ ·

أخيرا علمها عبد الناصر كيف يكون التــلاحم بين الشعب والقائد ، كيف تحمل مســئولية ما حدث خلال الايام الستة السوداء من يونيـــو الحزين ، واحتمل فى الوقت نفسه آلامه فى صمت، ترك المرض يسرى فى اعضائه ، منعنا ان نشاركه آلامه ، وهو الذى عودنا ان يشاركنا آلامنا ·

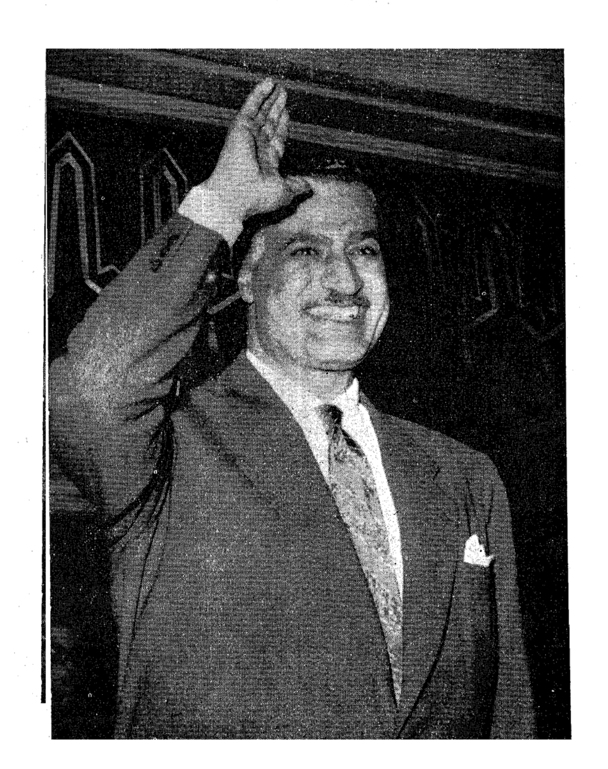
لقد اضاف عبد الناصر الى مصره ، وأضـــاف ايضـــا الى عصره فاكتسب فى النهـــاية حب الاصدقاء واحترام الاعداء ، وتلك سمة الزعامة ، وعظمة الزعامة معا ، وبين أصدقاء عبد النــاصر واعداء عبد الناصر ، يبقى عبد الناصر أكبر زعيم مصرى ، وربما اول زعيم مصرى ايضا ، والارض لا تنجب زعماء كل يوم ، لكنها لا تعقم أيضا بعد انجابهم ، ما دامت توجد مصر ، وما دام يوجد مصريون · واذا كان عبد الناصر قد غاب عنـــا بشخصه فان الناصرية باقية ، وهى بالتحديد وبتبسيط شديد مجموعة من الافكار والاعمال ، هى بمثابة مرشد على طريق النضـــال والحياة والمستقبل ·· اما خلفاء عبد الناصر، فهم استمرار لعبد الناصر وبقاء له ·

عبادة كحيله



من فيصل الأول

إلى جمال عبد الناصر



تأليف : د. أنيس صايغ
عرض : تحسين عبد الحي

منذ أيام رحل عنا مناضلنا التاريخي ، **جمال عبد الناصر** ، رحل عنا الى حيث يقابل ربه ، الذى وهبه لأمته ، وأخذه منها لارادة وحكمة لا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى • ذهب عنا **عبد الناصر** مشفوعا بدعاء الملايين التى أحبته ، والتفت حوله تنصره وتشد من أزره فى كل معاركه ومحاولاته الايجابية من أجل مستقبل أكثر استقرارا وأمنا للجماهير العربية المقهورة ، فى كل أرض ، وتحت أى علم دمعت ملايين المآقى بحرية كاملة ، وبقدرة فائقة على حزن حقيقى • عندما ودعت **بطلها** الى مثواه الاخير • ومهما قيل ويقال عن المغفور له **المناضل جمال عبد الناصر**، فان التقييم الحقيقى للدور الهام والخطير الذى قام به مناضلنا العربى الراحل ، سوف لا يتسق مع الحقيقة الا من خلال الرؤيا الشاملة للأمور ، تلك الرؤيا التى يجب أن تضع فى اعتبارها باستمرار تلك الظروف والأوضاع المتناقضة التى كانت تمر بها أمتنا العربية منذ البداية التى بدأ منها ومعها مناضلنا الراحل •

ولسوف يقول التاريخ يوما ، ولعدة أجيال قادمة أنه ، وعلى هذه الارض العربية الجريحة ، بدأ **جمال عبد الناصر** عملا جادا وعظيما ، وهو ان لم يستطع أن يكمله فى حياته ، فقد وضع على الاقل الاسس النفسية والمعنوية فى قلب ووجدان الأمة العربية ، تلك الاسس التي استطاعت أن تحافظ على الصروح المادية الهائلة التى أسسها فى حياته ، وتطورت بعد ذلك لتخدم الهدف النهائى الذى عاش من أجله عبد الناصر •

ولن يغفل التاريخ أبدا عن ذكر حقيقة أساسية، وهامة ، وهى أن عبد الناصر استطاع وفي ظروف صعبة للغاية أن يؤكد لمعاصريه ، **أن ميزانية التاريخ لا تتكون من مجموع الكلمات التى ترن فى الهواء ، أو التى تملأ الصفحات استعراضا للقدرات الذاتية ، ولكنها كانت من أفكار وأعمال لها كثافة الواقع ووزنه •**

وعن مناضلنا الراحل ، كتب الدكتور أنيس صايغ ، كتابه ــ من فيصل الأول الى **جمال عبد الناصر** ــ الذى صدر فى منتصف عام ١٩٦٦ والذى يتحدث فيه عن دور مناضلنا العظيم ، وارتباط ذلك الدور بأهداف شعبنا العربى ومؤلف الكتاب ، الدكتور أنيس صايغ ، أحد اولئك الذين يعدون بالملايين من أبناء شعبنا العربى الذين أعطوا لعبد الناصر ولاءهم القومى كزعيم لهم ، وكمناضل من أجلهم « فهو الزعيم العربى الذى تتعدى مسئولياته المعنوية حدود الجمهورية العربية المتحدة ولا ينحصر تأثيره فى الحدود السياسية التى تقوم بين الاقطار العربية ، ولا يعترف الولاء لزعامته بمثل هذه الحدود » •

يقول الكتاب : « لقد تعرضت الأمة العربية بسبب الاحتلال والتفرقة الى أقسى أنواع المهانة وأخطرها ، استبيحت خيراتها وكرامتها ومصالحها وتدنت أخلاقها مثلما أستبيحت وحدتها ، وأهلك الاستغلال والاحتكار الاقتصادى غالبية الشعب ، فقد منع المواطن العربى فى مصر من أن يترقى فى الادارة أو الجيش ، ومنع المواطن من أن يتحدث لغة بلاده أو يدرسها أو يدرسها فى الجزائر ، وأصبحت الفرنسية تحل محل العربية ، ومنع المواطن من أن يمتلك أرضا خلفها له أجداده فى العراق ، فكان الاحتلال الاجنبى ، والانحلال القومى مسئولين معا عن تفشى الفقر والجهل والحرمان والكبت ، فعاشت الاغلبية المطلقة من الشعب أسيرة الخوف من هذا التنين الشره السام•



س . زغلول

ولم يكن غريبا أن يرى العرب في منـــامهم ويقظتهم فارسهم المنقذ الذى يقطع عنـــق التنين فيحرز البلاد من الاجنبى ، وينقذ الشـــعب من المستغلين ، ويوحد الكيانات السياسية ، وكانت شخصية صلاح الدين « القوية العادلة » ماثـلة أمامهم ، وقد عقد العرب آمالهم على كثيرين قبـل جمال عبد الناصر ، ولكنه كان أول زعيم يحتفظ بولاء الجموع العربية الغفيرة في كل قطر عـربى ، فيما بين جبال البختيارى فى المشرق العربى وجبال الاطلسى فى المغرب العربى ، وكان أول زعيم يصمد أمام اختبار الزعامة ، ويبقى على ظهر الجواد ممسكا بالسيف بحزم مدة طويلة ، أما الزعماء الآخرون ، السابقون له • فقد اقترب بعضهم من الجـواد • وهم بعضهم بركوبه وسقط بعضهم بعد المحاولة ولم يصمد منهم أحد ، واستفادوا من عقليـــة العصر وأوضاعه وظروفه ، وكانوا فى الواقع ، مرشحى تلك العقلية بظروفها وأوضاعها ، غـير أنهم كانوا أضعف من التحـــدى ، وكان التنين الاستعمارى هو المنتصر •

فعند قيام الثورة العربية الكبرى ، كانت مبايعة العرب للشريف حسين زعيما للثورة مقيدة بخضوعه للارادة القومية ، وتمسكه بالمطالب السياســـية التى نص عليها الميثاق أولئك الاحرار نصـــا واضحا لا لبس فيه ، ولكن لا الحسين ولا ابنـه فيصل كانا فى مستوى هذه المطالب القوميـــة التى آمنت بها القواعد الشعبية التى رفعت كلا منهما الى منصب الزعامة • ففرط الحســين فى الامانى القومية ، وهو يفاوض الانجليز ، مراسلة ومشافهة خلال الحرب وفى أعقابها ، وخيب ظن العرب عندما أساء فهم الثورة ، وحولها الى ثـورة عائلية خاصة ، عندما أراد استغلالها لصالحه القبلية الضيقة ، وفرط فيصل فى الامانى القومية نفسها وهو يفاوض الانجليز والفرنسيين فى لنــدن وباريس ، خلال مؤتمر الصلح وفى أعقابه وساوم على الكثير ليحتفظ بالقليل مما ليس له ، بل مما استودعته الأمة ضميره الوطنى •

ومع ظهور أسرار اتفاقية ســـايكس ــ بيكو ، ووعد بلفور ، ومع صدور قرارات مؤتمر الصلح وعصبة الامم بحرمان العرب من حقهم فى الاستقلال واتضاح دور الهاشميين فى ذلك وتعاونهم مع أعداء العرب ، تبددت الهالات التى أرغمت أحرار العرب على وضعها حول أفراد الاسرة المذكورة ، وسقط أبطـــال الثورة عن ظهر فرس الخلاص ، وعادت الجماهير العربية الى البحث عن زعيم ينقذهـــا من مشاكلها القديمة ومن مشاكلها الجديدة التى أسهم الهاشميون فى صنعها ، وصمم الانجليز على

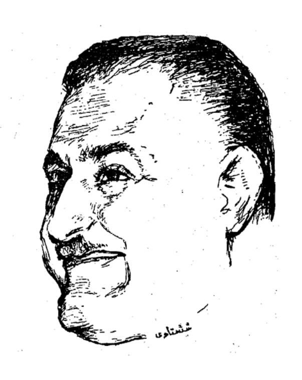


ع . المصرى

تعيين فيصل ملكا عربيا ، مهما كان الثمن ،فعندما سقط عرشه فى سوريا صنعوا له عرشـــا فى العراق ، حيث صنعوا له شعاراته التى استهوى بها الجماهير فى وقت من الاوقات ، وحيث تنافس لورنس والآنسة بل وكورنولس فى المفاخرة بصنع فيصل ، وأصبح فيصل العميـــد الجديد للأسرة الهاشمية بعد أن طرد الحسين العميد الســـابق وولى عهده على عن عرشيهما . وحمل الاب الى قبرص مهزوما ، ثم حمل منها الى عمان مريضا ثم الى القدس ميتا ، ونزل الابن الاكبر فى حمى أخيه الأوسط لاجئا ، ووضع العرب آمالهم فى الملك غازى بعد فيصل ليقـــوم بالدور البطولى المنشود ، ولما استولى بكر صدقى ، ثم رشـــيد عالى الكيلانى على السلطة ، انعقدت آمال العرب على كل منهما ، ولكن عندما استيقظ العرب من أحلام اليقظة وجدوا أنهم ما زالوا فى انتظـــار الزعيم .

واستفاد الحاج أمين الحسينى من هذا الشعور العام ، وكانت اليد البريطانية المعتادة على حفظ ميزان القوى العائلية حينا ، وعلى هزه وقلبـــه لمصلحة جانب دون آخر حينا ، تحرص أن يؤول وضع القوى فى الميزان لمصلحة الانتداب وسياسته فى فلسطين وفى الوطن العربى بشـــكل عام ،

ولسبب أو لآخر وجد « رونلد ستورز » زميـــل لورنس ورفيقه فى الحرب رغبة فى نفسه لكى يصنع هو الآخر بعض التيجان كما فعل زميله لورنس .. ولكنه لم يكن فى جـــرأة لورنس ، فصنع عمامة وضعها على رأس الشاب الوجيه أمين الحسينى لكى يكون مفتيا على فلسطين ، وبالحاج أمين الحسينى وصل الحسينيون الى الســـيطرة المطلقة على فلسطين لمدة ربع قرن ، الى أن خرجوا مع مليون نازح مكتوفى الأيدى ومنطلقى الالســـنة ضد أخطاء السياسة العائلية التى ذهبوا ضحيتها وبقى الجواد بلا فارس . وكان الى جانب هـــذه الزعامات ، زعامات اقليمية لم تحاول أن تجعـــل من ميدان العمل العربى ميدانها ، اما لأنهـــم آمنوا بالاقليمية أو لأنهم آمنوا بالعمـــل أولا فى النطاق المحلى ، ومن هؤلاء سعد زغلول الذى تجنب القضايا العربية كأنها محرمة لا يجوز تعاطيهـــا ، والذى ذهب الى تشبيه الاقطار العربية بمجموعـــة الاصفار ، ونورى السعيد الذى وضع نفســـه فى خدمة المصالح البريطانية الهاشمية ، ولم تطل فرحة العرب بالملك محمد الخامس الذى آثر النفى من المغرب على أن يخضع للضغط الفرنسى ، لأن الموت عاجله قبل أن يستثمر نحوه المشـــاعر



العربية الودية فى سبيل العرب قاطبة ، مثلما استثمرها فى سبيل المغرب واستقلاله ٠

أما فوزى القاوقجى ، فقد حلم به عرب كثيرون كصلاح الدين فى القرن العشرين ، عندما خاض الجهاد فى فلسطين فى الثلاثينات ، ولكن فضائح حرب فلسطين بعد عشر سنوات بددت الهالة التى كانت تحيط باسمه ، وأما شكرى القوتلى ، فبعد جهاد طويل ضد الاتراك والانتداب ، أصبح أول رئيس لسورية المستقلة ، وأول مواطن فى أول جمهورية عربية متحدة ، ولكنه أساء الى الاستقلال الذى بناه بمفاسد حكمه ، ثم أساء الى الوحدة التى تنازل عن الرئاسة من أجلها بمفاسد الطبقة التى انتمى اليها والتى كانت مسئولة عن الانفصال أكثر من غيرها ، ولم يعمر رياض الصلح كثيرا حيث قتله القوميون السوريون عام ١٩٥١ ، أما بكر صدقى ، وعبد الكريم قاسم فى العراق وحسنى الزعيم وأديب الشيشكلى فى سورية ، فقد جاء كل منهم الى الحكم ومعه أمانى الملايين تحميه وتدعو له ، ولبس كل منهم ثوب المنقذ ، ولكن الثوب لم يلبث أن تلطخ بدماء الأبرياء ، وأوحال الحماقات والآثام والانحرافات، وكانت خيبة أمل الشعب فيهم أكثر منها فى أى جماعة أخرى من الزعماء الفاشلين ٠

وهناك زعامات أخرى مثل عبد الكريم الخطابى فى المغرب بطل ثورة الريف ضد الاسبانيين وعبد العزيز الثعالبى فى تونس ، وعمر المختار فى ليبيا ــ الشهيد الذى أعدمه الايطاليون لثورته عليهم ، وابراهيم هنانو فى سورية زعيم ثورة عام ١٩٢٥ ضد فرنسا ، وطلال ملك الاردن الذى خلعوه عن عرشه لأنه وقف ضد المشاريع البريطانية ليعيش مسجونا ومنبوذا فى المنفى ، وطالب النقيب ورشيد عالى الكيلانى فى العراق ٠ وقد تمتع كل من هؤلاء الزعماء بثقة الشعب ومناصرته فى المحنة ، ولم يتح لأى منهم مجال الافادة من هذا التأييد بعد أن انتهت الجولة الاولى بالهزيمة أو الفشل أمام قوى الاستعمار الجبارة ٠

بقى رجل مناضل كانت حياته وحدها نسيجا قوميا مناضلا ضد الاستعمار وضد التجزئة ، وهو **عزيز على المصرى** ، فقد تبوأ لأكثر من ثلث قرن ــ مركز الصدارة فى الحركة العربية القومية الجامعة ، فقد أوحي الى النضال العربي في اليمن



وفى ليبيا وهو ضابط فى الجيش العثمانى ،وحقق للثائرين أكثر من انتصار ، وأسس وترأس أول الاحزاب الثورية وأوسعها ، وقاد ثورة ١٩١٦ فى أشهرها الأولى ، وتصدى لصيانتها من الاستغلال الهاشمى ، وكان رائد العمل العربى فى مصر بلا منازع ، وأثناء الحرب العالمية الاخيرة ، قام بأول محاولة من نوعها فى ربط النضال الثورى بمصر مع النضال المماثل فى الدول العربية الاسيوية ولقد أعطى عزيز المصرى العروبة فى ثلث قرن أكثر مما أعطاها أى انسان آخر . واعطاه العرب بدورهم محبة وتقديرا عوضا عن تفريط الحكومات العربية فى العهود الملكية فى حقه .

أما عن الأحزاب العربية ، فقد كان الحزبان الوحيدان اللذان عملا على صعيد عربى عام فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٤٥ ـ (وقد تأسسا فى أواسط هذه الفترة) لا يعترفان بالقومية العربية ، ويعملان تحت شعارات أخرى ـ هم ـ الاخوان المسلمون والحزب السورى القومى، وأعلن الحزبان الحرب ضد الفكرة العربية ودعاتها ، ولا تزال بقايا الجماعتين تقف الموقف نفسه تجاه التطور الجديد للحركة القومية العربية ، وبينما فشل كل من القوميين السوريين والاخوان المسلمين في اجتذاب ولاء عام خارج صفوف الحزب ـ لا على الصعيد العربى فحسب بل على الصعيد القطرى أيضا ، كان كل منهما يضع حول المؤسس هالة من التقديس كادت تصل الى حد التأليه أحيانا ، اذ كان الزعيم فى الحزب السورى والمرشد فى الاخوان المسلمين هو الآمر الناهى فى كل ناحية من نواحى الحياة الحزبية ، وغير الحزبية أيضا . ولا بد أن المؤسسين تأثرا بالاسلوب النازى ـ الفاشى الذى كان شائعا عند تأسيس الحزبين فى عبادة الاشخاص ، وقد فرض نظاما الحزبين على الاعضاء زعامة أكثر تسلطا من أى حزب عربى آخر ، بل انهما كانا مدرسة فى تعليم الاستبداد الرئاسى فى الأحزاب .

ومثلما أغتيل حسن البنا وهو فى أوج صراعه على الزعامة مع أحزاب مصر الاخرى ، أعدم أنطون سعادة فى صيف ١٩٤٩ .

ومن الخطأ الاعتقاد أن مقتل كل من حسن البنا وسعادة هو الذى حرمهما من زعامة أكيدة للعرب .. لأن سمعتيها استفادتا من قتلهما « والحزبان يسميان قتل الزعيمين استشهادا » أكثر مما استفادتا من تصرفاتهما فى حياتهما ،

لما وافق تلك التصرفات من ممارسة أعمال لم تطمئن اليها غالبية الشعب ، من استبداد بالرأى داخل الحزب واحتقار الاعضاء وغير الاعضاء ، ومن اغتيال للخصوم واشاعة للارهاب والفتن ، ومن صفقات مريبة مع الرجعية المحلية والجهات الاستعمارية ٠

أما عن الحزبين الآخرين وهما حزب البعث العربى الاشتراكى وحركة القوميين العرب السرية ، فقد فشلا فشلا ذريعا فى تقديم أى نوع من أنواع الزعامة العربية ٠

ظل الجواد بلا فارس ، وظلت فكرة القوى العادل اطارا لاتملأه صورة أى من المسئولين العرب وليس من صلاح دين جديد ، سنين طويلة ، وكاد عرب كثيرون أن يفقدوا الامل فى امكان ظهور هذا الرجل المرتجى ، وكانت الآمال تخبو بازدياد الحاجة اليه ، تكرست التفرقة وتأصلت ، وضاعت فلسطين بأهون السبل ، واستحكمت الرجعية بالمواطنين فى الاقطار المستقلة والخاضعة للاجنبى على حد سواء ٠ وقاست الاغلبية من أهوال الجهل والمرض والفقر ، وانحدرت قيمة الاسم العربى فى العالم ٠ وكانت الحياة اليومية للأفراد والجماعات ، مأساة ، ولكن المآسى ـ حتى أخطرها لا تخلو من قلب يرحم أحيانا ، انها تهب ضحاياها سبيلا للانقاذ ، رجلا يبحث فى بطن المأساة عن جذورها فيقتلعها ويخلص الامة منها ٠ مشى **جمال عبد الناصر** طريقا طويلا من بنى مر الى حيث اتخذ يقارع التين . . ولم تكن مؤهلات الزعامة فى عبد الناصر الا جسورا سلكها فى تقديم نفسه الى الجماهير ، وفى الكشف عن معتقداته والحديث عنها الى الرأى العام حديثا مخلصا ٠ وعبد الناصر هو أول زعيم عربى خاطب الشعب بلغته مادة وأسلوبا وروحا ، وسمع الناس فى أقواله ما كان فى نطاق ادراكهم وأمانيهم ، ورأوا فى أعماله ما أثبت لهم صحة أقواله ٠ لقد استمعوا من قبل الى خطباء بارعين ، ورأوا رجولات وأعجبوا بأخلاق حميدة ، ولكنهم وجدوا فى عبد الناصر أمرا جديدا ، وجدوا وراء هذه المواهب والصفات قلبا واسعا يشمل الامة ، ومشاعر تنسجم مع مشاعرهم وأهدافا تعبر عن أهدافهم ، كانت مميزات عبد الناصر وصفاته تدعم شعبيته ،



ولـكنها لم تخلق هذه الشـــعبية ، والذى خلقها هو حقيقة انعكاس الامانى والآمال القومية فى شخصه ، والبرهان على ذلك هو توافر نفس الظروف لغيره من السياسيين ٠

ولكنها عجزت عن صنع زعيم عربى قـوى ـ طوال قرن ونصف ، محبوبا ومحترما ومهابا مثل الزعيم **عبد الناصر** ٠

فعبد الناصر هو أول زعيم يقف مع الشـعب فى جبهة واحدة ، فيتصـارحان ويتبـادلان العواطف والحقائق دون خداع من جـانب ودون تملق من جانب آخر ، وهو أول زعيم يتمتع بزعامة شاملة لها شأنها فى كل قطر عربى مهما كان ذلك القطر بعيدا عن مصر أو خاضعا لحكم يعـادى مصر وسياستها ٠ وله قواعد شعبية واسعةتواليه بشكل لا مثيل له فى تاريخنا الحديث ، فقد مضى العهد الذى كانتفيه القواعد بلا زعامة والزعامات بلا قواعد ، وزعامة **عبد الناصر** هى أول لقـاء بين الزعامة والقـاعدة ، وعبد النـاصر ، هو السياسى العربى الوحيد فى تاريخنا الحديثالذى ينسب اليه عصر بكامله ، لقد استطاع عبد الله ابن الحسين أن ينسب لنفسه مملكة ، وكذلك فعل عبد العزيز بن سعود ويحى حميد الدين ،ولكن ذلك الانتساب كان شكليا ، يسمى الرجل بلده باسمه ، بحد السيف ، وكأنها ملك خاص ،وكان ذلك الانتساب اجراءا ضيقا يدل على عقليـة طبقية ونفسية أنانية ، أما عبد الناصر ، فان الآخرين وخصومه بشكل خـاص ، هم الذين ينسبون اليه التفكير العربى السائد ، والعواطف والمشاعر معا ، فى مدى عقد من السنين ، فى كل قطر بين الخليج العربى المحيـط الاطلسى ، وذلك أهم بكثير من أن يحمل المواطن جـواز سفر منسوبا لملك أو أمير ، هناك رق ، وهنـا مشاركة ، هناك انتماء مصطنع مفروض ، وهنـا انتساب عضوى طبيعى ، فزعامة عبد الناصر التى ينتمى اليها قسم كبير من عرب هذا الجيل تعتبر تجسيدا للأمانى والاهداف التى جاشت وتجيش فى صدور الآباء والاجداد منذ وقت طويل ٠

وكانت زعامة عبد الناصرتدرك ثقل العبءالذى تدعو الشعب الى حمله من أجل غد أفضل ، غـير أنها تضع ايمانها فى الشعب ، نتيجة لايمانهـا بالله لأن الله مع الشعب، ومع من يخدم الشـعب ان فى عبد الناصر صورة من الايمان العربىالمطلق بالله ، ذلك الايمان الذى يحمل صاحبه على العمل بثقة تفوق امكانيات المنطق البشرى ، ومن وحى هذا الايمان مضت زعامة عبد النـاصر قدما الى الامام ، لقد فعل **عبد الناصر بعض ما فعله صلاح** الدين ، انطلق من مصر فى الارض العربية يذود عن الحمى ويتعقب الاستعمار ويلم الشمل ،وشيد النظام الاجتماعى الذى يسوده العدل والمساواة ، ويصلح أساسا لهما ، وظل يعتلى صهـوة الجواد ثمانية عشر عاما ، ينازل التنين المتعـدد الرءوس ، فقد نما التنين من امتصاص دماءالشعب وغذاه الاستعمار والرجعية والمفاسد فى أجيال ٠

ولقد سقط الفارس عن صـهوة جواده ، وهو يصارع التنين طوال ثمانية عشر عاما ، فلم يحتمل قلبه الشجاع الذى احتوى أمته بأكملها ، انسداد أحد شرايينه المنهكة ، بالمسـئوليات العظمى فتصبب الفارس عرقا ، وتوقف القلب الصامد ، وسقط سيفه من يده ، وهو يصـارع التنين الاستعمارى ، سقط شهيد الواجب ، والأمـة ، والمستقبل ٠ وسيظل الجواد بلا فارس ، الى أن يقف فرسان عبد الناصر فى كل أرض عربية صفا واحدا دفاعا عن كل الأهداف التى نادى بها عبد الناصر ، ولم يمهله القدر ليرى نهايتهـا ٠ دفاعا عن السلام العربى ، الذى يجب أن يقـوم على الارض العربية ، حماية للمقهورين ، ضـد التخلف والاحتلال الاستعمارى الصـهيونى ، واستعادة لكل أرض سلبية ٠

تحسين عبد الحى



فتحى الابيارى

ما هو سر عظمة عبد الناصر ؟

قال أحد الكتاب الأجانب .. ان سر عبد الناصر يكمن فى أنه جمع كل خصال الشعب المصرى فى كيانه . وقال كاتب آخر ان مصدر قوته .. انه يمثل حركة تحرير الشعب المصرى وتقدمه . وقال ثالث .. ان عبد الناصر تجسيد لنضال الأمة العربية ، وكفاحها فى مواجهة الامبريالية وسعيها لتعميق الثورة الكبرى . انه ألمع شخصية فى الفكر العربى الحديث . وهناك عشرات الآراء ، والدراسات فى كتب مختلفة تبحث عن شخصية ناصر .. والثورة المصرية . وقد أصدرت مكتبة جامعة اكسفورد فى يوليو ١٩٧٠ تقريرها عما كتب عن ثورة ٢٣ يوليو ، وعن جمال عبد الناصر ، فبلغ ٢٨٩ كتابا وصدرت هذه الكتب بسبع عشرة لغة . وفى خلال هذه السطور سنحاول التعرف على زوايا سر جاذبية وعظمة شخصية الرئيس الراحل جمال عبد الناصر .

ففى كتاب « زعماء الدول الحديثة » .. للدكتور ليونولد استاذ التاريخ بجامعة بروكلين، يقول « ان ناصر هو الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يوحد العرب ، ويشيد لهم مكانا فى الأسرة الدولية » . ويرى أن سر قوة عبد الناصر يرجع الى أسباب عدة : منها مظهره الشخصى، وقوة شخصيته ، وتكوينه الجسمانى ، ونشأته الشعبية . وظهوره فى الوقت الذى تنتظر فيه العرب ظهور الزعيم واهتمامه باصلاح بلاده من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. وقدرته الخارقة على أن يكون زعيما .

أما كتاب « ناصر » للمحامية الايطالية الشهيرة « زارا الجاردى » فقد سبب ثورة عند اليهود فى أمريكا ، وقاموا بمحاولات لمنعه من غزو المكتبات الامريكية ، لأن (زارا) كشفت عن التقدم الذى شمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بفضل حكمة جمال . ووصفت كل الخطوات التى سبقت بناء السد العالى معجزة

الشرق الأوسط ، والمؤامرات التى لعبها الغرب بزعامة امريكا فى نسف هذا المشروع قبل أن يبدأ، وحاولت ايقافه بكل الوسائل ، حتى استخدم الغرب بالاستعانة باسرائيل ، السلاح والطائرات والمدمرات . وفشلت محاولاتهم . وتم بناء السد العالى رمز الرفاهية للشعب المصرى فى المستقبل، ولكن ما زال الغرب وتعاونه أمريكا يدبرون المؤامرات ، ويستغلون اسرائيل كمخلبى قط فى استنزاف قوى الشعب المصرى . ولكن ارادة الشعوب المحبة للحرية والسلام .. فوق كل المؤامرات .

وقد أصدر الكاتب الايطالى « دينو فريسكو بالدى » كتابه عن « عبد الناصر » ضمن سلسلة كتبه « أناس مشهورون » بعبارة مشهورة للرئيس الراحل يقول فيها « من السهل بناء مدارس ومستشفيات .. وفى الممكن بناء مصانع، ولكن بناء أمة عمل صعب وشاق » . وتناول المؤلف فى كتابه حياة الرئيس منذ ولادته والأحداث الهامة التى قابلته حتى ديسمبر ١٩٦٩ ، فقال .. انه بالرغم من الأحداث التى مرت بالرئيس ناصر أثناء حكمه فى الميدانين السياسى والعسكرى ، ورغم المؤامرات التى حبكت ضده . وضد نظامه الثورى فقد ازداد حب الشعب له ، على عكس ما كان يتوقعه المتآمرون . وتناول الكتاب أيضا أحداث ليلة ٩ يونيو ٦٧ ، ووصف مشاعر الجماهير الملتهبة الى درجة دفعت جميع المعلقين والمراقبين السياسيين فى جميع أنحاء العالم الى أن يتساءلوا : ما هى الأسباب التى جعلت الشعب المصرى يتمسك بقيادة عبد الناصر رغم كل الأحداث ؟ ورد الكاتب الايطالى على التساؤل بقوله : **ان عبد الناصر أعطى مصر ما لم يستطع غيره اعطاءه لها طوال القرون الماضية .. أعطاها قلبه .. وعقله .. وحياته ! .**

... وهذا التساؤل والاستفسار عن سر شعب مصر وعبد الناصر يرويه جان وزوجته سيمون لاكوتير فى كتابهما « مصر .. الصاعدة » الذى تزيد صفحاته على الخمسمائة . فيذكران فى الفصل الأول .. كيف أن الغزاة يسيطرون على بلاد العالم الى أن يأتوا الى مصر .. فتكون هى مقبرتهم الأخيرة . وهى كما قال عنها احد الكتاب « مقبرة الغزاة » ، لقد دفن فيها الاسكندر ، وهزم قيصر ، وابتلعت أرض مصر الأتراك والمماليك والفرنسيين والانجليز . وبقى فوق ارضها .. شعب مصر .. الوديع المتشبث بأرضه ونيله ، الذى يبحث عن النكتة حتى فى احلك ظروف حياته المأساوية .. ومع ذلك فانه صامد .. صمود الأهرام وابو الهول . ويلتف حول زعيمه عبد الناصر .. يوم تخيل العالم أن ناصر قد سقط ، ولكن شعبه رفعه على الاعناق ، والتف حوله يحميه ، لكى ينهض ويواصل مسيرة النضال ضد الاستعمار .

وحاول جان وزوجته سيمون .. البحث عن الاجابة .. هل يرجع السر الى آلاف السنين من الحضارة العريقة ، وحب هذا الشعب لأرضه وتراثه ونيله .. أم أن غزوات المستعمرين كانت مصلا واقيا له ضد الأيام الحالكة السواد . وفى فصول الكتاب المختلفة يروى جان وسيمون قصة الثورة المصرية ، والاعداد لها ، وساعة الصفر ، وانطلاق الشرارة الثورية . ويركزان على شخصية ناصر .. كزعيم .. وقائد يحسم المواقف فى سرعة البرق . وأن سر عظمته تكمن فى أنه يؤمن بالشعب المصرى الذى هو منه ، ايمانا مطلقا .. ذلك الايمان الذى جعله يهب حياته .. وعقله .. وقلبه لكل أفراد شعبه . ويصف المؤلفان شعورهما عندما قابلا الرئيس بهذه السطور « ان أول شىء تلحظه فيه ابتسامته البيضاء الناصعة .. انه رجل طويل القامة وافريقى أصيل .. وهو عندما يأتى صوبك يسير بخطوات واثقة واليد ممدودة لكى تصافحك .. وتزداد الابتسامة اتساعا كلما اقترب منك ، وهو عندما يضحك فالعيون أيضا تضحك ، والصوت ، صوت خفيض ودود ، ولغته الانجليزية رائعة وأنيقة ، والاجابة تأتى منه على سؤالك مفاجئة فى صراحتها ، واثقة من كلماتها ، وهو

اذا ما غضب تلمع عيناه بوميض أخضر رأيته فى عيون الفلاحين ـ وهو ينهل من كل الثقـافات نهلا .. ابتداء من الكلمة المقروءة حتى الموسيقى. وهو يقرأ الجرائد بنهم واهتمـام .. الجرائد الاجنبية والعربية والمصرية ».. . . .

.. وعبد الناصر .. هو الذى وضع شعار « ارفع رأسك يا أخى فقد مضى عهد الاستعباد » . هذه العبارة بدأ بها الكاتب السويسرى الكبير جورج فوشيه كتابه عن « عبد الناصر ورفاقه » وبين الكاتب كيف استطاع عبد الناصر أن يدبر تنظيم جماعة الضباط الاحرار السرية ، لكى يعيد لهذا الشعب كرامته وشخصيته . وبدأ المؤلف فى البحث عن الجذور العتيقة التى أثرت فى شخصية عبد النـاصر ، فتحدث عن قرية بنى مر ، وعن طريقها كشف حال المجتمع المصرى فى ذلك الوقت حيث كانت تتفشى الأمية ، وتزداد الحالة الاقتصادية سوءا . ويقول فوشيه :

« انه اذا كان عبد الناصر قد ورث عن أبيه عناد فلاح الوجه القبلى وعزته ، فانه قد ورث عن والدته الناحية الاسكندرانية من طبعه : روح البحر الأبيض المتوسط الماهرة ، المجـددة فى الاهتمام بكل ما يتعدى الأفق اليومى ، وبالتالى بكل ما هو جديد..روحا ثورية . والاسكندرانى شخص دولى .. جرىء مطبوع بطابع الفردية».

وباسلوب بارع استطاع فوشيه أن يقدم دراسة عميقة عن البيئة العائلية والمدرسية التى عاش فيهـا الفتى جمال عبد الناصر .. الذى أصبح بعد ذلك أعظم زعيم شـهده العـالم العربى ، ومن القادة العظام الدوليين . وتناول المؤلف الكتب التى أثرت فى فكـر وعقيـدة عبد الناصر .. الكتب الاسلامية ، والتاريخية، والأدبية . ثم بداية الاتصـال بزملائه الذين سيواصلون النضال معه الى قيام الثورة . وحلل جميع الخطوات والاتصالات التى كان يقوم بها أنور السادات بتكليف من لجنة الضباط الأحرار، بكافة العناصر المنـاوئة للسـلطة البريطانية ، وللقصر ، وللأحزاب المنحرفة .

ويتحدث فوشيه عن فلسطين ، واسـتيلاء اليهود على بعض المناطق ، ثم قيام حرب فلسطين عام ١٩٤٨ . ويذكر عبارة كتبها جمال عبد الناصر قال فيها : « انه لما بدأت أزمة فلسطين كنت مقتنعا بأن القتـل فيهـا ليس قتـالا على أرض غريبة ، وانما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس لمصلحة العرب الذين نهبوا » . ويروى الكاتب المواقف العصيبة التى مر بها جمال عبد الناصر ، وهو يحارب فى فلسطين ، وسط قيادات فاشله، وأسلحة فاسدة ، وخيانات من القصر ، الى ان أصيب فى صدره ، ونقل الى مستشفى المجدل حيث رأى أصدقاءه جرحى ، وعلم بنبأ مصرع الكثيرين منهم . وفى ذلك الوقت كتب عبد الناصر يقول :

« لقد عاهدت نفسى أننى لو صرت مسئولا فى يوم من الأيام فى بلادى فسوف أفكر ألف مرة قبل أن ادفع بجنودنا الى الحرب، لا أدفعهم اليها الا حيث لا يكون مفر .. حين يكون شرف الوطن مهددا.. وما من شىء ينقذه الا نيران المعركة » .

وهذا الوعد الذى كتبه عبد الناصر وهو فى حرب فلسطين ، كان بداية لفلسفته فى الحياة التى تبلورت فى قوله « أحسست أن الانسانية لا تستحق شرف الحيـاة اذا لم تعمل بكل قواها من أجل السلام » . وفعلا .. كانت آخر أعماله قبل استشهاده هى حقن دماء العرب .. واحلال السلام بين الأشقاء العرب ، حتى يمكن توجيه كل القوى الى العـدو الذى يحتل أجزاء عزيزة من قلب الأمة العربية .

ووصف فوشـيه بتفصـيل وتحليل المعارك والمواقف الحربية التى اشـترك فيها جمـال عبد الناصر ، وكيف انقذ « عراق المنشية » بفضل رباطة جأشه ، وحسن تدبيره ، رغم حصار دام شهرين ، وكبـد الاسرائيليين ٣٠٠ جثـة غـير



الجرحى والخسائر فى المعدات . وانتهت مأساة فلسطين .وعاد جمال عبد الناصر ‥ ليبدأ مرحلة جديدة من بناء مصر الحديثة وحاولت المؤامرات ، والدول الاجنبيــــة ان تتكتل لوقف هذا الزحف الثورى فى المنطقة ‥ ولكن عبثا .

… لان عبد الناصر ‥ هو من صميم الشعب المصرى ، وخرج منه ليقوده الى العــزة ‥ والكرامة ‥ والحرية ‥ وفى كتاب «مصر‥الثورة» « للكاتب الصحفى الفرنسى « كلود استــيه ، يصف لقاء عبد الناصر بممثلى الشعب فى المؤتمر القومى فيقول :

« وعندما جلس عبد الناصر بهدوء ، وقف انور السادات أحد رفاقه الأوائل منذ ١٩٥٢ نيقول تلك الكلمات : ان لقاء الشعب ‥ شعبنا مع الرئيس عبد الناصر كان احــدى اللحظات التاريخية النادرة التى تحدث أحيانا فى تاريخ الشعوب . انه يولد من جديد كعملاق ، ويكتشف نفسه وايمانه وارادته ‥ واستمرار حى لبقائه الذى ظل دوما على مدى العصور . » ويستمر انور السادات فى خطابه حتى ينتهى ليسود الصمت ، وعبد الناصر بوجهه الهادىء ، واكتافه العريضة، وملامحه الواضحة يستمع ثم ينظر امامه فى بريق وكل الأوجه ‥ كل العيون ترقبه. وعندئذ وبعد لحظة من صمت أعقبها تصفيق للتقديم الشاعرى، يقف عبد الناصر ومعه يقف كل المجتمعين ‥ وبصوته المعروف المميز ‥ يقرأ ويقسم ولاءه لمصر .

ويتعرض « كلود استيه » الى موقف ناصر من فلسطين والمحيط العربى ، والمحيط الدولى ، والافريقى . وقد حدد عبد الناصر موقف ثورة مصر من هذه المجالات فى فلسفة الثورة ، وكثير من خطبه . ويبين الكاتب كيف كان عبد الناصر من اول دعاة الوحدة الافريقية ، وأول من حضر مؤتمــر القمــة الافريقى . ويبرز المؤلف دور عبد النــاصر ونظرته لفلســطين ‥ حيث كان يعتبرها جزءا من ديانه وعقله ، وسقط شهيدا ‥ من اجل فلسطين أيضا .

… ولكن قبل أن يسقط شهيدا ‥ كان قد حدد للشعب العــربى ‥ طــريق العــزة والكرامة . ويكشف الكاتب الأمريكى « والتون وين » فى كتابه « ناصر العرب ‥ البحث عن الكرامة » بعض الجوانب من شخصية عبد الناصر فيقول :

« ان كره عبد الناصر للترف وحب الظهور ، هــو أقــوى ما لديه من مزايا شـــخصية . فزيارة واحدة لمنزل عبد الناصر ، تظهر كيف أن الرجل احتفظ بعاداته البسيطة نســبيا فى حياته بعد انقضاء ست سنوات على تســلمه الحكم ، فما يزال يسكن مع عائلته فى المنزل ذاته الذى كان يشغله ، عندما كان ضابطا بسيطا فى الجيش » .

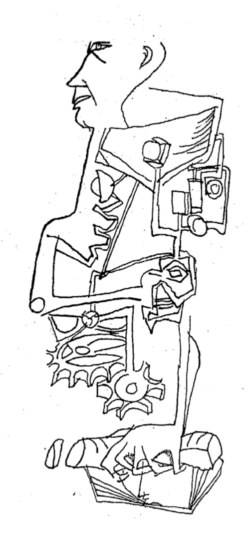
ويقول : « ان عبد النـاصر دينامو بشرى ذو نشاط غير محدود ‥ قلما يجد متسعا من الوقت

للنوم » فهو فى بيته يعمل باستمرار حتى ساعات متأخرة من الليل » .

... وفى كتاب جون جنتر «فى داخل افريقيا» جزء كبير عن مصر .. وثورتهــــا فيقول « **ان الرئيس عبد الناصر من أهم الشخصيات القائمة فى هذا الزمن ، وقد حقق لمصر ما لم يحققه أحد . انه رجل نزيه الى أقصى حد . ولا يطالب بأى شيء لنفسه . ان عبد الناصر كتب صفحة جديدة فى تاريخ مصر . مليئة بالحيوية والحركة، فهو رجل قوى ، وله مبادىء أخلاقية ، وله عقيدة فكرية . ان مصدر قوته يرجع الى أنه يمثل حركة تحرير الشعب المصرى وتقدمه** » .

.. ولم تكن ثورة عبد الناصر .. ثورة محلية فحسب ، بل كانت ثورة سلام ، تهدد الامبريالية والصهيونية ، والذين يعيشون على سفك الدماء .. دماء الشعوب . وكانت ثورة جمال الاجتماعية والسياسية دافعا لكثير من أقلام الكتاب والمحللين السياسيين فى الغرب وأمريكا .. أن تكتب عشرات الكتب المختلفة ، لالقاء الأضـواء على مجتمع الثورة وعلى زعيمها . وفى كتاب « مصر عبد الناصر » للكاتب البريطانى «بيتر مانسفيلد» يوضح المؤلف أهداف عبد الناصر فى اقامة مصر المتحررة من كل أشكال السيطرة الأجنبية . فبدأ الكاتب بفصل عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية لمصر فى بداية القرن الحـالى . وكيف كانت تخضع لحكم أجنبى ، وتعج بالأجانب وأنصاف الأجانب والمرتزقة . وعرض المؤلف لمصر والعالم العربى فى فصلين سمى أحدهما مصر والعرب الاسيويين ، والثـانى مصر والغـرب . وقال مانسفيلد :

« ان الرئيس جمال عبد الناصر كان يرى ان التحالف مع الغرب معناه استمرار النفوذ الغربى، والتبعية للغرب . وأن هذا كان أساس موقف الحياد الايجابى الذى اتخذته مصر ، وأنه بعد اعلان قيام حلف بغداد ، ومعارضة عبد الناصر له على أساس أنه يربط البلاد العربية بالنفوذ الغربى حاز تأييد ومباركة الرأى العام العربى . ومنذ ذلك الحين بدأ ناصر يصبح بطل القومية العربية . وأحس العرب أن هذا الرجل هو الزعيم الذى كانوا فى انتظاره . والذى يمكنه التصدى للقوى الاستعمارية وتوحيد العرب فى دولة واحدة . وتأكدت وجهة نظرهم عندما أصبح



عبد النـــاصر هدفا لهجوم اسرائيل والصحافة الغربية .

وتحدث مانسفيلد بعد ذلك عن ثورة ٢٣ يوليو الاجتماعية ، فقال « ان هدف ناصر كان اقامه مصر المتحررة من كل أشـــكال الســـيطرة الأجنبية ، والتى تلعب دورا أساسيا فى العالم العربى وفى أفريقيـــا . ولذلك بدا يبحث عن حل سريع ، وهو اعداد برنامج مركز للتصنيع والاشتراكية . وان مشكله السويس ، أعطت دفعة هائلة لمسيرة التخلف من سيطرة النفوذ الاقتصادى الأجنبى . وركز مانسفيلد فى كتابه على القرية والفلاحين فقال .. ان الفلاحين الذين يكونون ٧٠٪ من شعب مصر من أنشط الفلاحين فى العالم ، وان مصر من هذه الناحية ليست دولة متخلفة ، وان كثيرا من رجال الثورة ومنهم جمال ينحدرون من أبنـــاء الفـــلاحين ، لذلك فان عبد الناصر كان يدرك ظروف البؤس التى عاش فيهـــا الفـــلاحون ،لذلك بدأ فى اعادة توزيع ملكية الأرض وتخفيض الايجـارات الزراعيـة ، ورفع أجور العمال الزراعيين ، واقامة المجمعات التعاونية التى تشرف عليها الدولة . واهتم أيضا بنشر التعليم فى القـــرى ، واقامة المجمعـات الصحية ، وايصال النور والمياه النقية الى قرى مصر . كل هذا كان فى عقيدة عبد الناصر .. الوسيلة العملية لمواجهـة مشـكلة مصر الأولى « البؤس الاجتماعى والاقتصادى لمن يعيش على الزراعة فى مصر » . وكان السد العالى الذى صمد به عبد النـــاصر أمام مؤامرات القـوى الامبريالية ، والصهيونية .. هو الدرع الواقى للثورة الاجتماعية . ويرى مانسفيلد .. ان القاهرة ســتظل لأســباب كثيرة مركز الانتاج الثقافى والفكرى فى العالم العربى » .

... وهناك كتب كثيرة .. كتبت عن ناصر .. وجه مصر الثائرة منها ((الزعيم)) لسان جون . و « ثورة ناصر » ديزموند ستيوارت . و «ناصر» لتوم ليتل ، و « كيف نجح عبد الناصر » للكاتب الهندى كالرانجيا ، الذى قال : هناك قلة من الرجال أدوا أدوارا حاسمة فى التاريخ ، وتركوا آثار بالغة الخطورة فى تحويل مجرى التـاريخ الانسانى .. ان اسم عبد الناصر يقف فى طليعة هؤلاء)) .

فتحى الابيارى



عبد الناصر والثورة الفكرية

لقاء فكرى مع مجموعة من المفكرين والأدباء

اعداد

حسين اللبودى



لم يكن عهد عبد الناصر من تلك العهود التقليدية التى تأتى عبر التاريخ وتنقضى دون أن تثير من القضايا ما يستأهل الذكر والالتفات ، وانما كان من تلك العهود الثورية التى تجعل من الحركة والتغيير والبناء أساسا لاستمرارها • فهو هذا العهد الذى أشرق على حياتنا استجابة لمطالب شعب أبى الا أن يثور على التخلف والجمود اللذين رانا على صدره قرونا طويلة •

ولما كانت السمة الأساسية لهذا العهد هى التغيير والثورة على كل ما يعوق تقدمنا ، فقد أقبل على جميع الثقافات والأفكار يدرسها ويحللها وينتخب منها ما يتفق وظروفه الاجتماعية والثقافية والروحية • وهو فى اقباله على كل هذه الثقافات والأفكار لم ينس ما يربطه بتراثه العريق من وشائج فأقبل عليه بالمثل بالدراسة والمراجعة والمقارنة بما أنفتح عليه من هذه الثقافات والأفكار الجديدة وصلا منه للماضى بالحاضر وتشوفا لاحتمالات المستقبل •

وبرغم كل التحديات والظروف البالغة التعقيد ، استطاع هذا العهد أن يواصل مسيرته ويترك بصماته جلية على صفحة التاريخ بماحققه من انجازات ، وباتخاذه الاشتراكية سبيلا وأساسا لحل مشاكلنا ، وبتبنيه مبادىء الحرية والثورة على الاستعمار التى كان فيها سندا لكل الشعوب المغلوبة على أمرها •

وبفكرها المفتوح على كل التجارب ، تلتقى الفكر المعاصر فى هذا التحقيق الفكرى بعدد من أعلام الفكر والأدب والفن لهم من الكتابات ما يمكن أن نعده انعكاسا ـ بشكل أو بآخر ـ لهذا العهد وتعبيرا عنه •

وهى اذ تطرح سؤالين أولهما : أهم التغيرات الفكرية التى طرأت على الفكر فى عهد عبد الناصر ، وثانيهما : دور الفكر والمفكرين بعد عبد الناصر ـ تامل آن يواصل « الكل فى واحد » مسيرتهم على طريق عبد الناصر انطلاقا الى ما هو أعظم وأجل •

أحمد رشدى صالح



● نستطيع ان ندلل على ان الفكر المصرى الوطنى ، قد جرى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، على اساس تجديد حياة مصر ، وتحقيق سيادتها الوطنية الكاملة، واستحداث «تصويب» أو « تغيير » فى موقفها من حضارة العـالم ، وذلك بأن تكون مصر المستقلة، وطنا متحضر بحضارة العصر.

وينطوى تحت هذا التعميم ما بدر من دعوات اصلاحية وريادات فكرية سياسية ، ونزعات للتجديد فى وجوه شتى من الحياة .

والى نهاية الحرب الثانية ، تعود سرعة « ايقاع » الحداثة فى الفكر ، ذلك ان تلك الحرب وضعت مصر ـ وبشكل حاسم ـ فى دائرة التأثر المباشر باتجاهات الفكر العالمى ـ بل فلسفته ـ الأمر الذى انتهى بالاحزاب المختلفة القديمـة الى ان تعيد النظـر فى برامجهـا ـ ان كانت لها برامج ـ وتطرح نوعا أو أنواعا من الفكر الاصلاحى الذى يتسم بالحداثة ، ايجابا أو سلبا .

كما ان السنوات الحاسمة التى بين نهاية الحرب وثورة ٢٣ يوليو ٥٢ ، قد استقطبت تيارات الفكر المصرى الوطنى، وجعلتها « حبلى » بضرورة التغيير ـ وهو نفس الأمر ، الذى كان ماثلا فى البنية الاجتماعية والاقتصادية ذاتها .

كان على ثورة ٢٣ يوليو أن تستوعب خلاصـة ما انجزه الفـكر المصرى فى تاريخـه الحديث ، وأن تطـرح ـ للمستقبل ـ حاجـة مصر الى الحداثة الحقيقية ، والحضارة العلمية لعصرنا .

واعتقد أن من أهم منجزات قيادة عبد الناصر لهذه الثورة ، انها حركت مصر نحو الاشتباك مع الانسانية من ناحيـة ، والأمة العربية من ناحيـة ثانية ، ومع ميراث مصر ذات الخصائص المعروفة من ناحية ثالثة .

فهو اذن ، اشـتباك مع الوجود الانسـانى والقومى والوطنى ، ومع تيارات الفكر الانسـانية والقوميـة والوطنية .

وفى ظل هـذا الاشـتباك ، أتيح للفكر المصرى ، ان ينتبه الى أن تاصيل الطابع الوطنى والقومى فى مساره ، هو الشرط اللازم والمؤدى الى انسانيته وحداثته .

هكذا ، انبعث كتابات عبد الناصر وخطبـه ، وهكذا ، جاءت المحاولات لاختيار الأصلح والانسب من الفـكر العالمى ، لحاجات مصر وحيتها .

ومن غير المنطق ، ان ننفى ان هذا الاتجاه، واجه الطريق معدا، مستقيما، دائما ـ فان اشتراك مصر بفكر العالم المعاصر ، يضعها امام عملية اختيـار غاية فى الصعوبة ـ فهى تحرص على ألا تفقد اصالتها الوطنية وبالتالى فهى ترفض ان يستوعبها تيار بعينه من الفكر العالمى ، ومع ذلك فهى تحرص على ان تعيش حياة عصرها ، وهـذه التيـارات الفكرية العالمية تؤثر من ناحية التصور ومناهج التطبيق ـ غاية التأثير فى مصير الانسان المعاصر .

ثم هناك مشـكلات التخلف التى فرضت على مصر ، والأمة العربية من عصور سابقة ، وهى مشكلات ضاغطة وطاردة ، لكل اشتقاق لحداثة الفكر أو عصرية اساليب العمل العام .

ولقـد فتح عبد الناصر ، بفكره المكتوب، وبخطبه كذلك، ميدان التفاعل واللقاء ، والاختبار ، بين هذه العوامل جميعا .

وكان من نتـائج ذلك ، أن تمت مشروعات واعمال كبرى وحدثت أيضا مناقشات جادة بل كان بعضـها على جانب كبير من الأهمية ، بصدد نقل حياة مصر من العصور الوسـطى الى العصر الحديث .

وكما أن الدراسات العلمية ، قد تأكد دورها فى صياغة هذا التجديد للحياة ، فقد حدث فى الدراسـات الانسانية ما يحمل على الاحساس ، بنفس النتيجة .

وفى ظنى ، ان من أهم ما طرأ على الدراسـات الانسانية ، الالتفات الى الميراث الشعبى الروحى ـ من عادات وتقاليد وتعابير .

وفى الثمانية عشر عاما الاخيرة من حياة مصر ، ظلت هذه الدعوة ، من اعلى الاصوات ، الجديدة ، التى ترمى الى الكشـف عن مقدرات الانسـان المصرى ، وهو يشتبك مع حضـارة العالم من حوله ، ينهض بدوره كجزء اساسى ـ بل قاعدة اساسية ـ للامة العربية كلها .

وما حدث من انجازات فى هـذا المجال ، يرتبط بما حدث من انجازات العلوم الانسانية والتجريبية الأخرى .

ويدخل ـ فيما اصطلح على تسميته ـ ببناء الفرد وبناء المواطن ، فى بلد ليس امامه الا أن ينمو بنفسـه من تخلف العصور الوسطى ، علما وفكرا وتأملا ، وعملا وصـناعة وانتاجا ، وعلاقات واسلوب حياة .

● وانى أرى ان واجب المفـكرين والمثقفين فى المرحلة القادمة هو العمل على ترسيخ كل ما ارساه عبد الناصر ، وما حققه من انجازات فى شـتى الميادين .

احمد رشدى صالح

السؤالان يفترضان اولا ان مرحلة من مراحل تاريخ الامة قد تحددت بحيث يمكن ان تصبح على نحو مستقل موضعا للنظر والتحليل . وهذا فى حد ذاته موضع للنظر . ودون ان ندخل فى مشاكل التحديد التاريخى للعصر وفلسفته فاننا نستطيع ان نقرر ان جمال عبد الناصر بفكره ومبادئه ما زال وسيظل الى امد طويل مصدرا مباشرا للقوى المحركة فى نفوسنا ، نحن الذين نعد من جيله والى ما تبقى لنا من سنوات العمر ، كما سيظل الزعيم المحرك لابناء ثورته الذين سيحققون الكثير من اهدافه واحلامه ويصلون بها الى غاياتها الحضاريه الطبيعيه . وعندئذ تتحدد معالم العصر حقا ويصبح مرحلة محددة من مراحل تاريخ الامه بمثل ما حدد جمال بثورته مرحلة سابقة من تاريخنا المعاصر ، لقد تحدد طريق المستقبل، وما زال عبء انجازه مسئولية على عاتق الامة امام تاريخها . فالحقبة لم تغلق برحيل الزعيم .

ويلى ذلك ملاحظة منهجية أخرى ، فالانجازات الفكرية لا تتغير قيمتها فحسب بتغير العصور والمجتمعات ولكن طبيعة هذه الانجازات تتغير كذلك . فلقد تمخضت سنوات الثورة ــ الثمانية عشر التى ننظر فيها الآن عن عدد ليس بالقليل من الاعمال الثقافية الفردية ذات الشأن الكبير . ولكن قيمتها ــ مهما كانت ــ تتضاءل امام ما احدثته المبادرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى قادها الزعيم ، فغير بها فى ضمير الامة وفكرها وانجز من خلالها ما يجب ان يعد من الانجازات المميزة الكبيرة حقا. وتاريخ الثقافة بمعنى نشاطات الفكر والادب والفن يعتبر الى حد بعيد تفصيلات متفرعه عن الانجازات العامة. بل ان دراسة الأعمال الفردية فى الفكر والادب والفن لن تقوم على اساس حقا حتى نستخلص القيمة الثقافية لهذه الانجازات الاعم . وهكذا يجب ان ننظر اولا الى المؤسسات والاتجاهات الاجتماعية والايديولوجية التى اقامتها الثورة أو بدأتها وان يكون نظرنا اليها لا باعتبار انها مغلقة كاملة التحقيق ولكن باعتبار قدرتها على النمو وقدر سيطرتها على مواضع التغيير فى فكر الأمة وثقافتها .

ونتجه بعد ذلك الى التساؤل عن كيف سيكون تحديد هذه الانجازات وكيف يختارها الفكر ويرتبها حسب اهميتها . هذا فى الحقيقه هو اصعب ما يثيره سؤالا مجلة الفكر المعاصر من صعوبات منهجية . فمثل هذا التحديد يفترض مقدما تكامل الدراسة لتاريخ السنوات الماضية وتوفر نظرية عامة او فردية للمؤرخ او المفكر الذى يتصدى لهذا الامر . ولست بحاجة للاعتراف بقصورى فى الامرين فهو امر مقرر ، ولكننا جميعا بحاجة الى الدعوة لتحقيقه وبلورته خلال تخطيط فكرى يتراكم اثره وتتكامل عناصره . والى ان يتم ذلك فان اى اجابه ، مهما كانت ، لا تعدو ان تكون تطلعا فكريا فيه الكثير من التعميم والتحيز فى وجهة النظر حتى وان كان فيه الكثير من الصواب والصحة . وبهذا التحفظ يمكن القول ان محاولة الاجابة هى مشروع فردى يجمع فيه المرء فكره ونفسه ــ كما تجمع الامة نفسها الآن ــ للمستقبل والمحرص عليه . وستبقى مجلة الفكر المعاصر صاحبة الفضل فى زيادة تعبئتنا لهذا الشأن .

يبقى اخيرا ــ قبل ان اعدد ما اعتبره الانجازات الرئيسية الاصلية ــ ان اقرر اننى لم اقصد فى ترتيبها تقريرا لدرجات الاهمية وان كنت اعتبر ان هناك أساسا اخر للترتيب لا أريد ان أعرض له الآن .

١ ــ اجهزت الثورة فى عهد جمال عبد الناصر على مجموعة رئيسية من المؤسسات والنظم الاجتماعية التى ورثها المجتمع المصرى من عهود الاستعمار والاستغلال فقامت بذلك بمثل ما قام به عصر التنوير ونهاية القرن الثامن عشر فى اوروبا . لقد تحرر الفرد المصرى واسترد حرية عقله وارادته من الاستعمار والاقطاع ورأس المال . لقد انكشف له مدى لاعقلانية هذه المؤسسات ومدى ما تفرضه من طغيان. والكرامة ورفع الرأس التى نادى بها جمال عبد الناصر لم تكن مجرد شعارات



بل تغييرا حقيقيا فى مفهوم الفرد وجوهر دوره ٠

٢ ـ اذا ما تابعنا اوروبا والحضارة الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى استطاعت ان تتوصل الى الاشتراكية كمفهوم تطبيقى وحتى توصلت الى تحقيقه فى الدول الاشتراكية الحديثة فاننا نستطيع ان نقدر ضخامة الدور الذى قامت به سنوات الثورة الثمانية عشر فى نقلنا خلال هذه المدة الى مستوى من المسامته والتضامن مع احدث ما حققه الفكر البشرى فى تنظيم المجتمع وتوفيرامكانيات تطوره ٠

٣ ـ لم يكن تبنى الاشتراكية فى حدود متحيزه وذلك على الرغم من الوعى الكامل بحدود التطبيق ٠ لقد تبنى جمال عبد الناصر علمية الاشتراكية فتبنى بذلك روح العلم والتخطيط العلمى ٠ ووصوله الى شعار الدولة العصرية وتحديده لدور التكنولوجيا فيها ليس الا امتدادا طبيعيا لهذا الموقف الرئيسى ٠ انه طريق قد تحدد وتحددت معه معايير التحقيق فيه ، وخطونا فيه مهما كان بطيئا ـ فهو متقدم ٠

٤ ـ كان من النتائج المباشرة لتقرير علمية الاشتراكية تبنى مفهوم الانفتاح على كل فكر وعلى كل تجربة ٠ وسوف نحتاج الى دراسات طويلة لمعرفة اثر هذا على تطور مجتمعنا وثقافتنا وخاصة اذا ما قارناه بدول كثيره من تلك التى جعلتها امريكا فترينات لعرض حضارتها وحلولها الفكرية لمشاكل المجتمع والفرد ٠ غير اننى لا املك ان امنع نفسى من الاشارة الى ما حدث خلال السنوات الثمانية عشر الماضية من تعرض لدراسة مجموعة من اللغات والادب غير الانجليزية والفرنسية اللتان اغلق عليهما تاريخنا قبل الثورة ٠

٥ ـ لم يترتب على الاشتراكية والتخطيط العلمى فقط ضرورة رفع مستوى المعيشة لقطاعات المجتمع ولكن تقرر من خلال ذلك وبه ايمان بقدرة الجماهير على الخلق والمشاركة فى تطوير الحضارة ٠ ولم ينحصر ذلك فى تغيير طبيعة التعليم ، وحجمه ، وتجريب التنويع فيه ، بعد الالغاء النهائى لازدواجه ، كما لم ينحصر فى توفير المناخ اللازم لدراسة أدب الشعب وفنه وتطويرهما ولكنه ـ وهو المهم فى نظرى من الناحية الفكرية ـ قد ادى الى امكانية زيادة المعرفة بالواقع بتسليح الاجيال الحديثه من مختلف طبقات المجتمع بالمعرفة وبتمكينها من الانفتاح على تجارب العالم ٠

٦ ـ وكانت مسئولية الدولة عن الثقافة تعبيرا حاسما عن الايمان بقدرة الجماهير على زيادة المعرفة بالواقع وعلى الخلق والتطوير الحضارى ٠ وتقرير اهمية هذا الانجاز لا يأتى من تقييم لما تحقق بتبنيه ، ولكنه يتأتى عن طريق النظر فيما قرره من معايير وما سوف يثير من فكر وعمل لمحاولة الوصول الى ما تقرره هذه المسئولية من قيم ٠

٧ ـ من ابرز ما تحقق فكريا فى سنوات جمال عبد الناصر ما قدمه البطل بفكره وعمله من حل لمشكلة حضارية القتها علينا الحضارة الغربية وفرضت صعوبات حلها من خلال الاستعمار وهى مشكلة العلاقة بين الاسلام والتجديد ٠ لقد اتخذت الثورة موقفا قاطعا محددا من الافكار السلفيه الرجعية وصححت منهج العمل فى حركات التجديد التى بدأها فى العصر الحديث جمال الدين الافغانى ٠ فاذا بنا ، ومنذ ١٩٥٨ نقرر ان تغيير مناهج التعليم فى الازهر ليس مشكلة دينية ونحمى الدين من ان تفرض عليه الرجعية فكرها ومصالحها ٠ ان هذا وحده فصل ضخم فى تاريخ الانجازات الفكرية لعهد جمال عبد الناصر يحتاج الى بحث طويل ٠

٨ ـ واخير وليس آخر ، بل هو فى الحقيقه طريق المستقبل ، فان سنوات جمال قد حققت للقومية العربية قيمتها الحقيقه فى صناعة الحضارة فى منطقتنا ٠ فلم تعد القومية العربية احياء لتاريخ او سلفية دينية بل طريقا الى التجديد والبلوغ بالمنطقة الى قمة المعاصرة للعالم الحديث ٠ وانا ممن يؤمنون بأن طريق التطوير الذى مات من اجله شهيدا وكأنه يقرر انه جماع ما حقق وضمان مواصلته ٠

بدر الديب

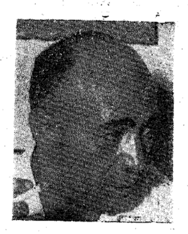
د . شكرى عياد



● اريد ان اتحدث عن تاثير عبد الناصر نفسه فى الفكر المصرى والفكر العربى عموما . لقد اعاد عبد الناصر الارتباط بين الكلمة والواقع ، وبين الكلمة والفعل . وكان ذلك متمما ومحققا لما أرهص به كبار المفكرين من قبله فى عصرنا ، رفاعة رافع الطهطاوى ، وجمال الدين الافغانى، وشبلى شميل، واحمد لطفى السيد . الا ان هؤلاء - ربما باستثناء الافغانى وحده - كان جهدهم منصبا على الربط بين الكلمة والواقع، دون الربط بين الكلمة والفعل . فقد كانوا مفكرين نظريين، إما عبد الناصر فكان مفكرا وثوريا ورجل حكم ، وكان يتكلم من موقع الثائر العملي والحاكم المسئول .

● وارى ان واجب المفكرين العرب بعد عبد الناصر هو السير فى الخط نفسه . فان تغيير اتجاه الفكر من الانفصام الذى عاناه قرونا طويلة ، جهد لا يمكن اتمامه فى بضعة عشر عاما ، ولكنه يحتاج الى عدة اجيال .

شكرى عياد



د . عبد الحميد يونس

● ان اهم انجاز لثورة يوليو ١٩٥٢ فى مجال الثقافة هو جعل الانسان العادى محور الاهتمام . ولقد ادت هذه الفلسفة الجديدة الى تغيير اساسى فى مفهوم الثقافة ذاتها . لم تعد محصلة التعليم النظامى او المهنى . ولكنها اصبحت - كما هى فى حقيقتها - انسانية الانسان التى تتيح له ان يستكمل مقومات وجود الانسانى وان يعيش عصره ، وان يكون جديرا بالنهوض بمسئولياته الاجتماعية . لم تعد الثقافة محصورة فى المتعلمين او فى القادرين على القراءة والكتابة فحسب ، وذلك لان وسائل جديدة فى تحصيل المعارف وادراك القيم الانسانية العليا قد زاحمت تلك الرموز التعسفية التى تنقل المسموع الى منظور ثم تعيد تمثله مسموعا بعد الاصطلاح الجماعى على معناه ، وانما اصبحت تعنى المعارف والقدرات والخبرات التى يحصلها الكائن الانسانى ايا كان محيطه الاجتماعى، باى وسيلة من وسائل التحصيل . ونتج عن هذا التعديل فى مفهومنا وما يستتبعه ان تعرف المجتمع المصرى والعربى على حلقات كبيرة فى تراثه القومى والوطنى كانت مجهولة او محقرة عند بعض الاجيال والطبقات قبل ثورة ٢٣ يوليو. وبرزت حلقات « التراث الشعبى » التى تستوعب الكلمة والحركة والاشارة والايقاع وتشكيل المادة . وكان من الطبيعى ان يضم المجلس الاعلى للفنون والآداب منذ نشأته لجنة اساسية من لجانه العاملة هى « لجنة الفنون الشعبية » ، وان تحقق فكرة العمل الميدانى فى هذا المجال بانشاء « مركز الفنون الشعبية » لجمع التراث الشعبى وتصنيفه ودراسته وتقديمه ليكون مادة يستلهمها اصحاب المواهب الفنية حفاظا على الاصالة وارتباطا بالتجربة الفنية السابقة منذ احقاب .

والتقى هذا الجهد برافد آخر فى الدراسات الانسانية ، اذ عنيت كليات الآداب بتقويم التراث الشعبى بعد تمييزه وتسجيله والحكم عليه ، وانشيء كرسى استاذية للادب الشعبى فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما اصبحت

المأثورات الشعبية موضوعا معترفا به في معاهد الفنون الجميلة والتطبيقية . بل ان كلية اللغة العربية بجامعة الازهر اصبحت تعنى بالادب الشعبي . واستوعبت في الوقت نفسه مؤسسات الانتاج الثقافي فرق الفنون الشعبية والافلام التي تسجل الحياة الشعبية والفنون الشعبية وتستلهمها والكتب التي تقدم منتخبات من هذه الفنون ودراسات لاشكالها ومضامينها .

ومن اهم الانجازات الفكرية التي اثرتها هذه الثورة البيضاء هي تأصيل فكرة « الالتزام » لم تعد العبقرية في نظرة الهيئة الاجتماعية شخصية خارقة او عجيبة او متمزقة ، وانما اصبحت شخصية انسانية استطاعت التفوق بجهدها الايجابي والواقعي مع ادراكها الصحيح بمسئولية العمارة . لم تعد الكلمة مجموعة من المخارج والاصوات . لقد اصبح التعبير الفني يحقق سلوكا انسانيا وموقفا اجتماعيا ملتزما بكل ما يحمل الالتزام من معنى . وهكذا خرج الادباء والفنانون من العزلة التي ضربتها الرومانسية عليهم في ابراج عاجية يعايشون ذواتهم فحسب ، ويجترون اخيلتهم ومشاعرهم فقط والتحموا بالجماهير ، واصبحوا جزءا لا يتجزأ من ارادة الحياة والتقدم . وليس هذا بالامر الهين او القليل .

● اما واجب المثقفين بالمفهوم الخاص للثقافة فهو الحفاظ على هذه الفلسفة الصحيحة للحياة الانسانية والتاريخ الانساني والتخلص من رواسب التصورات القديمة البالية والاعتصام بالتخطيط في مجال الثقافة ، فليس من الممكن ان نخطط للانتاج والخدمات دون ان ندرك مكان الثقافة من وجوه النشاط الانساني ، انها ليست مجرد خدمة تقدمها الهيئة الاجتماعية للافراد والجماعات ولكنها صميم الحياة الانسانية ، ولابد ان نتابع السير على الطريق بعد ان اتضحت الرؤية وظهر الهدف .. لابد من العمل الجاد بلا ضجيج على محو الامية الثقافية والهجائية معا . ولابد من ان يستمتع كل مواطن بنصيبه الكريم من ثمرات الفنون والآداب ايا كان عمله ، وايا كان موطنه وايا كانت سنه .. وليست هذه من الاهداف التي تعز على التحقيق اذا صح العزم وتكاتف الجميع على تحقيقه .. لقد سبقتنا امم اخرى في هذا المضمار وتكاتفت على محو الامية بتصور واضح وتخطيط شامل وبرامج مدروسة على مراحل ، وحملت جميع مسئولية تحقيق هذا الهدف الكبير .

واذا كنا نجاهد في سبيل تحرير الارض وتحرير الانسان ، فان تحقيق انسانية هذا الانسان هي التي تعينه على النهوض بتبعات هذا التحرير الذي يتجاوز الرغيف والتراب الى الفكر والوجدان والضمير ، وهذا في رايي هو ميثاق الثورة الذي قطعناه على انفسنا لانفسنا وللاجيال وللانسانية كلها مع القائد الذي فجر هذه الثورة فينا فجر ٢٣ يوليو ، والذي اعتز بنا كما نعتز به وبذكراه .

عبد الحميد يونس

د . علي الراعي



● اكبر تحول فكري حدث في عهد عبد الناصر هو قبولنا للاشتراكية نظريا وتطبيقيا كاجراء حتمي لامفر منه بعد ان اقتنعنا بأن الكفاح الوطني التحرري لابد أن يواكبه في الداخل كفاح اقتصادي واجتماعي مماثل، وقد ادى هذا الى الثورة على الظلم في كل مكان والى مساندة قضية الشعوب المقهورة اينما وجدت والى عقد صداقات مع دول العالم الاشتراكي وادى ايضا الى قبول النظرية العلمية غير الغيبية في تعاملنا مع الداخل والخارج معا .

● وفي رايي ان واجب المثقفين بعد عبد الناصر هو ان يعملوا « على شكل فريق » كل في ميدانه بدلا من الجهد الفردي وذلك لانجاز مهام رئيسية ثلاث :

١ – اعادة كتابة تاريخنا القومي من وجهة نظر الاشتراكية وهو العمل الذي بدأنا فيه منذ سنوات ولم يقدر له الاستمرار .

٣ – احياء التراث وايجاد الصلة القوية بين حاضر مثقفينا وجماهيرنا ، واحسن منجزات الماضي ، فان هذه الصلة لا توجد الآن بشكل فعال .

٣ – الانفتاح على ثقافات العالم الثالث وبالاخص افريقيا قارتنا الأم ثم آسيا وأمريكا اللاتينية بعد ان طالما عزلنا الاستعمار عن هذه الثقافات الصديقة والغنية والمفيدة لنا روحيا وعمليا معا ؟

علي الراعي

د · فاطمة موسى



● لقد كان عبد الناصر على وعى تام بحركة التاريخ وبالطريق الذى كان على الأمة المصرية ان تسير فيه ان كانت تريد ان تحقق ما تهدف اليه · ولذا فقد ساعد على أن يقود التقدم الفكرى فى الاتجاه الصحيح وبالأحرى فى الاتجاه المأمول ·

ان ما يلفت نظر المتامل فى الفرق بين الحياة الفكرية قبل ثورة ١٩٥٢ والحياة الفكرية فى الثمانية عشر السنه الأخيره ـ هو هذا الانفتاح الثقافى على كل التيارات العالمية · ومثل هذا الانفتاح اتاح للمفكر وللمثقف العربى أن يقدر الثقافات حق قدرها وتجريد هذه الثقافات من مثاليتها الشديدة ·

لم يصبح من السهل على الفكر سواء الغربى أو الشرقى ان يبهر المفكر العربى بعد أن اصبحنا فى موقف أولئك الذين يعنون بتمحيص مختلف الثقافات ، قادرين على اتخاذ فكرة القرب الى الموضوعية والدقة فى تناول أفكار الغير · وبالتالى قادرين على أن يحسنوا تقييم انفسهم وتقييم حضارتهم وثقافتهم بالمقارنة بالثقافات الأخرى ·

واعتقد أن السفر فى بعثات الى الخارج والخبرة المباشرة بالحضارة (خاصة الغربية) التى اتيحت لاعداد ضخمة لا تكاد تقارن بالاعداد الضئيلة التى كان تياح لها السفر للخارج فى فترة ما قبل الثورة ـ قد ساعدت على توسيع قاعدة الثقافات والانشطة الفكرية على جميع المستويات ·

● وانى أرى أن استمرار محاولة التأصيل والاستمرار فى الانفتاح على الثقافات المختلفة · والاستمرار فى توسيع قاعدة المثقفين ـ تعد من أهم الادوار التى على المفكرين الأخذ بها فى عهد ما بعد عبد الناصر ·

فاطمة موسى

نجيب محفوظ



● فى عهد ما قبل عبد الناصر كانت حياتنا الفكرية بصفة عامة تستمد ينابيعها من الغرب وفلسفته · اما الفكرية الاشتراكية أو الشرقية فكانت شبه محرمة · أو ان ما يخرج منها كان فى عداد القليل · وفى حذر وغير ترحيب ·

تغير الموقف فى عهد عبد الناصر من حيث أن نوافذنا أصبحت مفتوحة على جميع الجهات وان الفكرية الاشتراكية والفلسفة الاشتراكية انعكست فى عديد الكتب والابحاث العلمية والأدبية والانشطة الفنية كالمسرح والسينما والاذاعة والتليفزيون ·

● واعتقد أن التيار ـ أو قل ـ المسار الفكرى سيسير فى مجراه ما دمنا محافظين على طريق عبد الناصر الذى عبده لنا فى السياسة الداخلية والخارجية ·

بل اعتقد أيضا أنه بازالة آثار العدوان فان هذا الفكر سينشط وسيتمتع بحرية أشمل واوسع · بل وسيزداد تعمقا وتغلغلا مما لا يمكن أن يتاح له وقت الحرب · وسيبلور فلسفة البلاد العربية المستقبلة على ضوء ما مر بها من تجارب ناجحة وفاشلة معا ·

نجيب محفوظ

نعمان عاشور



● ان اظهر التغيرات التى صاحبت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت تتمثل فيما نتج عنه الاطاحة بالنظام الملكى والقضاء على الاقطاع • فكلاهما لم يكن مجرد نظام للحكم او شكل للحياة وانما كان يتبع قيامهما اسلوب معين فى التفكير ، وايديولوجية لم يكن من السهل اقتلاعها من جذورها الا بعد سنوات ، وقد كشف عن ذلك التطور اللاحق الذى دفع بالثورة الى الاخذ بمبدأ التأميم ثم حتمية الحل الاشتراكى • هذه التغيرات الجذرية فى التكوين السياسى والبناء الاقتصادى والعلاقات الاجتماعية أى فيما يسمى بالقوام الأساسى لكيان الدولة الجديدة ، كان لا بد وان يصاحبه تغيير فى الكيان الأعلى ، وهو الكيان المعنوى الذى يتضمن ما نسميه بالقوام الثقافى •

ولأن التغيرات الجذرية كانت تجىء عن طريق التشريعات والقوانين الملزمة فقد كان دائما ما يبدو ان التطور الفكرى والازدهار الأدبى والتعبير الفنى يأتى تابعا لهذه التغيرات فلا يؤثر فيها وانما يتأثر بها • لكن الحقيقة ان هذه التغيرات المادية لم تكن وليدة قوانين وتشريعات بقدر ما كانت حصيلة تطور فى الفكر الدائم لجماهير الشعب ، وهو تطور يكتسب فاعليته من نضال الاجيال السابقة التى كان لعبد الناصر الفضل فى التعبير عنه وتحقيقه •

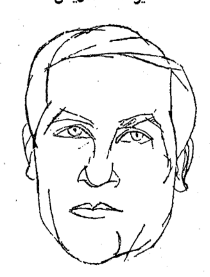
ومن اجل هذا يرتبط التطور الفكرى والثقافى والفنى بما أوجدته ثورة ٢٣ يوليو من منجزات هى فى الاصل رغائب ومطلعات شعبية عبر عنها الفكر والادب سنوات طويله قبل قيامها ، لكن كان للثورة الفضل فى الانجاز والتحقيق وبالتالى شرعية التعبير عنها •

ولعل ابرز ما يسفر عن ذلك من آثار فكرية لثورة ٢٣ يوليو هو تعبيرها الجوهرى عن القومية العربية ، فالمناداة بالقومية العربية ، وهو عصب اساسى فى سياسة عبد الناصر الوطنية التحررية، كان على مر السنين التى سبقت ثورة يوليو من أهم متطلبات الفكر العربى المعاصر •

واعتقد ان اهم ما يناط به الفن والفكر هو العمل على ترسيخ القوائم الفكرية والفنية التى اوجدتها منجزات الثورة وهى تتمثل اساسا وجوهرا فى الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية وبالتالى تحمل الفن والفكر رسالة بناء المستقبل •

نعمان عاشور

يوسف ادريس



● فى رايى ان جانبا هاما من جوانب الثورة المصرية بقيادة الرئيس عبد الناصر لها ـ كانت محاولة ناجحة للعثور على الشخصية المصرية واستكمالها سياسيا واقتصاديا وفكريا •

ونستطيع القول ان عبد الناصر نفسه كان نموذجا فريدا لهذه الشخصية ، فهو قد حاول العثور عليها وفى نفس الوقت حققها بوجوده الفعال وبحياته القصيرة وبالفترة التى امسك فيها بزمام الأمور فى بلادنا •

اما التغيرات الفكرية التى احدثتها هذه الثورة ، فمن الصعب ادراكها الآن باعتبار اننا جد قريبين من التغير، ولكن شعار مثل «ارفع راسك يا أخى» كان له وقع أيضا على الفكر المصرى ، فقد بدأ به تيار قوى ، غلاب ، طموح ينادى بفكر مصرى خلاق نساهم فيه مع العالم المتحضر وكذلك فن مصرى صادق نابع من بلادنا ، وحتى من ناحية الشكل ياخذ تقاليده من واقعنا ويطورها الى المفهوم العصرى العالمى •

● وفى رايى ان دور الفكر والمفكرين بعد عبد الناصر فهو لابد أن يكون استمرار لدورهم قبله واثناءه اننا فى حاجة الى قفزات فكرية تواكب بها ثورة التفكير فى العالم الآن ، فى حاجة الى طموح اقوى ، فى حاجة الى امل اكبر ، ان كل شىء لم ينته ؛ انما فى الواقع كل شىء يكاد يبدأ •

يوسف ادريس



د . عبد الغفار مكاوى

من اشــق الامــور ان يعــايش المرء الأحداث ويحاول فى نفس الوقت أن ينسلخ عنها ويتجرد منها . ولذلك فمن الصعب أن نصل الى حكم موضوعى اخير عن المرحلة الثورية الماضية وقد لا يتوفر هــذا الحكم الا لأبنائنا واحفادنا ، حين نصبح نحن وتصبح المرحلة التى عشناها ولازلنا نعيشها بكل انجازاتها العظيمة واخطائهــا العظيمة أيضا بين يدى التاريخ وفى ذمته وضميره . ومع ذلك فســوف احاول ان اسجل بعض الملاحظات التى يســمح بها وقتى المحدود وقدرتى المحدودة ، راجيا الا يجانبنى الصواب فيها جميعا .

تأكــدت فى المرحــلة المــاضية اربع قيم كبيرة هى الاشتراكية والعلم والحرية والوحدة . والواقع انهــا تنطوى على قيمة واحدة تشملها جميعا، هى الانسان العربى : كرامته وتقدمه وسيادته . فالاشتراكية بدون القيم الثلاث الأخرى تصبح عاطفة طيبة تفتقر الى التنظيم والخطة والمنهج، او مساواة فى الفقر والقهر ، او طريقا مسدودا بلا هدف اكبر منه . والعلم ايضــا بدونها يصبح ترفا عقليا وارستقراطيا لا نملك القدرة عليه فى بلاد تعانى من التخلف البشع ، وتحتاج كل يوم الى امثـال ديوجينيس الفيلســوف البائس القديم الذى امسك بمصباحه فى وضــح النهــار وراح يصرخ فى شوارع اثينا بحثا عن الانسان ، بل تحتــاج الى قارعى طبــول واجراس ونواقيس يسيرون فى الشوارع ويذكرون الناس بالعلم والذوق والتقدم ! وأما الحرية فهى بغـير الخضــوع للقانون والنظام والمشاركة فى المسئولية والتبعات نوع من الفوضى والدمار والتعســف . ولا تزداد حرية الانســان الا بقدر ما تزداد مسئوليته والتزامه

وليس هنــاك مسئولية ولا التزام اعظم من وضــع المفكرين والباحثين والأدباء انفســهم فى خدمة الملايين الطيبة المســكينة التى خرجوا من احشائها ، وبذل كل جهودهم فى سبيل تنويرها وتغييرها واسعادها والأخذ بيدها

لم تتأكد القيم السابقة فحسب، بل اعتقــد انه لم يعــد فى بــلادنا انســان صاحب عقل يفكر او قلب يحس الا وهــو يؤمن بضرورتهــا وحتميتها . وقد كان الزعيم الراحل الذى ارسى هذه القيم بمثابة اللهب المقدس او الشلال الدافق الذى اشاع فيها الدفء والحرارة والحياة . ولما كان من المستحيــل تعــويض هــذه الشخصية الفذة ، فان اجماعنا على ضرورة استمرار الثورة . واصرارنا على تقدمها والتمســك بأمانتها يحتم علينا فى المرحلة القادمة ان نسير خطــوات جادة نحــو تحقيق الدولة الشرعية والطبيعية ، وان ننفذ ما جاء فى بيان ثلاثين مارس كما وعد بذلك الرئيس الجديد ، وعلى هدى من الميثاق ومن تجاربنا الماضية . وهذه الدولة الشرعية والطبيعية المستقرة فى حاجة الى دستور دائم، وفى حاجة الى سيادة القانون الذى يرعى المواطنين فى ظله ويكفل لهم حق التقاضى مع السلطة ومع بعضهم ، وفى حاجة الى المزيد من الحريات العامة التى تسمح لهــم بالتعبير عن الرأى والنقــد والحوار المفتوح ، وهى اسس كل مشاركة فى المسئولية وتحمل للتبعة . ولا بد أن تكون الكلمة الأخيرة للعلم ، أى للتفكير المنظم الهادىء المحســوب البعيد عن العاطفية والخطابية والكلمات والشعارات المغربة . وقد وضعت الأسس الطيبة للسير على هذا الطريق الذى لم يبق لنا سواه فى هذا العصر ، وشــاع الايمــان بضرورة العــلم والتخطيط والتخصص ، وبقى أن تشمل الروح العلمية كل ميادين حياتنا، وأن تنتدب لحل كل مشكلاتنا .

من اخطر الامور على الثــورة ان تصبح « حكومة » وعلى الثــائر أن يصبح « حاكما » صاحب ســلطة . تقــول بهذا تجــارب الأمم على مر العصور . ويزداد هذا الخطر فى بلادنا التى سادت فيها البيروقراطية واصبحت مرضا قديما منذ آلاف السنين . ولما الوقت ان تحكم الثورة ويحكم الثوار، كان من الضرورى والمحتم فى نفس فمن الضرورى والمحتم أيضا أن يحافظ الثــائر دائما على ثوريته ، اى على نقائه وطهره ونزاهته ونظافته ، وأن يكون فى ذلك قدوة حية للجميع . لقد نبه رئيسنا الراحل الى هذا المعنى

فى خطبه المتأخرة . وكان من أهم العوامل التى حببت فيه جماهير الفقراء احساسهم بأنه عاش فقيرا ومات فقيرا. ولعل هذا هو سر المكانة العزيزة التى سيشغلها دائما فى قلوبهم . ان الشعب الفقير يريد حاكمه الفقير وليس من الضرورى أن يغزل ثوبه بنفسه كما كان يفعل غاندى ، ولا أن يركب الترام أو يسير على قدميه . ولكن من الضرورى كما قلت أن يكون قدوة حية فى النزاهة والطهر والنقاء . ولن يستطيع مسئول أن يطلب من الناس تصديق كلامه الفصيح عن الاشتراكية والعدالة ، فى الوقت الذى يسمعون فيه أنه يملك العمارات والقصور ، أو يحتفل بزواج ابنه او ابنته احتفالات الف ليلة وليلة ، أو يحرص على قوافل العربات الفخمة .

من الظواهر المؤلمة فى حياتنا انتشار طوفان الفهلوة والشطارة وطول اللسان . أصبح فى امكان غير المتخصص أن يفتى فى كل شىء . هناك من صار بالصدفة أو بخفة اليد من نقاد الفن والأدب . وهناك اللبق الذى يتحدث الساعات الطويلة فى الاذاعة عن أعوص مشكلات الموسيقى والغناء دون أن يفهم شيئا عن أصولها العلمية . وانتشر هذا النموذج الفهلوى المصلح فى معظم مجالات حياتنا . وانا افهم ان يظهر حيث يكون الارتزاق والجرى وراء الكسب بأى ثمن شهوة طبيعية أو ضعفا طبيعيا عند البشر . اما ان يظهر فى الميادين التى لا يصح ان تسمع فيها الا كلمة العلم والتعمق نتيجة الصبر والجهد والعرق ، فتلك هى المصيبة حقا . وضحاياها هم أولئك الذين يواجهون الاختيار العسير: فاما الجرى فى موكب الارتزاق ولو كان على حساب القيم الباقية ، أو الانعزال والزهد والصمت والمرارة . لقد كدنا نصل الى حال اصبح فيها المجتهد النظيف أشبه بالناسك الوحيد. بل أصبح فى معظم الأحيان هو « الخايب » الذى يفتقد موهبة اللباقة والشطارة والبكش . وانا اعتقد ان الطبيب البسيط الذى يخدم أهلنا فى الريف والأحياء الفقيرة ، أو المعلم المتواضع فى احدى القرى النائية ، أو العامل والمهندس الذى يعمل فى السد العالى ومواقع اكتشاف البترول واصلاح الأراضى ، أو الفلاح الأبدى الذى يغوص كل يوم حتى رقبته فى الطين - أعتقد أن هؤلاء أكثر ايمانا بالاشتراكية من أولئك الذين لا يكفون عن الحديث عنها كل يوم كالبرابند . ان مقياس حياتنا فى المرحلة القادمة ينبغى أن يكون العمل ، والعمل القائم على العلم والمعرفة وحدهما ، هذا اذا أردنا أن ينحسر هذا الطوفان المخيف الذى يوشك أن يغرقنا . أرجو أن نحكم العلم فى كل شىء . وليس العلم الذى أعنيه هو المعامل وانابيب الاختبار والتجارب والمراجع فحسب. وانما اسلوب منظم محسوب فى كل أمورنا التى نعتك فيها بالواقع . لقد شغل وشغلناهم بالسياسة حتى أوشك كل مصرى أن يكون سياسيا (مع أن السياسة أيضا علم لا يصح أن يتكلم فيه كل من هب ودب) وقد آن الأوان لكى نشغلهم ونشغل انفسنا بالعلم والحضارة والمعرفة . وآن الأوان ايضا للتفكير فى الانتقال من مرحلة النقل والأخذ عن الغير - وقد كانت ضرورية ولا زالت لها ضرورتها بالطبع - الى مرحلة صنع العلم وانشائه وخلقه من وحى واقعنا ومشكلاتنا وبيئتنا . انى أتمنى أن يجىء اليوم الذى تنتشر فيه مراكز البحث العلمى الموزعة على بيئتنا على اختلاف احتياجاتها فى العلوم العملية والتطبيقية والنظرية ، وان يكون انشاء هذه المراكز هو أول واجبات المحافظات والشركات والمؤسسات والمصانع الكبرى .لسنا فى حاجة الى مزيد من الشهادات بل الى مزيد من الخبرات ، فى حاجة الى معاهد ومراكز منتشرة فى ربوع بلادنا تبحث فى الثروة المائية والسمكية والبترولية والمعدنية ومقاومة الآفات وطبيعة التربة والصناعات المحلية والمشكلات النفسية والصحية والاجتماعية لمختلف الطبقات والتجمعات ودراسة اللهفات وتسجيل الأدب الشعبى .. الخ كى نواجه به مكاننا تحت الشمس ، ونعرف واجبنا أصدقاءنا وأعداءنا على السواء ، لنثبت فى هذا العصر ونؤديه .

لا شك أن الفترة الماضية قد ابتليت بصعود نجم البرجوازية الصغيرة ، أو بتعبير ادق بصعود طبقة

محظوظة تعيش على سطح البرجوازية وهى الطبقة التى سميت فى الآونة الاخيرة باسم الطبقة الجديدة . تكفى نظرة الى الشارع . ان قيمها هى النجاح والوصول والشهرة وان نكون دائما « فى الصورة » . ووسيلتها هى نفاق السلطة ولعق أحذيتها! والتكسب منها بأى ثمن . ولقد قرأت فى الأهرام من بضعة شهور تلخيصا لبحث توفر عليه احد علمائنا فى التربية على مدى عشرين سنة ، واثبت فيه بالاحصاءات أن سلم القيم قد اهتز او انقلب رأسا على عقب ، اختفت فضائل الجدية والمثالية والرجولة والشهامة والتواضع والصبر وحلت محلها قيم اخرى مشوهة (ان صح أن تنطبق عليها كلمة القيم) كالشهرة والنجاح والغنى والظرف واللباقة ... الى آخر القائمة . هذا شىء مخيف . ماذا نفعل اذا ؟ هل نركب مكبرات صوت تهتف فى الشوارع وتذكر الناس بالقيم اليتيمة ؟! هل نرسل المنادين والصائحين وقارعى الأجراس فى الأسواق ؟!

لابد ان ناخذ المسألة ماخذا جادا . لابد أن نوقف زحف الانتهازية والفهلوة .. النسخ لابد وبكل قسوة . والطريق الوحيد فى رايى أن تتجه الثورة فى السنين القادمة بشكل حاسم ونهائى الى الأغلبية الساحقة الطيبة المطحونة ، الاغلبية التى لا تزال تعانى من الفقر والأمية والاهمال ، وتنفس عن همومها بين الحين والحين بالنكتة المرة . صحيح أن الدولة قد قامت بانجازات عديدة ورائعة لهذه الاغلبية . فهناك التخطيط العلمى للتنمية ، والقضاء على ذل الاقطاع ، ونشر المدارس والوحدات الصحية والاجتماعية وقصور الثقافة (التى اتمنى أن تسمى بيوت الثقافة أو حتى أكشاك الثقافة !) ولكن هل تم كل شىء ؟ ألا يصح أن يعاد النظر فى هذه الانشاءات لتزداد فاعليتها ؟ الا يصح مثلا ان نسأل انفسنا ولو مرة واحدة ما الهدف الذى اقمنا من اجله بعض المؤسسات ، كالاذاعة والتليفزيون مثلا فى بلد أربعة أخماسه او يزيد ومناقشة مشكلات الناس والاحساس بهم عن قرب . (وقد سمعت بهذه المناسبة منذ سنتين فى الفيوم أن الفلاحين كانوا فى غاية السعادة والامتنان لان أفواج طلبة احدى كليات طب الأسنان زارتهم فى قراهم وعالجت مرضاهم وعسكرت فى الخيام بينهم ..) لن يأتى الاصلاح الحقيقى من المكاتب النظيفة الى الشارع القذر والبيت الفقير ، ولن تتحقق الاشتراكية التى نرجوها من أعلى الى أسفل ، ولا عن طريق النوايا الطيبة والعبارات الفصيحة ، بل لابد من العمل الميدانى ، نبدأ منه وننتهى اليه فى كل المجالات . اننى لن أكره أن تغلق الجامعات ابوابها سنة دراسية كاملة (كما فعلت كوبا مثلا) اذا لزم الأمر ليتحمل الجميع مسئولياتهم فى معركة التعليم والتنوير والتربية الأساسية . صحيح أن تلقين الألف باء ليس هو يقاسي من الفقر والجهل ؟ — اننى اتمنى أن تتميز المرحلة القادمة بعملية « تعبئة عامة » فى خدمة الشعب خدمات عاجلة وباقية وملموسة . اتمنى أن يذهب شباب الجامعات والمدارس والمصالح والمصانع افواجا لتعليم اهلهم فى الريف وردم البرك وعلاج المرضى المفتاح السحرى . وانا اعرف تماما أن معظم من نسميهم — عن تعال وغرور — بالأميين هم فى أكثر الأحيان اعظم حكمة وانسانية من كثير من اصحاب الشهادات والدرجات العالية ، واقل اذى لمجتمعهم ولأنفسهم . ولكن المهم ان تتم هذه المعركة او هذه الثورة التى اعنيها ، وان ايدينا خريطة عمل يحددها العلم (وحبذا لو اغلقنا افواهنا تماما ! وانى لاسأل نفسى لماذا لانوزع آلاف الخريجين الذين يتبعون القوى العاملة كل سنة — لماذا لانوزعهم على الأربعة آلاف وثلاث وتسعين قرية! اذا لم نفعل هذا بالصورة الحاسمة التى أشرت اليها فستظل كل المعانى النبيلة عن الثورة والاشتراكية والعدالة زخارف لطيفة على السطح او فى آذهان الطبقة الجديدة وجرائدها ومجلاتها واجهزتها الاعلامية وكل سوآتها التى اشرت اليها ...

اتسمت المرحلة الماضية بكثرة الشعارات التى تظهر فجاة . وللشعارات اهميتها فى البداية ، لدفع الناس الى العمل وحفز الهمم . اما وقد اقتنع الجميع كما أعتقد بأن الاشتراكية هى الحل الوحيد لمشكلات حياتنا ومستقبلنا ، فقد أصبح من الواجب فيما اظن نتجاوز مرحلة الشعارات . ان عيبها وخطورتها فى أنها تتجمد مع الزمن وتصبح أشبه برموز سحرية نطالبها بأن تفكر لنا . ان الاخلاص للواقع والتماس النظر والعلم منه هو الكفيل بالاستغناء عنها تماما . واذا كان لابد من شعار أو كلمة هادية فلتكن هذه الكلمة الوحيدة : الجدية .

اتسمت المرحلة الماضية ايضا بقدر كبير من التهالك على الانتاج الغربى وغلبة «الموضات» و «الازمات» الأدبية والفنية . واذا كان هذا امرا ضروريا فى البداية ينبع من ايماننا « بالفكر المفتوح على كل التجارب » ، فليس معناه ان نهمل شخصيتنا وواقعنا ، بل معناه ان نقرأ وننسى ما قرأناه ، ثم نتجه الى واقعنا نفسه نستمد منه ونستوحيه باخلاص . وعيب هذه الموضات و « الازمات » أنها تعطى لنفسها سلطة ليست لها — مع انه ليست هناك سلطة فى الأدب والفن والفكر بل هناك التغير والتطور المستمر فى ظل قيم ثابتة وباقية كالحياة والصدق — وعيبها أيضا أنها تحاول أن تحجر على غيرها من الاتجاهات والتيارات وتمارس نوعا من الارهاب عن قصد او غير قصد . وقد يصل الأمر الى حد الايهام بأن من يكتب الشعر العمودى مثلا او القصة التقليدية او يبحث فى الفلسفة الوجودية أو الوضعية المنطقية فهو متخلف او جاهل او مغرض . وكل هذه صور من ذلك الارهاب الفكرى الذى ساد فى الستينات ، واغرقنا فى طوفان من الخطابية والشعارات والكلمات الطنانة . والارهاب على اختلاف انواعه يأتى

دائما من أولئك الذين يتصورون أنهم وحدهم يملكون الحق المطلق ويعرفون الصواب المطلق . ونظرة بسيطة الى قدراتنا المحدودة وتفكير بسيط في الموت الذى ينتظرنا جميعا يمكن أن نقنع من لا يريد أن يقنع بأن هذا المطلق بعيد عن الانسان ، وأننا جميعا نحاول ونجتهد فنخطىء او نصيب فى بعض الأحيان . وليس هناك وسيلة لمنع هذا الارهاب الفكرى والادبى الا بالحوار والمناقشة الحرة والاعتراف بحق غيرنا فى التفكير والاحلام وحقه فى الاعتراض وقول لا ، وتنمية الثقة المتبادلة بين بعضنا البعض بدلا من التراشق بالتهم (وهو الاجراء الذى يلجأ اليه من يدافعون عن أنفسهم قبل أن توجه اليهم الاتهامات !) ويقينى أن ما سميته بالارهاب الفكرى كان نتيجة للتسرع وحب الظهور قبل كل شىء . فهناك نفر من الناس لم يستطيعوا ـ لنقص عدتهم واستعدادهم ـ أن يدخلوا الأعمال الفكرية والفنية من أبوابها فقفزوا اليها من النوافذ. لقد حسبوا أنه يكفى أن يلجأ الانسان الى بعض العبارات والأحكام التى تتصل بالسياسة أكثر مما تتصل بالأدب لكى يسمى ناقدا او أديبا . ونسوا أن النقد علم ، بل مجموعة من العلوم والمعارف المتشابكة ، وأن المنهج الاجتماعى فى دراسة الأدب ليس هو المنهج الوحيد ، بل ان تحليل قصيدة واحدة من الشعر يستلزم الماما لا حد له بالتراث القومى والعالمى ، ومعرفة بأصول هذا الفن وقواعده لا تتيسر للمتسرعين وأصحاب الأصوات الزاعقة .

تميز الانتاج الفكرى فى المرحلة الماضية بزيادة ملحوظة فى التنظير على العمل، اعنى فى غلبة الانتاج النظرى المترجم او الموضوع او المنقول على الدراسات الميدانية والانتاج المستمد من الواقع نفسه . وينبغى أن تكون لدينا الشجاعة الكافية للاعتراف بأن الرئيس الراحل كان اسبقنا جميعا الى الاحساس بالواقع ، واشدنا التفاتا اليه وعناية به وحملا لهمومه . انه فى كل ما فكر ونظر وقال لم ينس لحظة أن يضع واقع الأغلبية الساحقة نصب عينيه . ومن هنا جاء حب الأغلبية الساحقة له وايمانها بصدقه . ولقد آن الأوان كما قلت لتجاوز مرحلة النقل والتأثر الى مرحلة الخلق والصنع والانشاء . صحيح أننا سنظل دائما فى حاجة الى معرفة أفكار الغير ونظرياته وأعماله والترجمة عنه . ولكن لابد أيضا فى كل عمل سياسى أو علمى أو فنى أن يكون مرجعنا الأخير هو واقعنا الحى نفسه ، نمتحن عليه نظرياتنا وافكارنا ، ونستمد منه هذهالنظريات والافكار كلما استطعنا. سيكون علينا ـ كما يقول الاخير الدكتور حسن حنفى فى مقاله الأخير عن دور المفكر فى البلاد النامية ـ ان نتجه الى صياغة نظرية علمية بدلا من تطبيقه نظرية علمية ، أن نعمد الى التحليل المباشر للواقع ، هذا التحليل الذى يوحد بين الفكر والواقع ويجعل الفكر « هو الواقع الواضح والواقع هو الفكر المتحقق » .

ولكى يكون كلامى محددا ، وبقدر ما تسعفنى الذاكرة ـ فلست هنا بصدد تقديم جرد عام للحياة الفكرية فى الفترة الاخيرة ولا أنا فى الحقيقة من القادرين عليه ! ـ أحب أن أشير الى بعض الدراسات والأبحاث والأعمال التى نبعت من واقعنا او استلهمته او حملت على الأقل همومه وعبرت عنها فى شكل علمى او فنى . هناك مثلا بعض الدراسات الهامة التى قام بها مركز البحوث الاجتماعية مثل الدراستين القيمتين اللتين أشرف عليهما بقدر ما أعلم استاذنا وصديقنا الكبير الدكتور مصطفى سويف عن مشكلة تعاطى الحشيش ومشكلة البغاء ، الى جانب دراساتم ودراسات تلاميذه عن الابداع (ونرجوان يتركابناءالبرجوازية قليلا وينزل بها الى جماعات الفلاحين والعمال وصغار الموظفين والحرفيين !) وهناك دراسات الدكتور سيد عويس والدكتور عباس عمار والدكتور جمال حمدان (الذى لا أدرى كيف نتركه فى عزلته الأليمة ولا كيف يغيب عن مكانه الجدير به فى حياتنا الجامعية او الثقافية ، عن الشخصية المصرية . وهناك هذه التحفة الرائعة « سندباد مصرى » لأستاذنا العظيم الدكتور حسين فوزى ، ودراسات أستاذنا الدكتور عبد الحميد يونس وتلامذته النابهين كالدكتورة نبيلة ابراهيم والدكتور أحمد مرسى والشاعر فوزى العنتيل عن الأدب الشعبى والفنون الشعبية التى نرجو أن تتوج بانشاء قسم خاص بها فى الجامعة. واذا كانت أمثال هذه الدراسات وغيرها من الدراسات الاكاديمية التىلم تنشر او لم أسمع بها متصلة بصورة أو اخرى بحياتنا الاجتماعية وموجهة للواقع والنظر الى أفواه الشعب كما يقول لوثر ، فان هذا الاتجاه لايزال ضروريا حتى فى الدراسات التى اتفق على تسميتها بالدراسات المجردة اوالنظرية البحتة . ان قدرنا وحياتنا يحتمان علينا أن ننظر بعين العلم فى ذاته وبالعين الأخرى الى واقعنا . علينا ان نسأل انفسنا كلما امكن ذلك : ماذا يمكن ان نفيد من هذا الراى أو هذه النظرية، ومن أى ناحية تهمنا ، وماذا ناخذ منها او ندع . ويصدق هذا حتى على الفلسفة، بل لعله يصدق على كانت او ارسطو او الغزالى وابن عليها قبل غيرها ! لو درسنا هيجل رشد فيجب أن نسأل أنفسنا دائما : ماذا يمكن أن يفيدنا فى واقعنا وظروفنا المحددة ؟ وما الذى بقى منهم حيا لنصبه فى تيار حياتنا ونثرى به عقولنا ووجداننا وندفع به عربةالتغير والتنوير والتطوير ؟ أتكون نفعية اذا ؟! سمها كما تشاء ، فهكذا ينبغى أن يكون كل تراث ، حياة من حياتنا، جزءا من تيار شعورنا بل من دمنا ولحمنا . وهكذا تفعل كل الشعوب المتقدمة بتراثها والا لما حرصت عليه وجددته فى كل جيل بالنشر والتفسير والحوار معه . وكل ما لا يصلح لهذا فاولى به أن يلقى فى البحر او يترك لفيران المخازن ! قد تقول اننى بهذا



أظلم التراث . ولكن المهم فى الواقع أن نكون جديرين به حتى لا نسقط فى الفراغ . والمهم ايضا أن نحاول قراءة التراث القومى والانسانى قراءة جديدة تسرى فى حياتنا وتخدم آمالنا .

واذا انتقلنا الى الانتاج الأدبى برزت امامنا اسماء عديدة مخلصة يصعب حصرها او الوفاء بحقها . هناك فى المقام الاول اعمال أستاذنا نجيب محفوظ الفنية عن التعريف، ومن حوله طاقة كبيرة من شباب الأدباء الذين يعمل بعضهم فى صمت وصدق . وهناك بعض المسرحيات التى حمل أصحابها هموم الواقع وحاولوا أن يكتشفوا الطريق الى تجارب (ولا أقول الى أشكال !) مصرية صميمة (كالفرافير ليوسف ادريس والناس اللى تحت لنعمان عاشور وجيفارا لميخائيل رومان وبلدى يا بلدى لرشاد رشدى وغيرهم كثير) وهناك المسرحية الشعرية التى ازدهرت فى السنين الأخيرة كأعمال الشرقاوى وصلاح عبدالصبور الذى تعد مسرحيتاه عن الحلاج وليلى والمجنون من أهم الوثائق الادبية التى تعبر عن هموم جيلنا وآلامه وأشواقه الى العدل والبراءة والحرية . هناك كذلك الشعر الجديد وموكبه الزاحف المنتصر . والقصة



القصيرة التى جددت ارضها وغرست فيها تجارب عديدة ، ووفق بعضها فى التعبير عن محنتنا بعد النكسة (واخص بالذكر قصة الجلسة لعبد الرحمن فهمى وقصص سليمان فياض وجمال الغيطانى) وهناك اخيرا اعمال فاروق خورشيد الروائية التى استوحاها من ملاحمنا الشعبية .

واصل الى مشكلة الترجمة التى اتسمت فى الفترة الأخيرة بالتسرع والفوضى والاهتمام بالكم الهائل دون التوقف لنسأل انفسنا ماذا نترجم ولماذا نترجم وكيف نترجم ؟ صحيح أن هناك أعمالا رائعة فى هذا المجال كترجمة الكوميديا الالهية للدكتور حسن عثمان ـ وهو عمل لا تكفى الكلمات للتعبير عن سعادتنا به ـ ومشروعى ترجمة شيكسبير وراسين اللذين يشرف عليهما استاذنا العظيم طه حسين ومشروع الالف كتاب الذى توقف للأسف على الرغم من حاجتنا اليه (فمهما كانت عيوبه ، ومهما كانت رغبتنا فى اصلاحه بحيث يشمل الروائع الانسانية بحق ، فان هذا لم يكن يجيز بحال من الأحوال جريمة وقفه) وهناك بعض الأعمال القيمة مثل ترجمة جمهورية افلاطون للدكتور فؤاد زكريا وسقوط الامبراطورية الرومانية لجيبون ومشروع المسرحيات العالمية (الذى تكاسل فى الظهور للاسف) وانيادة فرجيل التى نرجو أن تظهر عن قريب ولكن هذه الأعمال وغيرها لا تمنع من توجيه الأسئلة السابقة . فلا بد من الانتقال الى مرحلة العمل الجماعى لترجمة الأعمال الكاملة فى التراث العالمى بمثل ماانتقلنا نقلة شجاعةالى مرحلة التصنيع الثقيل . ولابد من الاهتمام بهذا الامر حتى ولو تطلب انشاء مصلحة او هيئة بأكملها لا عمل لها الا الاشراف على الترجمة وتشجيعها بكل وسيلة حتى نتفاعل حقا مع الأمم المتحضرة !

وهذا الكلام لا ينطبق على الترجمة عن اللغات الأجنبية فحسب ، بل ينبغى ان يصدق أيضا على النقل الى اللغات الأجنبية . أعلم ان هذا الكلام سهل تنفيذه صعب . ولكن هذا لا يمنعنا من البداية ، وهناك بدايات طيبة بالفعل قام بها مجلس الفنون والمجلس الأعلى للشئون الاسلامية . لابد اذن ـ اذا اردنا ان يفهم العالم قضايانا ويسمع عنا ويتخلص من سموم الأكاذيب الصهيونية التى لا يكاد يعرف غيرها ـ أن نعنى بمشروع انشاء هيئة او دار نسميها « دار نشر الكتب العربية باللغات الأجنبية » وان تكون هذه الدار أو الهيئة على المستوى العربى كله ، ويتولاها مجلس من العلماء العرب المرموقين . واحب ان منذ البداية أن انفى عن هذا المشروع كل فكرة تتصل بالدعاية . ورايى فى هذا ان خير دعاية نقوم بها فى عصر العلم هى الا نلجأ الى الدعاية ، بل نخاطب العالم بلغة العلم . اعنى ان تهتم هذه الدار المقترحة بنشر المختار من تراثنا القديم والحديث ، فىالادب والعلوم الانسانية وتاريخ العلم والحضارة علىالسواء . اعلم أنالعبء ثقيل على اساتذة اللغات فى بلادنا ، ولكن من الممكن اشراك العلماء والمستشرقين والمستعربين والمفكرين والكتاب الاصدقاء فى هذا المشروع . بل يمكن ان نرصد منحا سنوية لشباب المستعربين فى أوروبا وآسيا وأفريقيا للدراسة فى بلادنا مقابل ترجمة كتاب واحد من تراثنا القديم او الحديث والمعاصر ، ويساعدهم فى ذلك أحد ابنائنا الملمين بلغتهم . كما يمكن رصد جوائز سنوية تمنح لأفضل كتاب يظهر فى الخارج فى الدراسات المصرية أو الاسلامية والعربية . ولابد من وصول هذه الكتب الى يد رجل الشارع الأجنبى الذى تضلله دعايات الأعداء . ولا بد أن نتفتح على العالم وينفتح العالم علينا لنتدارك سوء الفهم لجهل المطبق ـ وهو ما يحدثنا به معظم القادمين من الخارج . وكل مجهود علمى صحيح لا يمكن أن يضيع علينا بل الأولى بنا أن ننفق أضعاف أضعاف ما نعطيه للعلم والعلماء والفكر والمفكرين ، ونوفر فى أشياء أخرى كثيرة محدودة الفائدة أو لا فائدة منها على الاطلاق .

واخيرا تسألنى عن دور المفكر فى المرحلة القادمة وجوابى بسيط : واجب المفكر أن يكون مفكرا ، صدقنى ان هذا ليس من قبيل تحصيل الحاصل فان كلمة المفكر نفسها تنطوى على معانى الريادة وسعة الأفق وتسامح القلب وشمول النظر ونزاهة الرأى والأمانة والاخلاص والجهد والتعب الذى لا يعرف راحة الا أن تكون راحة الموت ! المفكر الحقيقى يحنو حنوالام او الأب على واقعه ويحتوى صدره آلام شعبه ومتاعبه وآماله . وهو فى النهاية شاهد على عصره . ولابد أيضا أن يكون مستعدا ـ اذا اقتضت الظروف ـ أن يكون شهيده ؟

عبد الغفار مكاوى



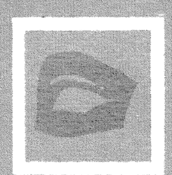
الفكر المعاصر :

اذ تقدم عددا خاصا عن الراحل العظيم جمال عبد لناصر فكرا ونضالا ، فانها لا تزعم أن هذا العدد قد غطى جوانب فكر هذا الانسان ونضاله كافة ــ تترك المجال مفتوحا فى أعداد قادمة لمساهمات أخرى فى هذا الموضوع ، عرفانا لحق ، ووفاء لذكرى ، وخلودا لعظيم .

التصوير الفوتوغرافى : محمد النجعاوى

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧٠



الفكر المعاصر

العدد السبعون - ديسمبر ١٩٧٠



مجلة

الفكر المعاصر

رئيس مجلس الإدارة :

د. سهير القلماوى

رئيس التحرير :

د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير :

د. أسامة الخولى

أنيس منصور

د. زكريا ابراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

سكرتير التحرير :

سعد عبد العزيز

المشرف الفنى :

السيد عزمى

تصدر شهريا عن :

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة

ت ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨



فى هذا العدد : ـ



الوحدة بين القومية والاقليمية

د. عصمت سيف الدولة

١ - منذ ان مزق المستعمرون الأوربيون الوطن العربى ثم اقتسموه فيما بينهم واقاموا عليه دولا اصطنعوا لها الحدود والحكام ، ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المناضلين من أجل الحرية • أولئك الذين يرفضون أن يخدعوا أنفسهم أو يخادعوا الآخرين فيزعمون التحرر وهم سجناء الحدود التى ارساها المستعمرون ، وهم يرثون الدولة التى انشأها لأول مرة السادة السابقون • أولئك الذين يعرفون ان اجلاء الغاصبين خطوة أولى ، لا أكثر ، لتصفية تركتهم ؛ وانهم لن يذوقوا طعم الحرية فعلا الى ان تمحى ، الى الابد ، بصمات الاستعمار فى الوطن العربى • ومن بصماته الشائهة تلك الحدود التى رسمت على الخرائط فى مكاتب المستعمرين فمزقت امة واحدة الى شعوب متعددة ، وجزأت وطنا واحدا الى دول عديدة •

ومن قبل ، ظن بعض الذين الهتهم فرحة النصر على المستعمرين انهم قد كسبوا معركة التحرر يوم ان كسبوا معركة الجلاء فجاءت الاحداث التى نعاصرها والمبتت بقسوة ان احدا فى الوطن العربى لا يستطيع ان يزعم التحرر طالما بقى فى الوطن العربى جزء لم يتحرر • وان المستعمرين لم يكونوا يعبثون يوم ان جزأوا الوطن العربى دولا ، ومزقوا الشعب شعوبا • فعلى الارض العربية فى فلسطين ، ومن بين العرب انفسهم فى اقطار اخرى ، وفى حماية الحدود المصطنعة واستقلال كل دولة بشئونها الداخلية ، يبقى الاستعمار على قواه ، ويحشدها ، ويدربها ؛ ويسلحها ، ويعدها للانقضاض ، خفية أو علنا ؛ تخريبا أو حربا ، على المناضلين من أجل الحرية فور انتصارهم فى معارك الجلاء •

ونحن نعيش اليوم اقصى الدروس التى يلقنها التاريخ الحى للذين لم يدركوا بعد انه اذا كان التحرر من الاستعمار الظاهر امرا لايحتاج الا الى



الشـــجاعة الثورية فان الحفاظ على الحرية امر لا يتحقق الا فى دولة الوحدة ٠

فعلى ضفاف النيل دولة عربية استطاعت تحت قيادة واحدة من اصلب واشجع ابطال الحرية فى التاريخ ان تجلى عنها المستعمرين فى معركة محلية قومية دولية ، سياسية ومسلحة ، عنيدة ومعقدة؛ دارت فى ســنة ١٩٥٦ ٠ ثم اتجهت بكل قواها المادية التى لاتتاح لدولة عربية غيرها، وبكل قواها البشرية التى لا تتوافر لدولة عربية أخرى، وتحت قيادة عبد الناصر الذى لا يشابهه احد ، تحاول بجدية قالت عنها تقارير خبراء الامم المتحدة انه فريدة فى العالم الثالث ، لتحقق للشعب العربى فيها حياة افضـــل ٠ لتترجم التحرر الى مأكل ومسكن وعلم وصحة ومتعة لكل مواطن٠ فما الذى حدث ؟ ٠٠ منذ سنة ١٩٥٦ حتى هذه الساعة لم يترك المستعمرون للشـــعب العربى هناك ، ولا لقيادته، يوما واحدا ينعمون فيه بالحرية٠واتصلت

المعارك بدون انقطاع من أول الحرب النفسيه الى الحرب الاقتصادية الى الحرب الساخنة • ولما بدا ان ذلك الشعب المكافح العنيد تحت قيادته الصلبة الواعية يكاد يتجاوز مرحلة البناء الاقتصادى والاجتماعى ، وان التآمر الخفى والصراع غير المسلح لم يمتص كل مقدرته ، تآمرت قوى عربية فى حماية دولها الاقليمية ، وتحركت القوى الاستعمارية من قاعدتها المغتصبة فى فلسطين • وعرف من لم يعرف لماذا رسمت الحدود ، ولماذا اقيمت الدول • ففى اسبوع اسود من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ دفع الشعب العربى ثمنا فادحا فى سيناء وهو يتقدم اليها ، لا دفاعا عن القاهرة المستقلة، ولكن دفاعا عن استقلال دمشق وادركنا جميعا مدى الكارثة التى حلت بنا يوم الانفصال سنة ١٩٦١ ، وتعلمنا من الهزيمة درسا ثمينا .. أو يجب ان نكون قد تعلمنا منها الدرس المتكافىء مع تضحياتنا : لا يستطيع أحد فى الوطن العربى ان يحافظ على حريته الا اذا تحرر الوطن العربى جميعا ، ولا يستطيع العرب ان يحافظوا على حرية وطنهم الا اذا تحققت لهم القوة الكافية لردع المتآمرين ، ولا تتحقق تلك القوة فى الوطن العربى الا بوحدته • وهكذا بدون فلسفة ، أو بدون سفسطة ، يستطيع حتى العميان ان يروا ، يستطيع حتى الجهلة ان يعرفوا ، ان احلام الحرية فى ظل التجزئة وهم ، وان الوحدة ، وحدها ، هى الضمان الوحيد ، الذى يكف عنا القوى الاستعمارية فنستطيع حينئذ — فقط — ان نقول لقد انتصرنا فى معركة الحرية •

فهل تعلمنا ؟ ••• ام تذهب ارواح شهدائنا هدرا ؟

لا أريد ان اجيب • ويكفى ان أقول ان جمال عبد الناصر قائد معركة التحرر العربى ، قائد معركة الصمود برغم الهزيمة ، قد استنفد آخر سنه من حياته وهو يحاول ان يقنع طغمة من الاقليميين فى المشرق العربى بان يكفوا عن صراعاتهم الصبيانية حول مواقعهم الاقليمية الرخيصة ، ليقيموا الجبهة الشرقية • لان احدا لا يستطيع ان يحلم بالحرية ما دامت فلسطين محتلة • وقضى جمال عبد الناصر ، وبقيت الاقليمية الخائنة • وسيدفع الاقليميون يوما الثمن العادل جزاء خياناتهم • ولن يرحمهم أحد حينئذ، لانهم فى اسوأ فترات التاريخ العربى، لم يرحموا امتهم الجريحة •

ان غدا لناظره قريب •

٢ — ومنذ ان سقطت الليبرالية وتعلمت

الشعوب من معاناة الحياة اليومية فى ظل الفقر والاستغلال ان الحرية ليست كلمة تقال ، وان الاستقلال ليس شعارا يرفع، وان الناس لايأكلون الكلام • بل الحرية عمل لكل قادر وعلم لكل ناشىء ، وعلاج لكل مريض ، ومنزل لكل اسرة ؛ وراحة كل شيخ • وبعد هذا كله مقدرة متاحة لكل انسان فى ان يتمتع بمباهج الحياة بعد ان يكون قد أوفى نصيبه من العمل حتى يكون للحياة ذاتها مضمون الحرص عليه • منذ ان وعى الناس كل هذا ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المناضلين من أجل الرخاء والاشتراكية • أولئك الذين يرفضون ان يخدعوا انفسهم أو يخادعوا الآخرين باستقلالهم العقيم ، وباعلامهم المزوقه ، وبمقاعدهم المريحة فى هيئة الأمم المتحدة ، ارقاما اصفارا فى عداد الدول لا أكثر ولا أقل • أولئك الذين يعرفون ان الاستقلال خطوة الى الهدف الأصيل : حياة أفضل للمواطنين • وان الحرية التى لا يلمس كل مواطن ، كل مواطنه ، انها قد ترجمت وتجسدت فى مأكل افضل وملبس افضل ، وثقافة افضل ••• كلمة جوفاء يفرح بها الحاكمون ويدقون لها الطبول لانهم وحدهم الذين ينعمون بثمراتها • أولئك الذين يعرفون ان الدولة ليست مخفرا للحدود تحمى الوطن وتترك الناس فيه يأكل بعضهم بعضا ، وان وظيفتها ان تخطط وتوجه وتنفذ كل الامكانيات الاقتصادية والبشرية فيها من أجل التقدم الاجتماعى ، وان أية دولة عاجزة عن ان تفى بمسئوليات هذه الوظيفة تفقد مبررات وجودها ولا تستحق ان يموت جندى واحد من أجل الابقاء عليها•والتقدم الاجتماعى ليس جعجعة بل هو علم وجهد وبذل وتضحية ••• ثم رخاء • ذلك لان الذين يعرفون كيف يصنع التقدم فى القرن العشرين ، يعلمون علم اليقين ضخامة وجسامة المتطلبات السياسة والاقتصادية والمالية والفنية والبشرية اللازمة لها بمنطق عصر العلوم وسباق الرخاء بين الدول الكبرى • وعندما نعرف هذا ، ونكف عن الاحلام غير العلمية وغير الواقعية ، يبين حتى للذين يدفنون رءوسهم فى الرمال ، ان «التقدم الاجتماعى لا يقوم على اساس التجزئة» • كما قال عبد الناصر سنة ١٩٦٤ • يبين حتى للمغرورين بمقدرتهم الذاتية كم هى واهمة احلام الحياة الأفضل فى ظل التجزئة • يبين للفرحين بدولهم الهزيلة وباعلامها المزوقة وبمقاعدهم المريحة انهم فرحون بدول غير معقولة كما يفرح الأطفال بلعبهم الغريبة • يبين لكل الاباء والأمهات الذين لايريدون لأبنائهم ان يعانوا مذلة الفقر ، الذين يحلمون من اجلهم

مجتمع كتلك المجتمعات المتقدمة فى أمريكا فى أوربا ، ان الفرصة الوحيدة لتحقيق تلك الأحلام لا تكون الا فى دولة الوحدة الاشتراكية ، الدولة الوحيدة القادرة بما تملكه من ثروات طبيعية متكاملة وقوى بشرية ملتحمة أن تدخل — فى ظل التخطيط الاشتراكى — سباق التقدم الاجتماعى ، ثم تفوز ٠

٣ — هذه هى الوحدة العربية ٠ الأمل ٠ المنقذ ٠ الطريق الذى لا طريق غيره للانتقال من العبودية الى الحرية ٠ ومن الفقر الى الرخاء ٠ ومن المذلة الى الكبرياء ٠ ومن الهزيمة الى النصر ٠ الى الآباء والأمهات خاصة قولوا لأبنائكم ، والى الشباب تاملوا مستقبلكم : عندما تكون فرص التقدم المتاحة أقل مما يكفى الجميع فان أحدا لا يستطيع أن يحصل على فرصته الا اذا سرق فرصة غيره ٠ ولا احد يستطيع آن يتقدم الا على جثة اخيه ٠ فان اردتم ان تتقدموا فى حياتكم بشرف وبدون سرقة او استغلال ، فاقيموا الدولة التى تمنحكم جميعا فرص التقدم وتفيض ٠ اقيموا دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية ٠

٤ — نعم انا أعلم ان هذا كلام معاد ٠ ونعرف جميعا ان أحدا فى الوطن العربى لم يعد — بعد كل التجارب المريرة — ينكر ضرورة الوحدة العربية ، ونرى الناس فى كل مكان من الوطن العربى يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من أجلها ، ويدعون اليها ، ويقسمون باغلظ الايمان انهم قابلون التضحية حتى بالحياة من أجل تحقيق الوحدة ٠

كل الناس فى الوطن العربى ، فيما يزعمون، وحدويون ٠

شىء عجيب ٠٠ لماذا اذن لم تتحقق الوحدة ؟ هذا هو السؤال المشكلة ٠ وهو مشكلة بالغة التعقيد ٠ ومع ذلك فان كل آمال الوحدة ستظل سرابا اذا لم نستطع ان نجد لها حلا ٠

هذه المشكلة ، كيف نشأت ، وكيف يمكن ان تحل هو موضوع هذا الحديث ٠ اما ما سبق من حديث منفعل فهو مقدمة نجتر من خلالها مرارة الهزائم التى لحقت بامتنا ، ونبدد بها بعض الأوهام التى نعيش فيها ثم نواجه المشكلة بهدوء موضوعى لنحاول معا معرفة حقيقة المشكلة التى تواجه القوى الوحدوية فى الوطن العربى ؛ وأول خطوة الى حل أية مشكلة أن نعرفها على حقيقتها ٠

٥ — لماذا يعجز الوحدويون فى الوطن العربى، بالرغم من انهم يمثلون اعرض الجماهير العربية وتنتمى اليهم اخلص وأصلب الفصائل الثورية ، هذا يعجزون عن تحقيق الوحدة العربية ؟ ٠٠ ان أول اجابة ترد فى الخاطر هى ان ثمة قوى كبيرة وعاتية ، دولية ، وفى الوطن العربى ، تبذل جهودا ضخمة فى كل المساحات وعلى كل المستويات لتحول دون تحقيق الوحدة العربية ٠ وهذا صحيح ، فمن القدر التاريخى لهذه الامة انها تحاول تحقيق وحدتها فى محيط دولى معاد أو سلبى ٠ وهو ما لم تواجهه أية حركة قومية فى التاريخ ٠ توحدت المانيا فى ظل تحالف مع أقوى الدول المعاصرة لوحدتها ٠ ولم تطلب القوى الدولية من الايطاليين ثمنا لمباركة وحدتهم أكثر من ثلاثة آلاف جندى اشتركوا بهم فى حرب القرم ضد روسيا القيصرية ٠ أما نحن فان اخلص اصدقائنا ينصحنا بعدم التسرع فى الوحدة ٠ ويقف العالم كله تقريبا ضد هدف الوحدة العربية ٠ لأننا نريد ان نحقق الوحدة فى عصر احتكارات الدول الكبرى ٠ ولا يريد احد ان يرى دولة عربية كبرى كفيلة — كما تعلموا من التاريخ القديم وبحكم اصالتها الحضارية — أن تحرر العالم من احتكارات القوة ٠ بعضهم من موقع الصداقة يكف عنا المساعدة فى تحقيق الوحدة ٠ واكثرهم يقفون ضد الوحدة خفية أو علنا ٠ وهكذا يعجز الوحدويون فى الوطن العربى عن اقامة دولة الوحدة ٠

هكذا يوحى الينا أعداؤنا ، وهكذا يردد الانهزاميون منا ٠

وهو قول صحيح ولكنه غير كاف لفهم المشكلة٠ ذلك لاننا سواء رفضنا العبودية نريد الحرية ، أو رفضنا الاستقلال نريد الاشتراكية ، أو رفضنا التخلف نريد الرخاء ، أو رفضنا الجهل نريد العلم ، أو رفضنا التجزئة نريد الوحدة ، ايا كان هدفنا ، فثمة قوى مضادة لن تكف لحظة واحدة، ولن تترك أسلوبا واحدا بدون ان تستخدمه للحيلولة دون أن نحقق أهدافنا ٠ اننا فى عصر لا يمنح أحد فيه أحدا شيئا ، وعلى من يريد شيئا ان ينتزعه ٠ فى عصر يحتكم الى القوة ويقترن فيه الصراع بالعنف ، لا يتوقع الا الاغبياء ان يتقدموا شبرا الا اذا اقتلعوا الاقدام الواقفة عليه عنوه ٠ وفى مواجهة ذات القوى المضادة استطعنا ان نحقق قدرا من الحرية وأن نحقق قدرا من التقدم الاجتماعى ، خلال معارك ضارية ٠ فلماذا لم يقل أحد اقبلوا الاحتلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الحرية ، ولم يقل أحد اقبلوا الاستغلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الاشتراكية،



ثم يحتجون بذات القوى المضادة العاتيه لينشروا فى افئدتنا بذور الهزيمة أو ليبرروا جبنهم أمام مخاطر النضال من اجل الوحدة . ويتخلون عن اهدافهم لان اعداءهم يريدون لهم ان يتخلوا ؟

لماذا خاضت القوى الوحدويه فى الوطن العربى معارك ضارية ، وقدمت تضحيات هائلة ، وهى تناطح الاستعمار والقوى الامبرياليةالعاتية حتى حررت بعض الاقاليم ، ثم كفت عن الاستمرار فى نضالها الى ان تحقق الوحدة ؟

لا يمكن ان يقتنع أحد بان ضراوة القوى المضادة هى التى حالت بين أبطال معارك التحرر وبين تحقيق الوحدة . صحيح اذن ان القوى المعادية معوق للوحدة ، وهى معوق طبيعى بحكم منطق العصر الذى نعيش فيه ، ولكن جوهر المشكلة يكمن فى صفوف القوى المعادية للوحدة بل يكمن فى صفوف القوى الوحدوية نفسها .

ان اتهام القوى الوحدوية فى الوطن العربى بانها هى المسئولة الأولى عن الابقاء على التجزئة ، اتهام خطير لا يمكن أن نتحمل مسئولية اعلانه بدون أن نطرح مبرراته العقائدية .

والمسألة باختصار شديد ان العقيدة القومية تقوم على خمسة أسس متكاملة : —

اولا : ان الأمة جماعة بشرية تكونت تاريخيا من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثا والوانا ومصالح ، ومتصارعة ومتفاعلة خلال ذلك الصراع . انتهت بعد مرحلة تاريخيه طويله من المعاناه الى ان تلتحم لتكون شعبا واحدا ذا لغه مشتركه وتراث مشترك ومصالح مشتركه . وهذا لا خلاف عليه . انما الخلاف حول الأرض الخاصه والمشتركة كعنصر من عناصر التكوين القومى . ونحن نرى ان الاختصاص برقعه مشتركه من الأرض هو العنصر الجوهرى المميز للأمة. ذلك لأن العناصر الأخرى مثل وحدة اللغه التى تركز عليها النظرية الألمانية ، او وحدة المصالح الاقتصادية التى تركز عليها النظريه الماركسية ، أو وحدة الثقافه التى يشيد بها كثير من الكتاب العرب ، أو حتى وحدة الارادة التى تركز عليها النظرية الفرنسية ... الخ . كل هذه العناصر ممكن ان تتوافر وان تجتمع لجماعات بشرية لاترقى الى مستوى « الأمه » كالمجتمعات القبلية مثلا . انما تجاوزت المجتمعات الطور القبلى ودخلت طور التكوين القومى بالاستقرار على أرض معينه ثم اكتملت تكوينا باختصاصها بتلك الأرض المشتركة وبهذا أصبحت أمة .

ثانيا : يترتب على هذا ان الأمة تكوين واحد من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) معا . فنحن عندما نقول اننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربى لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الأمة) الذى يتضمن الجزء (الوطن) .

فالشعب العربى (الناس) والوطن العربى (الأرض) يكونان معا الأمة العربية ، التى ما تحولت من شعوب شتى واوطان عدة الى أمة الا عندما التحم الشعب العربى بالوطن العربى واختص به ليكونا وجودا اجتماعيا واحدا وجديدا هو الأمة العربية .

ثالثا : ثم انه لما كانت الأمة تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشعب فى الوطن هو مشاركة تاريخية . تحول من ناحيه دون الشعب وان يتصرف فى وطنه أو فى جزء منه فى أية مرحلة تاريخية معينة لان الوطن شركة تاريخية بين الأجيال المتعاقبة . وتحول من ناحية أخرى دون أى جزء من الشعب وان « يتصرف » فى الاقليم الذى يعيش عليه أو فى جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تمكين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) ، وتحول من ناحية ثالثة دون أى جزء من الشعب وان يستأثر بأى أقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) .

رابعا : ان الأمة كتكوين تاريخى لم تتكون اعتباطا أو مصادفة بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة أفضل . فاذا كنا قد بلغنا خلال المعاناه التاريخية الطور القومى ، أى مادمنا أمة عربية واحدة فان هذا يعنى ان تاريخنا ، الذى قد نعرف أحداثه وقد لا نعرفها ، قد استنفد خلال بحث أجدادنا عن حياة أفضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معا لتكون أمة عربية واحدة وانها عندما اكتملت تكوينا كانت بذلك دليلا موضوعيا غير قابل للنقض على ان ثمة « وحدة موضوعية » ، قد نعرفها وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التى يطرحها واقعنا القومى ، أيا كان مضمونها . وانما بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، فى نطاق المصير القومى . قد يحاول من يشاء أن يحل مشكلاته الخاصة بامكانياته القاصرة ، ثم يقنع بما يصيب ولكنه لن يلبث أن يتبين ، فى المدى القصير أو الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافىء مع الامكانيات القومية ، المتسق مع التقدم القومى قد أخطأه عندما اختار أن يفلت بمصيره الخاص من الوحدة الموضوعية للمشكلات التى تشكل حلولها المصير القومى الواحد .

خامسا : واخيرا ، فان هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التى يطرحها الواقع القومى بما تعنيه من أن حلولها الصحيحة المتكافئة مع المقدرة القومية غير قابلة للتحقق الا بامكانيات وقوى قومية فى نطاق المصير القومى تفرض الوحدة العربية كأداة يستحيل بدونها وضع كل الامكانيات والقوى القومية ، واستعمالها ، فى سبيل حل المشكلات العربية ، وتحقيق المصير العربى الواحد . ان هذا لايعنى ان الاقليميين



ودولهم عاجزون تماما عن تحقيق أى نجاح فى مواجهة المشكلات التى يتصدون لها ، بل يعنى تماما انهم لاينجحون الا مؤقتا وانهم لن يلبثوا ان يتبينوا « في المدى القصير أو الطويل ، ان الوحدة لازمة لاطراد النجاح أو الحفاظ عليه ·

تلك هى الاسس الخمسة المتكاملة للعقيدة القومية · ولعلنا لاندعى لها ما لاتستحق ، ولا نسلب احدا شيئا يستحقه اذا قلنا ، انه بالرغم من زحمة العقائد والنظريات فى الوطن العربى وبالرغم من ادعاءات العلم والعلمية ، وبالرغم من استهانة الكثيرين بعمق واصالة الفكر القومى، لايفعل تاريخنا خلال خمسين سنه الا تقديم الدليل على صحة العقيدة القومية وسلامة الموقف القومى ·

وهذا الموقف القومي العقائدى تقفه اصلب فصائل القوى الوحدويه فى الوطن العربى واعمقها وعيا ، تستهدف الوحدة العربيـة لأنها الاداة الوحيدة لتحقيق المصير الواحد الذى لا يمكن لاحد ــ حتى لواراد ــ ان يهرب منه · فهم لايهابون مخاطر النضال لان هذا هو قدرهم التاريخى · ولا يقبلون عن الوحدة بديلا لانهم يعرفون ان التاريخ قد تولى حرق كل البدائل ، ولا تلهيهم الانتصارات الاقليمية المؤقتة لانهم يعرفون انها زائلة ، ولا يخافون متاعب الوحدة لانهم يعرفون ان فى الوحدة تعويضا لكل المتاعب، ولا يتنازلون عن الوحدة الشاملة لانهم يعون ان التاريخ الذى كون الأمة العربية قد رسم حدود دولتها القومية ·

أولئك الوحدويون القوميون ·

ولو كان كل الوحدويين قوميين لتحققت الوحدة منذ وقت بعيد ·

ولكن المشكلة فى حقيقتها ان ليس كل الوحدويين قوميين ·

كيف ؟

٦ ــ ان الاجابة على هذا السؤال أولى بانتباه كل القوى الوحدوية القومية · لان فيها ــ كما إعتقد ــ نكشف حقيقة المشكلة وقد نهتدى الى الحل ·

فقد عرفنا من قبل ان « الأمة العربية وجود تاريخى موضوعى » « وان وحدة المصير القومى تعنى أن ثمة علاقة موضوعية بين كل المشكلات التى يطرحها الواقع القومى وانها بذلك لاتحل الحل السليم المتكافىء مع المقدرة القومية الا فى اطار المصير القومى الواحد · وقلنا ان هذا كله لا يتوقف على معرفة الناس به ، فسواء عرفوه أم لم يعرفوه ، هو قائم فى الواقع الموضوعى · مؤدى هذا ان الأمة العربية كوجود تفرض ذاتها

ـى الاقليميين فى الوطن العربى ارادوا هذ
ثم يردوه • فاذا بكل دولة اقليمية تجد نفسها ، بعد محاولات الهرب من المشـــكلات القوميه ، وبجاهل الوحدة الموضوعية بين تلك المشكلات ، وانكار السمة القومية حتى لمشكلاتها الخاصة ، تجد نفسها مضطرة الى ان تشارك فى معارك المصير العربى• وكذلك يجد انفسهم كل الاقليميين الذين يستهدفون غايات اقليمية سواء كانت على المستوى التحررى أو المستوى الاشتراكى • أن يجرهم ويجبرهم الفشـــــل من محاوله الافلات بمصائرهم الخاصة على ان يقبلوا مرغمين دخـول المعارك الدائرة حول المصير القومى الواحد، ومنها معارك الوحدة .

فاذا بقطاع كبير من القوى التى ترفع شعار الوحدة ، من الاقليميين يرون فى اختلاطهم بالقوى الوحدوية القومية كسبا لجهـد يختلسونه بادعاء الوحدة ، ويشاركون فعلا فى معارك الوحدة ولكن من منطلقات اقليميه • ونعرفهم من نـوع الادلة التى يقدمونها تبريرا لموقفهم « الوحدوى » • فالوحدة عندهم مقرونه بمكاســـب ســياسية واقتصادية واجتماعية تحل مشكلاتهم الاقليمية• وهذا كما عرفنا صحيح • فالوحدة تحل مشاكل الاقليم • ولكن النضـــال من أجل الوحدة شىء آخر • انه صراع وتضحيات ومتاعب وهزات فى الكيانات الاقليمية تقتضيها عملية الالتحـام • وهنا ، عندما يطرح النضـــال من أجل الوحدة متاعبه ، وقبل ان تقـدم الوحدة عطاءها يتراجع الوحدويون الاقليميون ، ويخونون ، ويوقفـون المسيرة كلها دون غايتها ، لان غايتها عندهم ان تضيف الى ما عندهم لا ان تقتضى منهم التضحيات اللازمة لبنائها • فترى القـوى الوحدوية كلهـا مشلولة، ومتوقفة، أو مرتدة عن غايتها العظيمة• وترى دعاة الوحدة يستعينون بالأمة العربيـــة كلها ، باسـم القومية وباسـم وحدة المصـير ، ليحرروا قطعة من أرض الوطن العربى ، والأمـة العربية تبذل وتعطى وتضحى ، حتى اذا ما تحرر شـبر وثب اليه احد « الوحدويين » واقام عليه دولته ورفع علما أكثر تزويقا من أعلام الآخرين، وانقلب من مناضل الى حاكم • وقد تكررت هذه المأساة المهزلة فى التاريخ العربى الحديث أكثر من مرة • وذهب بعض الذين وصلوا الى النصر فى معركة التحـرر بالتضحيات الصـامتة التى بذلها الشعب العربى فى اقطار أخرى الى حـد معاداة القومية والارتداد الى أخطبوط العلاقات الرأسماليين •

هذا واقع كلنا نعرفه •

وعليه فاقول بمنتهى الوضوح : ان مشـــ القـوى الوحدويه القوميه انهـــ انخدعت فى الاقليميين ، يرفعون شعار الوحدة ، ويستغلون طاقات الامه العربيه فى تحقيق غاياتهم الاقليميه.

فارتضت بين صفوفها كل من قال انه يستهدف الوحدة بدون ان نسأل لماذا اختار وأية وحدة تلك التى اختـــارها • فاذا بالناس فى الوطن العربى ، كل الناس تقريبا ، وحدويون فيمـــا يزعمون • ونرى الناس فى كل مكان فى الوطن العربى يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من اجلها . ويصفقون لدعاتها ويقسمون باغلظ الايمان انهـم قابلون التضحيه حتى الحيـاة من أجـل تحقيق الوحدة • فاذا جاء وقت التضحية لا بالحياة ، بل بما هو أقل من هذا بكثير، اداروا ظهورهم وأصموا آذانهم واستكبروا استكبارا ، فاذا كل النضال الوحدوى قائم على حسابات وهمية فى قواه ، فيتراجع أو ينهزم •

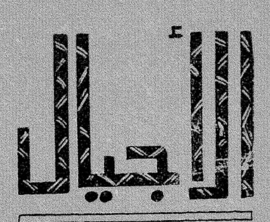
هذه هى المشكلة كما اراها •

انها اختلاط القوى الوحدوية القومية التى تستهدف الوحدة من منطلق قومى عقائدى ولا تعلق الوحدة على شرط ، بالقوى الاقليمية الانتهازية التى تستهدف الوحدة بشرط الحفـاظ على مصـــالحها الاقليمية أو تنميتها على حساب الشعب العربى• وطالما بقى هـــذا الاختلاط قائمـا ، وطالما خشى الوحدويون القوميون فـرز الصفوف ، وطالما تستروا على الخيانات يلمسونها بأيديهم كل يوم من الوحدويين الانتهازيين لن يستطيعوا على أى وجه ان يلتقوا فيلتحموا فى تنظيم قومى مقصور عليهم ، مطهر تماما من الفـكر الاقليمى ، والولاء الاقليمى ، والمصـــالح الاقليمية ، والاهـداف الاقليمية ، وقبل هذا من العقلية الاقليمية ، وبغير هـــذا التنظيم القومى الثورى لن يســـتطيع الوحـدويون القـوميون فرض الوحـدة على كل اعدائها ، وسحق كل القوى التى تقف فى طريقها، فى صراع مفتوح لاتردد فيه ولا تراجع عنه ، ثم الصبر على متاعبه وتضحياته الى ان تتم الوحدة الشاملة •

٧ ــ هــذا اجتهاد فى حل مشكلة معقدة . لا نزعم انه القول الأخير • ولكننى ازعم انه مما أرى صحيح وليست العبرة بما يزعمه كل واحد من صحـة فى رأيه ، ولـكن العبرة بأن نجتهد جميعا حتى نكشف الحل الصحيح الذى يتوقف عليه مصيرامتنا •

عصمت سيف الدولة

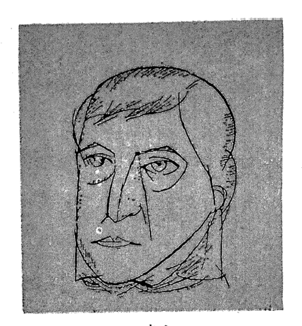




علـى أدهـــم

فى العدد الثانى من المجلد الاول لمجلة « عالم الفكر » الكويتية بحث قيم للدكتور عبد الرحمن بدوى عن « الثورة الفكرية المعاصرة فى الغرب » ، استهله بقوله « أبرز الاحداث فى السنوات الخمس الأخيرة فى أوروبا وأمريكا هو التمرد ، تمرد المجتمع الناشىء فى أحضان التطور المدنى الهائل على هذا المجتمع الذى نصفه بأنه « مجتمع الاستهلاك » ، وتمرد الأبناء على الآباء فى محاولة لاستقلال الشباب على الشيوخ أيا من كانوا . أباء بالدم أو بالروح ، وتمـرد الأدنى على الأعلى فى كل نظـام يقوم على الترتيب ! فى السياســة والاقتصـاد والدين ، تمرد البداوة والفطرة والغريزة على الحضارة والآلة ، والتعقيل والنمطية ، وتمرد اللاوعى على العقل المنطقى المجرد ، والحلم على الواقع » .

ولا نزاع فى أنه من أبرز سمات العصر الحاضر التعلق الشامل والتمرد على القيم الأخلاقية والفنية والسياسية فى شتى أنحاء العالم ، وان كان هذا التمرد أكثر ظهورا فى أوروبا وأمريكا ، والواقع أن هذا التمرد ليس ظاهرة حديثة العهد ، وهو فى هذا العصر أشد حدة وأقوى مراسا لان حركة التغير فى العالم الحديث أبعد جذورا وأوسع نطاقا من حركات التغير السابقة ، وبين الأجيال الانسانية المتعاقبة صراع دائـــم لا تهمد حركته ، وكفاح مستمر لاتفتر حدته . فكل جيل من الأجيـــال البشرية المتواليـــة يتناول الجيل الذى سبق بالنقد والتمحيص ، ويضع البارزين من رجاله على المشرحة ، ويحلل أعمالهم وأقوالهم ، ويقوم آثارهم ومخلفاتهم ، ويزن بوجه عام اتجاهات العصر السالف ونزعاته فى مختلف نواحى الحياة ، وفى بعض الاحيـــان يأخذ هذا التناول والتحليل طابع الشدة والقسوة ويمسك بمعـــول الهدم والتدمير ، وهـذا الاختلاف والتعارض فى وجهات النظر بين الأجيـــال المتعاقبة على ما قد يصحبه من عنف يجر المحن ويجشم الأهوال من مستلزمات الحركات التقدمية ، والاختلاف فى وجهـــات النظر والموقف من الحياة بين الاجيال المتوالية يعين على كشف الحقائق وصحة التقدير ،



هيجل

ويظهر الطيب من الخبيث ، والغث من السمين ، وقد تهدأ حدة هذا الصراع نسبيا فى الازمنة العادية وعصور الاستقرار ، ولكنه يتقدم مسرعا مكتسحا فى عصور الانتقال الصارمة ، وابان الازمات الحازبة ، وحين ظهور المشكلات الخطيرة المعقدة التى قد لا تكفى الاساليب المألوفة والمسكنات العادية فى علاجها .

وقد تناول هذا الموضوع الروائى الروسى الكبير **ايفان تورجنيف** فى روايته المشهورة « **آباء وأبناء** » وهى طليعة مؤلفاته ، ومن خير ما جادت به عبقريته ، وخطه قلمه ، وصور فنه ، وقد قدم لنا فى هذه الرواية الخالدة صورة فنية رائعة لهذا اللون من ألوان الصراع المتكرر فى حياة البشر بين الاجيال السابقة والاجيال اللاحقة، وشخصية بازاروف بطل هذه الرواية تعد فى رأى فريق من النقاد الذين يعتد بآرائهم أقوى الشخصيات التى صورها تورجنيف .

وقد ألف تورجنيف قبل تأليف هذه الرواية روايته المسماة « **قبيل المعركة** » وتدور أحداث هذه الرواية فى الفترة التى انتهت فى روسيا بحرب القرم وانتهاء عهد **القيصر الأصيد الجبار نيقولا الأول** الذى حكم روسيا حكما استبداديا لا هوادة فيه من سنة ١٨٢٥ الى سنة ١٨٥٥ وكافح النزعات الحرة أشد كفاح حتى كاد يسحقها ويقضى عليها .

ورواية « **آباء وأبناء** » تصف حركة الأفكار الحرة الجديدة التى بدأت تسود روسيا فى الفترة الممتدة بين سنة ١٧٦٠ وسنة ١٨٧٠ التى اصطلح الكتاب الغربيون على تسميتها بالستينات ، وقد حلل فيها تورجنيف نفسية هذا الطراز الجديد من الشخصيات التى بدأت تظهر حينذاك فى المجتمع الروسى ، وتلعب دورها فى المسرح السياسى فى روسيا ، وهو الطراز الذى عرف باسم النهلست أو العدميين ، وكان تورجنيف فى مقدمة من لمحوا ظهور هذا الطراز العجيب الذى قدر له أن يقوم فى تاريخ روسيا بدور يلفت النظر ، ويثير التفكير .

وقد ذكر تورجنيف المناسبة التى كشف فيها ظهور هـــذا الطراز ، وروايته للمناسبة التى هيأت له هذا الكشف تبين لنا ناحية من أسلوبه فى الخلق الفنى ، وقد كتب فى بيانها يقول «فى شهر أغسطس سنة ١٨٦٠ حينما كنت فى فنتنو VENTNOU بجزيرة وايت wight للاستجمام جالت بفكرى أول خاطرة عن رواية الآباء والأبناء، وهى الرواية التى أفقدتنى حسن رأى الجيل الناشىء فى مؤلفاتى ، وقـد سمعت غير مرة ، وقرأت فى الجرائد الموقوفة على النقد ، أننى فى هذه الرواية تناولت فكرة من أفكارى الخـاصة ، وعلى أن أعترف من ناحيتى بأننى لم أحاول قـط خلق طراز من الشخصيات الا بعد أن أراه ممثـلا فى شخص حى قـد ائتلفت فيه العناصر المنوعة وتوافقت لاستمد منه وأبدأ عملى لا من مجرد فكرة خطرت لى ، وقد كنت دائما فى حاجة الى قاعدة أسير عليها بقدم ثابتة ، وكان هـذا شأنى فى رواية آباء وأبناء ، فأساس صورة بازاروف الشخصية الرئيسية فيها كانت شخصية طبيب شاب فى الريف ، وقد مات قبيل سنة ١٨٦٠ ، ففى هذا الرجل الجديد بالملاحظة تجسم فى رأيى العنصر الذى كان قد أخذ فى الظهور ، والذى كان لا يزال يحيط به الغموض والابهام ، والذى أطلق عليه بعد ذلك اسم «النهلزم» ، وقـد ترك فى نفسى هـذا الفرد أثرا قويا ، ولم أستطع فى بادىء الأمر أن أحدد لنفسى معـالم شخصيته ، ولكنى أجهدت عينى وأذنى ، وراقبت كل شىء حولى ، وحرصت على أن لا أثق الا بأحاسيسى ، والذى حير لبى هو اننى لم أصادف فكرة واحدة أو اشارة عما بدا لى انه قـد أخذ يظهر فى كل ناحية ، ولذا تسرب الشك الى نفسى » .

وقد ظهرت رواية « **آباء وأبناء** » فى سنة ١٨٦٢ فاثارت فى روسيا عاصفة عنيفة من الجدل ، وكان هذا الجـدل عميقا طويل الأجل حتى أصبح حادثة من الحوادث الهامة فى تاريخ الادب الروسى ، وندر ان استرعى فنان أنظار قومه الى الافكار الجديدة النابتة فى بيئتهم كما فعل تورجنيف فى هذه الرواية .

وهى ترينا من ناحية أخرى كيف تحول الأهـواء السياسـية بين الجمهور وبين تذوق الآثار الفنية الممتازة ، وقد كان الصراع بين القديم والحديث فى روسيا حين ظهور هذه الرواية قد بلغ حد الشدة والتوتر ، فقـد أعقب وفاة القيصر نيقولا الأول ارتقاء ابنه القيصر الاسكندر الثـانى عرش القياصرة ، ولم تتملك القيصر الجديد النزعة الاستبدادية الصارمة التى طغت على نفس أبيه ، وقد وصفت السنوات المبكرة من حكمه والتالية لحرب القرم بأنها عهد الاصلاحات العظيمة ، وكانت أولى خطوات هذا الاصلاح تحرير المزارعين الروس من العبودية ، وقد أعلن هذا التحرير فى ١٩ فبراير سنة ١٨٦١ ، ونزعت من السادة ملاك الريف السلطة الاقتصادية والسلطة الادارية ، ولم يمنح هؤلاء الملاك تعويضا عن تحرير عبيدهم المزارعين ، وقد تبع حركة التحرير نقل ملكية الأرض التى كانت فى حوزة المزارعين وكانوا يعملون بهـا تحت اشراف السادة النبلاء ، وكان على الحكومة ان تقوم بدفع التعويضات للأشراف ، ولكن المزارعين كان عليهم أن يؤدوا ثمن الأرض للخزينة منجماً على أقساط ، والواقع أن الأرض التى نقلت ملكيتها الى المزارعين كانت الى حد كبير أقل مما كانوا يحوزون قبل التحرير ، فالغابات والمراعى لم تنقل ملكيتها اليهم فى أكثر أنحاء روسيا ، وكذلك لم يسو هذا التوزيع الجديد مشكلة نظام الطبقات الذى وطده فى روسيا حكم القيصرة كاترين الثانية وحكم القيصر الاسكندر الأول والقيصر نيقولا الأول ، وكان الناس فى روسيا يترقبون الخطوات التالية لتـحرير المزارعين ، ومن ناحيـة أخـرى أخذ الرجعيون



ك . ماركس

يجمعون جموعهم ، ويزعمون أن الاصلاحات الجديدة ستؤدى الى الخراب الاقتصادى وبدء النهاية ، وأخذ الخلاف بين التقدميين والرجعيين يقوى ويشتد ، فلما ظهرت رواية آباء وأبناء اتخذ الرجعيون شخصية بازاروف الناقمة المتسخطة الثائرة على آداب والمجتمع وقيمه وسائر أحواله دليلا على خطر الأفكار الثورية المختلجة فى نفوس الشبان والغالبة على الجيل الجديد الناشىء ، وأخذوا يقدمون التهنئات لتورجنيف الكاتب الذى عرف من قبل بمناصرة الفكر الحر لأنه كان أمينا فى هتك أسرار هؤلاء العدميين ، ولنسمع رأى تورجنيف نفسه فى هذا الموضوع ، قال « لا أنبسط فى الحديث عن التأثير الذى أحرزته هذه الرواية ، واكتفى بان أقول ان آلاف الألسنة فى كل مكان تلقفت كلمة النهلست ، وفى يوم حريق متاجر ابراسكنسكى حين وصولى الى بطرسبرج كان أول ما قوبلت به قولهم لى « انظر ما يفعله هؤلاء العدميون » وقد رأيت فتورا يقرب من الغضب من قوم كانوا قريبين منى ، وعاطفين على ، وتلقيت تهنئات وما يقارب العناق من قوم من المعسكر الآخر ، معسكر الأعداء ، وقد أدهشنى هذا وحير عقلى ، وحز فى نفسى ، ولكن ضميرى لم يوبخنى ، فقد كنت أعرف جيدا اننى صورت بأمانة الطراز الذى اخترته ، ولم أصوره بغير تحايل عليه فحسب ، بل صورته فى نوع من العطف ، فبينما كان يهاجمنى بعض الناس لأننى أزريت بالجيل الناشىء ويتوعدوننى وهم يضحكون ضحكة ازدراء بانهم سيحرقون صورتى ، اذا بعض الناس الآخرين على نقيضتهم يلوموننى لأننى تملقت الجيل الناشىء ، وتحريت رضاءه، وأحد الذين كتبوا الى قال « انك تعفر رأسك فى التراب عند قدمى بازاروف ، وانت تدعى أنك تبحث عن عيوبه فى الوقت الذى تلعق فيه التراب عند قدميه » .. وصور ناقد آخر السيد كاتاكوف وصورنى معه باعتبارنا متآمرين ننصب الشباك ونلفق النقائص فى عزلة حجرتنا للنيل من قوى روسيا الفتاة ، وهى صورة لها تأثيرها ! وقال النقاد عن الرواية انها رسالة سياسية ، وسقط الظل على اسمى ، ولست أخدع نفسى ، فانى أعلم ان هذا الظل باق »

وهكذا وقع تورجنيف الكاتب الفنان المخلص الأمين بين شقي الرحى ، فالأبناء أغضبهم اسراف الآباء في نقد شخصية بازاروف وتحاملهم عليه ، وأبوا الا أن يروا في بازاروف صورة مشوهة لهم ، ورفضوا أن يكون بازاروف منهم ، وادعوا انه لا يمثل آراءهم ، ولا يحاكي نزعاتهم ، وان تورجنيف قد أخطأ في خلق شـــخصيته ، والآباء اعتقدوا انه حابى بازاروف ، وزخرف عيوبه ، وجعله الشخصية المنيفة في روايته ، والظاهر ان كل جيل من الأجيال لا يحسن فهم نفسه ، ولا يطيق أن يرى صورته على حقيقتها ، ومن ثم هذا الهجوم على الفنان الأمين في تصويره ومن المعسكرين ، معسكر الشباب ومعسكر الشيوخ ٠

فمن هو هذا البازاروف الذى أثار وصف شخصيته كل هــذه الضجة ، وأضر بمكانة تورجنيف في نفوس الشباب والشيوخ من قرائــــه في روســـيا ؟ تتفق آراء الكثيرين على ان بازاروف يمثل روح النقد الذى لا يلين ولا يرحم ، والتحليل المجتاح ، والرغبة المطلقة في الهدم ، ولكن ربما كان الأصـــح من ذلك انه يمثـــل بواعث معظم الثورات الحديثة ، وفي طليعة هذه البواعث الرغبة في تطبيق الاساليب العلمية على السياسة ، وقد كانت العقبات التي تعترض ذلك في روسيا هي الخرافات الغالبة على العقول ، والتعلق الشديد بالماضي ، ومن أجل ذلك كان الهدم والتدمير أول واجبات المصلحين عند هذا الجيل الذى كان يمثله بازاروف ، والواقع ان هؤلاء الشبان كانوا يبحثون عن الحقيقة ٠ ولكنهم كانوا يبحثون عنها في ظلال النزعة المادية الكثيفة التي رانت على النفوس في روسيا الستينات ، وقد جعلهم ذلك ينكرون قيمة الفن والادب ، ولا يؤمنون بشيء غير العلم والتجربة ، وهذه النزعة العلمية التي تلوثت بلون المادية الكثيفة في عهد بازاروف أخذت بعد ذلك صورا عدة ، ولكن مهما كانت تلك الصور فان ظهور بازاروف كان فاصلا بين عهدين ، العهد الماضي القائم على المعتقدات واليقينيات والعهد الجديد القائم على العقائد العلمية ، ومن ثم تأبى بازاروف على الخضوع للعادات والتقاليد ، واستخفافه بأواصر الحب وقيود الواجبات التي تعترض تقـــدم الرجال الأقوياء ، فهو يمثل العقل الذى يصارع الطبيعة ليعرف أسرارها وقوانينها الخفية ، العقل الموكل بالبحث الحر الخالص عن الحقائق لا العقـــل الذى يجرى وراء الصور والمظاهر أو الذى يريد أن يقرر ما يجب أن نكون ، ولذلك يكره الفن ويمقت الشـــعر لانهما يغريان بالخضوع للطبيعة ، ويزيدان في فتنتها وسحرها ، ولكن وراء ما يبدو من فساد ذوق بازاروف غلظته وقحتــــه وغروره النزعة الانسانية الناهضة من أغلال التقاليد ، والتي تحاول توطيد مكانة الانسان في الارض ، وتذود عنه المحن والعوادى ، ومعظم الثائرين المحدثين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر كانوا أنواعا مختلفة من هذا البازاروف الذى صوره تورجنيف ، فبـــيرون وباكونين وكارل ماركس وأمثالهم جميعا من أنداده ونظرائه ٠

وخطة رواية « آباء وأبناء » بسيطة لا التواء فيها ولا تعقيد مثـــل أكثر روايات تورجنيف ، فالشابان أركادى وبازاروف يطلبان العلم معا ، ويتفقان على أن يقضيـــا جانبا من عطلتهما المدرسية عند والد أولهما ، وجانبا آخـــر منها عند والد الثــــاني ، ويظهر حينذاك الفرق بين الجيل القديم والجيل الجديد ، ويحب بازاروف بطل الرواية مدام أودينستون odintson ولـكنه مع ذلك كان فظا في معاملة المرأة التي أحبها كما كان غليظا في معاملته لوالديه ٠

ويقضي بازاروف نحبه من جراء جرح أصاب اصبعه ، ويذهب الى رحاب الابدية

مجهول الشأن لا يحزن لفقده سوى والديه اللذين لم يفهما من أمره شيئا ، وقد وصفه تورجنيف بأنه من النهلست فى هذه المحاورة التى أدارها على لسان بعض شخصيات روايته ، وكان تورجنيف أسبق الكتاب الى استعمال هذه الكلمة ، وقد شاعت بعد ذلك ولاكتها الافواه ، وهذه هي المحاورة :ــ

سأل بول بتروفتش عم أر كادى صديق بازاروف ابن اخيدار كادى قائلا «حسن يا أركادى ، أين صديقك الجديد ؟ »

« فى الخارج ، فى بعض الأمكنة ، ويندر أن يفوته القيام بجــولة فى الصباح الباكر ، ولكن الشىء الهــام هو انه لا يحفـــل بأمره ، لأنه يكره كل أنواع الاحترام والتبجيل »

« لقد أدركت ذلك ، هل يمكث هنا طويلا ؟ »

« سيبقى هنا ما شاء البقاء ، والواقع انه ذاهب الى مكان والده »

« وأين يقيم والده ؟ »

« على مسيرة مائة وعشرين ميلا من هنا فى مقاطعتنا نفسها ، وأعتقد أن له ملــكا قليلا ، وكان من قبل طبيبا فى الجيش »

« منذ الليلة وأنا أسائل نفسى أين سمعت هذا الاسم من قبل ، أتذكر يانقولا (موجها الحديث الى أخيه) انه كان هناك طبيب بهذا الاسم فى قرية والدنا ؟ »

« نعم أذكر ذلك »

« اذن هذا الطبيب والد هذا الشاب »

ولوى بول بتروفتش شاربه وقال سائلا اركادى «قل لى على وجه التحديد ماذا يكون هذا البازاروف صاحبك ؟ »

فأعاد أركادى السؤال قائلا وهو يبتسم « ماذا يكون هو ؟ أتود حقيقة يا عمى أن أخبرك ماذا يكون هو ؟ »

« اذا تفضلت يا ابن أخى »

« انه نهلست »

« فصاح نيقولا بتروفتش قائــلا « انه ماذا ؟ » وفى الوقت نفسه توقف بول بتروفتش وهو يرفع سكينا فى طرفه قطعة من الزبد لاصقة ٠

فكرر اركادى قوله « نهلست »

فاستفسر نيقولا بتروفتش قائلا « انى أتصور ان هـــذا الاصطلاح مشتق من

الكلمة اللاتينية « **نيهيل** » أو « **لا شيء** » وأغلب ظنى أن معناه الرجل الذى ـ حسن ـ الرجل الذى يرفض أن يقبل أى شيء »

فأسرع بول بتروفتش قائلا وهو يتهيأ لابتلاع الزبد «أو الرجل الذى يرفض أن يحترم أى شيء »

فقال اركادى مستدركا « كلا ، انما تدل هذه الكلمة على رجل يتناول الاشياء من وجهة النظر الانتقادية »

فاستفسر بول بتروفتش قائلا « أظنهما شيئا واحدا ، أليس الامر كذلك ؟ »

« كلا ، ان النهلست هو الرجل الذى يرفض أن ينحنى للسلطة ، أو أن يقبل أى مبدأ دون مراجعة أو اختبار ، مهما تكن الثقة بهذا المبدأ »

فسأله بول بتروفتش قائلا « والى أين يفضى بنا هذا ؟ »

« يتوقف ذلك على الفرد ، فبعض الناس قد يؤدى بهم ذلك الى فعل الخير ، وبعضهم قد يدفعه ذلك الى اقتراف الشر »

« مفهوم ، ولكن نحن الأكبر سنا ننظر الى المسألة من ناحية مختلفة ، وأمثالنا من أهل الجيل السابق يعتقدون أنه من غير الممكن فى الحياة أن نتقدم خطوة واحدة بدون مبادىء ، ولكنكم قد غيرتم هذا كله ، وأرجو الله أن يهبكم الصحة ورتبة القائد ياحضرات النهل ... كيف تنطقون الكلمة ؟ »

فقال اركادى بوضوح « النهلست »

« تماما هكذا ، لقد كان عندنا من قبل الهيجليون ، والآن قد استحالوا نهلستيين ، متعكم الله بالصحة ورتبة القائد ، وسنرى كيف تعيشون فى فراغ مطلق وخواء لا هواء به ، وأرجو يا أخى نيقولا أن تدق الجرس ، فقد حان ميعاد تناول الكاكاو »

وبينما كانوا يتناولون الكاكاو أقبل بازاروف ، فلما لمحه بول بتروفتش وهو يحتسى الكاكاو رفع رأسه وتمتم قائلا «السيد النهلست سيمتعنا بحضوره »

ويقترب منهم بازاروف وهو يتقدم بخطواته السريعة ويقول «عموا صباحا ياسادة» ، ومعذرة لتأخرى ، وسأعود اليكم فى الحال بعد أن أضع صيدى فى وعاء » فسأله بول بتروفتش قائلا « ما هذا الصيد ؟ ديدان ؟ »

« لا ، ضفادع »

« أتأكلها أو تربيها وتستولدها ؟ »

فكان جواب بازاروف فى غير اكتراث « انى أجمعها لأجرى عليها التجارب »

وعلق بول بتروفتش على ذلك قائلا «بلفظ آخر انه يشرحها ، أو بلفظ آخر انه يؤمن بالضفادع أكثر من ايمانه بالمبادىء » .

فنظر اركادى الى عمه نظرة منطوية على اللوم والتأنيب ، وحتى نيقولا بتروفتش هز كتفيه ، فأدرك بول بتروفتش ان كلمته كانت نابية ، فحول مجرى الحديث · وفى مناقشة أخرى حامية من المناقشات التى كانت تدور بين بول بتروفتش ممثل الجيل القديم وبين بازاروف ممثل الجيل الجديد يقول بول لبازاروف :ـ

« أتظن نظريتكم شيئا جديدا ؟ اذا كان الأمر كذلك فانكم تضيعون وقتكم سدى، والمادية التى تبشرون بها مسألة لم تقل الكلمة الفاصلة فيها ، وقد أثبتت فى كل مرة افلاسها »

فقال بازاروف وقد بدا عليه الغضب « قبل كل شىء نحن النهلستيين لا نبشر بشىء على الاطلاق ، لأن التبشير ليس من عادتنا »

« ما هى عادتكم اذن ؟ »

« عاداتنا أن نعلن الحقائق مثل فساد موظفينا المدنيين وقبولهم الرشى ، واننا ينقصنا الطرق الصالحة والقضاة العدول وما الى ذلك »

« وقد صممتم على انكار كل شىء »

« صممنا على انكار كل شىء »

« وتسمون هذا النهلزم »

« ونسميه النهلزم »

« هكذا هكذا ، فالمقصود بالنهلزم مكافحة عللنا وعيوبنا ، وانتم وحدكم الذين ستتولون انقاذنا ، وتقومون بدور البطولة ! حسن وطيب ! ولكن فى ماذا ترون أنفسكم متفوقين علينا ؟ انكم تكثرون من الكلام مثل غيركم »

فتمتم بازاروف قائلا : « على الأقل ليس هذا من عيوبنا مهما تكن عيوبنا الأخرى » وتدخل اركادى فى الحديث قائلا «اننا نهدم لأننا قوة»

فحملق عمه بول ثم ابتسم ، واسترسل اركادى يقول «قوة ليست فى حاجة الى أن تقدم الحساب لأحد »

فلم يستطع بول بتروفتش أن يكتم غضبه ويملك لسانه ، وانفجر قائلا «أفكرتم فيما تؤيدونه بهذه العقيدة التعسة ؟ ان همج المغول يمثلون قوة ، وماذا تجدى هذه القوة ؟ اننا لا نقدر سوى الحضارة وثمراتها »

وهكذا تتخلل هذه المناقشات العنيفة فصول الرواية ، وتكشف لنا عن اختلاف وجهتى نظر الجيلين المتعاقبين ، بل تكشف لنا عن تصادم عالمين من الآراء والاتجاهات والنزعات ، وقد أجاد تورجنيف فى تصوير هذا الصراع الدائم بين عالم الشيوخ وعالم الشباب ، أو عالم الجيل السابق والجيل اللاحق ايما اجادة ، وكان أمينا فى تصويره، وعادلا نزيها ، وهذه الاسباب مجتمعة جعلت روايته «أباء وأبناء» فى مستوى الروايات العالمية المأثورة ، والطرف الفنية الخالدة التى لا تبلى الأيام جدتها ، لأنها مرآة صادقة لصراع الاجيال الذى لا يفتأ يتجدد فى تاريخ البشرية ، والحركات التاريخية العالمية ·

على أدهم

فكرة النمط فى العلوم الاجتماعية

د. محمد الجوهرى

تمهيـــد :

لعبت فكرة النمط دورا كبير الأهمية فى تاريخ العلوم الامبيريقية • ومع أن كثيرا من تطبيقات هذه الفكرة لم تعد لها سوى قيمة تاريخية ، الا أننا لازلنا نجد حتى الآن بعض فروع البحث ـ خاصة فى ميدان العلوم الاجتماعية ـ تستخدم مفاهيم التنميط المختلفة سواء لأغراض الوصف أو لأغراض نظرية • ولعلنا يجب أن نتفق منذ البداية على أن استخدام الأنماط المثالية(*) ideal types قد أصبح من المعالم المنهجية فى العلوم الاجتماعية ، حيث تستخدم على نحو متميز عن استخدامها فى العلوم الطبيعية •

فاذا تأملنا هذه التطبيقات الحديثة لفكرة النمط ـ بأنواعه المختلفة ـ وما يعزى اليها فى كثير من الأحيان من أهمية كبرى ، لأصبح من الأمور التى لاشك فى أهميتها أن نتوصل الى قدر كاف من الوضوح عن وضعها المنطقى ووظيفتها المنهجية • حقيقة أنه قد كتب الكثير عن هذا الموضوع ، الا أن الجزء الأكبر مما كتب يفتقر افتقارا بينا الى الأساس المنطقى السليم اللازم لتحليل المشكلات المطروحة • ونلاحظ على كثير من هذه الدراسات أنها تعتمد اعتمادا كليا على مفاهيم وأسس المنطق الكلاسيكى التى لا تصلح لادراك العلاقات والمفاهيم الكمية على الوجه الأكمل • ولعل رأى ماكس فيبر عن الوضع المنطقى للأنماط المثالية ـ التى قدم اسهامات فذة لتطبيقها فى العلوم الاجتماعية ـ يوضح هذا الموقف أبلغ ايضاح : انه لايمكن تعريفها طبقا لمبدأ التجانس والتباين ، ولا يمكن تصنيف الواقع طبقا لها • معنى هذا أنها ليست فئات أو سمات • أما اذا كنا بصدد تصوير ايجابى قلنا انها تعتمد على لغة غير دقيقة الى حد كبير واستعارية فى أغلب الأحيان • فالنمط المثالى فى رأى فيبر عبارة عن بناء فكرى يتم التوصل اليه عن طريق المبالغة المتحيزة لواحد أو أكثر من الاعتبارات وعن طريق الجمع بين بعض الظواهر المحددة أو الغامضة ـ تارة أكثر وتارة أقل ومرة تستبعد تماما ـ من تلك التى تساعد على توضيح وابراز الاعتبارات المختارة بحيث تتكون فى النهاية الصورة الفكرية الموحدة • يترتب على هذا أننا لايمكن أن نعثر فى الواقع على نظير لهذه الصورة الفكرية فى صورتها النقية الخالصة : فهى بالأحرى يوتوبيا ، أو مفهوم قياسى تحديدى يمكن فقط أن تقاس عليه الظواهر المشخصة العيانية ، من أجل ابراز بعض عناصرها الهامة • **ما من شك فى أن هذا التحديد الذى قدمه ماكس فيبر ومفكرون غيره لطبقة الأنماط المثالية على جانب كبير من الخصوبة • ولكنه يفتقر برغم**

(*) جرت بعض الكتابات المصرية فى علم الاجتماع على ترجمة مصطلح ideal types ـ كما هو معروف عند ماكس فيبر بالذات ـ بالنموذج المثالى • ولما كانت كلمة « نمط » قد استقرت فى اللغة العربية كترجمة للمصطلح type ، وكان ال ideal type عند ماكس فيبر ـ كما سنرى ـ أسلوبا من أساليب التنميط ، كان من الضرورى أن نترجم المصطلح بالنمط المثالى متخلين عن كلمة « النموذج المثالى » ، وداعين بذلك زملاءنا الى الاخذ بهذه الترجمة . خاصة وانهم يترجمون type دائما « بنمط » • اما كلمة نموذج فقد استقرت للتعبير عن المقابل الانجليزى Model



ذلك الى الوضوح القاطع والصرامة المطلوبة · ومن ثم يحتاج منا الى مزيد من التحليلات المنطقية ··

على أننا نؤكد أن هناك بعض الجوانب الاخرى ـ عدا الوضع المنطقى لمفاهيم النمط ـ التى تحتاج منا الى مزيد من الفرص والدراسة ، مثل الاستخدامات المنهجية التى أشار اليها بعض الباحثين لفكرة النمط ·

فمقالنا هذا محاولة أولية لاستيضاح الجوانب المنطقية والمنهجية لفكرة النمط بصفة عامة ، وتقدير ما قد يكون لها من أهمية فيما تستخدم له من أغراض · ومن الطبيعى أن يعمد بحثنا هذا الى الاستعانة ببعض مفاهيم وأسس المنطق الحديث ، وان كنا سنغض الطرف عن أساليب المنطق الرمزى ·

ومن الأمور المعروفة أن تعبير « نمط » Type قد استخدم فى وجوه شتى وبأساليب متباينة · ولذلك نرى ضرورة التمييز منذ البداية بين ثلاثة أنواع رئيسية من مفاهيم « **النمط** » · وسنعود فيما بعد الى اكسابها مزيدا من الوضوح والدقة ، **وهى : أنماط التصنيف ، والأنماط المتطرفة ، والأنماط المثالية** · وسوف نتحدث عنها فيما يلى على التوالى ·

١ ـ أنماط التصنيف :

فى هذا النوع من تطبيقات فكرة النمط تفهم الانماط على أنها فئات (أو أنواع) · فأسلوب التنميط هنا يعتمد على منطق التصنيف المعروف الذى لا نرى بنا حاجة الى الاستطراد فى الكلام عنه فى هذا المقام · على أن تكوين الانماط التصنيفية على هذا النحو يتطلب ـ مثل سائر أنواع التصنيف فى العلوم الامبيريقية ـ شرطا منهجيا على جانب كبير من الاهمية ·· ألا وهو الكفاءة المنهجية : أى أنه لا يكفى فى الخصائص التى ستستخدم فى تعريف الأنماط المختلفة أن تكون مجرد خانات سليمة لتصنيف جميع الحالات التى تعرض لدارسى هذا الميدان ، بل يجب أن تخدم كذلك عملية التعميم ، ومن ثم تكفل لنا الاساس اللازم للتنبؤ · من هذا مثلا أن تحدد أنماط بنية الجسم بحيث تعرف الأنماط بواسطة بعض السمات الفيزيقية التى ترتبط ـ امبيريقيا ـ بطائفة من السمات النفسية ، بحيث يمثل كل نمط مجموعة متكاملة من السمات المترابطة · فهذا هو الأساس المنهجى للبحث عن الفئات أو الأنماط «الطبيعية» فى مقابل الأنماط «المصطنعة» ·

ولعله يجدر بنا ونحن بصدد الحديث عن أنماط التصنيف أن نشير على عجل الى استخدام تعبير « نمطى » أو « طرازى » typical بمعنى « متوسط » أو « معدل » ؛ اذ أن هذا التغيير يفترض سلفا وجود نوع من التصنيف · وهكذا ينطوى قولنا أن طالب الجامعة المصرى النمطى أو « الطرازى » يبلغ من العمر ٢٠ سنة على وجود معلومات عن متوسطات أعمار مجموعات معينة · ولكن لما كانت هناك أنواع مختلفة من الأساليب الاحصائية كان من الواضح أن من الضرورى استبدال تعبير « نمطى » هذا بالنسبة للاستخدام العلمى الرصين بصياغات احصائية دقيقة ·

٢ ـ الأنماط المتطرفة :

كثيرا ما يحدث فى العلوم الامبيريقية أن تخفق محاولات التصنيف الى أنماط لأن بعض خصائص



موضوعات الدراسة التي ستتخذ أساسا للتصنيف لا تصلح لهذه الوظيفة (كمفاهيم سمات) ، ومن ثم لا تتيح تكوين فئات ذات خطوط واضحة تفصل بينها • فعندما نحاول ــ على سبيل المثال ــ صياغة معايير واضحة ودقيقة للتمييز بين الشخصيات المنبسطة والشخصيات المنطوية سيتضح لنا على الفور أن الاستعانة بمعايير تصنيفية تسمح لنا بالفصل الدقيق بين الفئتين طريقة « مصطنعة » أى عقيمة من الناحية النظرية • ومن ثم يبدو أكثر مطابقة للطبيعة ــ أى أفيد منهجيا ــ تحديد المفهومين على نحو يتيح وجود نوع من التدريج : أى لا نصف الفرد مثلا بأنه اما منبسط أو منطو ، وانما بأنه أقرب الى هذا أو الى ذاك • أى أنه يجمع قدرا معينا من سمات كلا النوعين • هنا تعتبر الشخصيات المنبسطة البحت أو المنطوية البحت أنماطا « متطرفة » أو « خالصة » يندر أن نعثر عليها في الواقع ، هذا اذا كان لها وجود في الواقع على الاطلاق • وانما هي تمثل « أقطابا » نظرية يمكن ترتيب الظواهر الواقعية على سلم ممتد فيما بينها • وقد اعتمدت على هذه الفكرة العامة بعض الأنساق الجديدة للأنماط النفسية الفيزيقية ، مثل نظرية شيلدون Sheldon عن بنية الجسم والمزاج •

علينا الآن أن نتساءل عن الصورة المنطقية لهذه الأنماط « المتطرفة » أو « البحتة » • من الواضح أنها لا يمكن أن تكون بمثابة فئات : اذ لا يمكن أن نصنف اليها الحالات الفردية التي تعرض لنا في الواقع الملموس ، وانما يمكن وصفها عن طريق تحديد درجة اقترابها ــ قربا أو بعدا ــ عن هذه الأنماط المتطرفة • بمعنى آخر اذا كان « س » يمثل نمطا متطرفا ، فاننا لا نستطيع أن نصف « أ » بأنه « س » أو « ليس س » • انما يمكننا أن نقول أن « أ » قريب أو بعيد من « س » • ولكننا نعاود التساؤل : كيف يمكن تحديد هذا القرب أو البعد تحديدا موضوعيا ؟ ذلك أن الوصف ــ مهما كان حيا ــ للنمط المتطرف الذى ستقاس عليه الحالات الواقعية لا يعتبر هكذا أساسا لهذه المقارنة • انما يمكن على أحسن الظروف أن يكون بمثابة حافز للتوجيه ولفت النظر الى بعض موضوعات البحث • اذ ينبه الدارس الى بعض الظواهر والانتظامات الامبيريقية ويحفز الى محاولة اكساب المفاهيم مزيدا من الدقة اللازمة لوصف هذه الظواهر وتفسيرها التفسير النظرى المناسب • **أما اذا أريد للنمط المتطرف أن يستخدم في الدراسة العلمية كمفهوم علمي مشروع له أهميته الموضوعية الواضحة ، فلابد في هذه الحالة من أن تكون هناك معايير واضحة لهذا القرب أو البعد الذى ستشير اليه المقارنة • ويمكن أن تكون هذه المعايير من طبيعة غير عددية ، أى تأخذ صورة « مقارنة بحتة » • أو يمكن أن ترتكز على أساليب كمية كسلم التدرج أو المقاييس •**

ويمكن لمزيد من الايضاح أن نعود الى مثال « س » ، فنقول انه يمكن التوصل الى أبسط تحديد صورى مقارن بحت للنمط المتطرف «س» بتعيين معايير تحدد بالنسبة لكل من الحالتين « أ » و «ب» في مجال الدراسة ما اذا كان :

١ ـ « أ » يحمل فى ثناياه من صفات «س» أكثر من «ب» أو
٢ ـ «ب» يحمل صفات «س» أكثر من « أ » أو
٣ ـ فى «ب» من «س» من الصفات بمقدار ما فى « أ » ٠

أما بالنسبة لمفهومى الانبساط والانطواء البحت اللذين أشرنا اليهما كنمطين متطرفين لتطلب ذلك ـ على سبيل المثال ـ وجود المعايير الموضوعية التى تحدد لنا بالنسبة لشخصين « أ » و «ب» ما اذا كانا منطويين بنفس الدرجة ٠ واذا لم يكن الأمر كذلك ٠ فأيهما أكثر انطواء من الآخر ٠ وهكذا يتضح أن استخدام نمط متطرف «س» من النوع المقارن البحت أو الترتيبى لا يعرف مثل مفهوم الفئة عن طريق التجانس أو التباين ، وانما عن طريق تعيين علاقتين ثنائيتين : أى « يتضمن س أكثر من كذا » و « يتضمن س مثل كذا» ٠٠الخ٠

وأفضل سبيل لتوضيح هذا النوع من طرق الترتيب التعريف الذى يقدمه علم المعادن لمفهوم مقارن بحت عن الصلابة تبعا لاختبار الاحتكاك ٠٠ وذلك على النحو التالى : يعرف المعدن « أ » بأنه أصلب من المعدن الآخر «ب» عندما تستطيع قطعة ذات حافة حادة من المعدن « أ » خدش سطح قطعة من المعدن «ب» وليس العكس ٠ أما اذا لم يستطع أى من المعدنين خدش سطح الآخر قيل عنهما انهما « **متعادلين فى الصلابة** » ٠ وربما قيل فى ذلك ان العلاقتين المحددتين على هذا النحو تعنيان نمطا متطرفا للصلابة ذا طبيعة مقارنة بحتة ٠ الا أن التعبير بمثل هذه المصطلحات سوف يؤدى الى خلق الفوضى والاضطراب فى منطق البحث لا الى الوضوح والدقة ٠ وهو فى الواقع غير مستخدم الآن على الاطلاق ٠

أما فى العلوم الاجتماعية فانه يصعب ـ ولا نود أن نقول يستحيل ـ العثور على معايير موضوعية مفيدة تشبه تلك التى نوهنا بها فى اختبار الاحتكاك والتى تساعدنا على وضع ترتيب نمطى ذى طبيعة مقارنة بحتة ٠ ولذلك نجد دائما ان محبذى استخدام الأنماط المتطرفة ـ طالما كانوا يستعينون بمعايير دقيقة وليس بمجرد أوصاف اجرائية تقديرية ـ اما يفهمون الأنماط باعتبارها فئات وحسب أو يحددون ترتيب الأنماط المختلفة بواسطة سلم تدرج أو طرق قياس ٠ وفى هذه الحالة يحدد التصنيف درجة وجود عناصر الـ «س» فى كل حالة من حالات البحث تحديدا رقميا ٠ ويمكننا أن نذكر كمثال للحالة الأولى تنميط كريتشمر Kretschner لبنية الجسم والشخصية : اذ يعتمد هذا التنميط على الأنماط البحتة (أو الخالصة) ولكن لمجرد وصف المادة المدروسة وصفا حدسيا ، بينما يعتبر كلا من الأنماط الرئيسية فئة مستقلة ويقسم الحالات التى تقع فيما بينها الى فئات فرعية يطلق عليها اسم «أنماط مختلطة»٠ أما تنميط شيلدون Sheldon لبنية الجسم فيمثل لنا نموذجا للنوع الثانى : اذ يحدد لكل فرد من الأفراد موقعا معينا على كل من المقاييس الثلاثة (التى ينقسم كل منها الى سبع درجات) التى تمثل المعالم النمطية الاساسية لنظريته ٠

على أنه اذا توفرت للباحث معايير اجرائية مفيدة ذات طبيعة كمية أو مقارنة بحتة فقدت الأنماط البحتة مكانتها الخاصة ولم يعد لوجودها من مبرر٠ اذ لا تمثل سوى قطبى التسلسل التدرجى الذى يتحدد من خلال المعايير المتاحة٠ ولم يعد للتحديدات النمطية ـ من وجهة النظر المنهجية ـ أهمية تذكر أكثر من القول مثلا أن قدرة التوصيل الكهربائية الخاصة لمادة معينة تحدد درجة الاقتراب من النمط المتطرف الخالص للموصل الكهربائى الكامل ٠

تقييم :

واضح من استخدام مفاهيم الأنماط المتطرفة ـ على النحو الذى حددناه هنا ـ أنه يعكس بجلاء محاولة التخلص من المستوى التصنيفى الكيفى لتكوين المفاهيم والوصول الى المستوى الكمى ٠٠ فمفاهيم الترتيب التدرجى ذات الطبيعة المقارنة البحتة تمثل ادن مرحلة وسطا ٠ أما اذا اعوزتنا المعايير الاوضحة لاستخدامها فانها تصبح ـ كما رأينا ـ ذات طبيعة تخطيطية أساسا وليست منهجية علمية ٠ أما اذا توفرت لدينا معايير مفيدة فان استخدام مصطلح « **الانماط المتطرفة** » يصبح فى الواقع غير ذى جدوى لأن مفاهيم الأنماط المتطرفة فى هذه الحالة لا تتميز على المفاهيم الكمية المقارنة الأخرى للعلوم الامبيريقية بأى خصائص منطقية ٠ فمنطقها هو منطق علاقات الترتيب التدرجى والقياس ، ولذلك سنطلق عليها هنا اسم « **أنماط الترتيب التدرجى** » ٠

ويمكننا أن نقول بصفة عامة ختاما لحديثنا عن هذين النوعين من طرق التنميط التدرجى والتصنيفى تنتمى فى العادة الى رحلة مضت من مراحل اى

علم من العلوم كان يسعى الى ارساء نسق فكرى امبيريقى يستخدمه لأغراض الوصف والتعميم على مستوى منخفض نسبيا . أما الفائدة المنهجية - التى تعتبر شرطا أساسيا لكل مراحل تكوين المفاهيم - فتتمثل هنا فى أبسط صورها فى ارتباط كبير بين المعايير التى تتيح لنا تعريف المؤشرات الانثروبومترية أى الخاصة بقياس الجسم الترتيب النمطى تعريفا « اجرائيا » (مثل بعض الانسانى) ، ومجموعة من السمات المتدرجة (مثل بعض الشواهد التشريحية أو الفزيولوجية أو بعض السمات النفسية) . أما بالنسبة للمقاييس الكمية فيمكن أن تتخذ هذه الارتباطات فى أحسن الأحوال صورة التناسب بين متغيرات مختلفة (مثل تناسب قوة التوصيل الكهربائى أو الحرارى للمعادن عند ثبات درجة الحرارة) ، أو يمكن أن تتكون من علاقات أخرى غير متفاوتة يمكن التعبير عنها فى صورة دالة رياضية .

٣ - الأنماط المثالية وأساليب التفسير فى العلوم الاجتماعية :

يمكن كما أشرنا فى الفقرة الأولى من هذا المقال أن تعرض الأنماط المثالية عادة كنتيجة لعزل بعض جوانب الظواهر الامبيريقية الملموسة أو المبالغة فيها ، أو كمفاهيم تحديدية ليست لها أمثلة دقيقة فى الواقع الحى ، وانما صور مقاربة على أحسن الظروف .

وبرغم ما قد يبدو فى هذا الوصف السريع من وضوح وتحديد فانه يبدو لى أن **الصياغة المنطقية المناسبة للنمط المثالى يجب أن تدرج تحت مستوى مغاير لمستوى الأنماط المتطرفة أو البحتة** التى فرغنا توا من الحديث عنها . ذلك أن الأنماط المثالية - أو كما يسميها هوارد بيكر Becker بحق الأنماط المصنوعة - تشيد عادة دون محاولة تعيين معايير ترتيب مناسبة . كما أنها لا تستخدم لأغراض ذلك النوع من التعميم المميز لأنماط الترتيب . **بل هى تستخدم كأداة خاصة لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية** . وغايتنا فيما يلى أن نوضح أن هذا المفهوم للنمط يمثل محاولة لنقل عملية صياغة المفاهيم فى علم الاجتماع من مرحلة الوصف و «التعميمات الامبيريقية» التى تستخدم فيها معظم الأنماط التصنيفية والترتيبية - الى مستوى تشييد الأنساق Systems أو النماذج models النظرية . ويفرض علينا هذا المطلب بالضرورة أن نتدارس فيما يلى بدقة طبيعة ووظيفة الأنماط المثالية كما يفهمها أصحابها .

يرى مكس فيبر Max Weber - ومن نهج نهجه من علماء الاجتماع - أن الاستعانة بالأنماط المثالية يتيح لنا تفسير بعض الظواهر الاجتماعية أو التاريخية الواقعية المحسوسة - مثل نظام الطبقات المغلقة فى الهند أو نمو الرأسمالية الحديثة - وفهمها فى فرديتها وخصوصيتها . ويتمثل هذا الفهم فى ادراك العلاقات العلمية الخاصة التى تربط عناصر الظاهرة الكلية المدروسة ببعضها البعض . فاذا أريد لمثل هذه العلاقات أن تقدم لنا تفسيرات ذات دلالة سوسيولوجية لزم - وفقا لرأى هذا الفريق من العلماء - ألا تكون علية فحسب بل ذات دلالة ووزن خاص أيضا .. أى أنها يجب أن ترتبط بتلك الجوانب من السلوك الانسانى التى ترجع - بطريقة واضحة مفهومة - الى الأساس القيمى أو غيره من العوامل الدافعة . ويصف ماكس فيبر الأسس التى تعبر عن هذا الارتباط بأنها « **قواعد الخبرة العامة** » لطريقة استجابة الانسان فى مواقف معينة . فمعلومات القوانين المنطقية والطبيعية المتضمنة فى هذه الأسس يجب أن تشتق من تجربتنا الشخصية ومن معلوماتنا عن سلوك الآخرين .

ويقدم لنا ماكس فيبر منهج الفهم التعاطفى باعتباره سبيلا محددا للكشف عن بعض أسس التفسير الهامة ، ولكنه يضيف الى ذلك : أنه ليس قابلا للتطبيق بشكل عام مطلق ، ولا هو صادق مؤكد على طول الخط . والواقع فعلا أن التجربة الذاتية للتمثل الفاهم بأحد الشخصيات التاريخية والنفاذ المباشر الى دوافعها لا يمدنا بمعلومات ولا بفهم علمى لهذه الشخصية . ولكنه يكون لنا مع ذلك بمثابة هاد ومرشد فى سعينا للبحث عن فروض عامة واضحة لا غناء لنا عنها للتفسير المنهجى السليم . والحقيقة أن دخول تجربة الفهم عند المفسر لا يمثل شرطا لازما ولا كافيا للتفسير السليم أو الفهم بالمعنى العلمى . فهى غير لازمة لأن أى نظرية سليمة عن السلوك النفسى الشاذ يمكن أن تقدم للمؤرخ تفسيرا لبعض تصرفات هتلر دون داع لعمليات تمثل فاهمة . وهى غير كافية لأن الفروض التى ستوضع عن دوافع سلوكه - والتى ستستوحى من الخبرة الامبيريقية - يمكن أن تظل دون أساس يسندها ويدعمها .

ويؤكد فيبر نفسه أن التحقق من التفسير الذاتى سوف يظل عسير المنال دائما . ولكنه يعود فيضيف أنه فى حالة غياب البيانات التجريبية المناسبة أو المستمدة من الملاحظة « **لا يتبقى لنا**

للأسف سوى وسيلة التجربة الذهنية غير المضمونة وأعنى بها تأمل بعض عناصر سلسلة الوقائع واعادة العلاقة العلية » (ماكس فيبر : الاقتصاد والمجتمع ، بالالمانية ، الطبقة الرابعة ، توبنجن ، ١٩٥٦ ، ص ٥) ٠

ولما كانت هذه الطريقة تحدد ماذا كان يمكن أن يحدث **لو** أن بعض عناصر الموقف كانت غير ذلك ، أمكننا التوصل بهذا المنهج الى نوع من « الأحكام الاحتمالية الموضوعية » التى تمثل أساس التقدير العلى فى العلوم الاجتماعية ٠ وقد أفاض فيبر فى تقديم شروح وتبريرات رائعة لهذه الطريقة ٠ وتدلنا مناقشته لهذه الموضوعات على مدى ادراكه للعلاقة الوثيقة بين المبادىء الشرطية الخيالية والقوانين العامة ٠

ينبغى اذن أن يستخدم النمط المثالى بمثابة تخطيط تفسيرى أو توضيحى يتضمن مجموعة من « قواعد الخبرة العامة » التى تكون علاقات « ذات أهمية ذاتية » بين مختلف جوانب فئة معينة من الظواهر مثل : السلوك الاقتصادى الرشيد تماما أو المجتمع الرأسمالى ، أو حرفة من الحرف ، أو طائفة دينية أو ما شابه ذلك ٠ ولكن الأنماط المثالية لا تمثل فى هذه الحالة مفاهيم بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما نظريات من نوع نظرية الغاز المثالى تقريبا ٠

ونود فيما يلى تأييدا لهذا الرأى أن نحاول توضيح قضية أساسية مؤداها أنه ليست هناك فروق بين استخدام الأنماط المثالية لفرض التفسير ومنهج التفسير فى العلوم الطبيعية ٠ وأنها ان وجدت فانها لا تتعدى الشكل فقط دون أن تنفذ الى جوهر كل منهما ٠

يوضح كارل هيمبل Hempel (فى مقاله المعنون : « **طرق التنميط فى العلوم الاجتماعية** » ضمن كتاب : « **العلم واللغة والحقوق الانسانية** » (فيلادلفيا ، وطبعة جامعة بنسلفانيا ، ١٩٥٢) يوضح أن تفسير حادثة معينة محسوسة فى ميدان العلوم الطبيعية يعنى تفسير ظهور سمة متكررة (مثل : ارتفاع درجة حرارة الجو ، أو ظهور التحلل ، أو انخفاض ضغط الدم ٠٠ الخ) فى حالة فردية معينة : أى فى مكان معين وعلى موضوع معين أو خلال فترة زمنية معينة ٠ (فبالنسبة للسمات السابقة : ارتفاع حرارة هواء مدينة الاسكندرية صباح يوم ٥ سبتمبر ١٩٥٠ مثلا ، أو تحلل ذيل سفينة معينة ، أو انخفاض ضغط دم المريض «س» من الناس) ٠ على أن تفسير حادثة معينة لا يعنى ولا يمكن أن يعنى ــ عقلا ــ مراعاة **جميع** السمات المتكررة لحالة فردية معينة ولنسمها « ك » مثلا ٠ اذ أن هناك حقيقة أساسية يجب ألا تغيب عنا وهى : أن هناك فى هذا الاتجاه أو ذاك وعلى تلك المسافة الزمنية أو تلك من هذه الحالة الفرضية « ك » أشياء فردية أخرى كثيرة لها كذا وكذا من السمات المتكررة ٠ معنى هذا أن تفسير جميع الجوانب المتكررة للحالة « ك » سوف يستتبع حتما تفسير جميع الحقائق المحسوسة فى هذا الكون فى الماضى وفى الحاضر وفى المستقبل ٠ وغنى عن كل بيان أن هذا النوع من تفسير حادث معين فى « خصوصيته وفرديته » عسير المنال بالنسبة لعلم الاجتماع كما هو بالنسبة لعلم الفيزياء ٠ كما أن أهميته الدقيقة فى الواقع موضع خلاف ولا شك ٠ ولذلك فالشىء المعقول الذى ينبغى علينا أن نسعى الى الوصول اليه هو تفسير ظهور السمة المتكررة ــ « ص » مثلا ــ (التى يمكن بالطبع أن تكون شديدة التعقيد) فى الشىء الفرد « ك » ٠ وبهذه الطريقة يجب أن تحل مثلا مشكلة تفسير الرأسمالية الغربية فى طبيعتها الفردية المتميزة اذا ما أريد لهذا التفسير أن يكون مفيدا ومعقولا ٠ ففى تفسيرى مثلا لحالة خسوف الشمس أبحث عن درجته ــ كليا كان أو جزئيا ــ وعن ظهوره لأهل منطقة معينة أو عدم ظهوره ، ومدته ٠٠ الخ ذلك من العناصر ٠ ولكننى واع تمام الوعى أن هناك عددا آخر من السمات التى لاحصر لها والتى لا أريد أن آخذها فى اعتبارى على الاطلاق (ومن هذا مثلا : عدد الصحف التى كتبت عن هذا الحادث) ٠ ولكننا يجب أن نتنبه مع ذلك الى حقيقة هامة وهى أن هذا الحادث الذى نحن بصدد تفسيره ــ وهو الذى سميناه هنا « ص (ك) » ــ لا زالت له فرديته وخصوصيته ، لأن الحالة الفردية « ك » فريدة لا تتكرر ٠

فالعلوم الطبيعية تعتبر نفسها قد أفلحت فى تفسير حادثة واقعية وفريدة ــ ولتكن « ص (ك) » مثلا ــ اذا ما ثبت أنه يتوقع حدوثها عند حدوث بعض الأحداث الاخرى التى تختلف أو تتسق معها زمنيا وتخضع لبعض القوانين العامة أو النظريات المحددة ٠ ويعتبر هذا التفسير ــ من الناحية الشكلية ــ استنتاج «ص (ك)» من هذه القواعد العامة « والظروف الثانوية » التى تصف الأحداث السابقة والمساوقة زمنيا ٠

وتوضح لنا كتابات ماكس فيبر بكل جلاء أن التفسير السليم لأى حادثة محسوسة فى ميدان علم الاجتماع أو التاريخ يجب أن يكون فى جوهره من نفس هذا النوع الذى حددناه. فمجرد التعاطف « والفهم » الذاتى (عكس الموضوعى) لا يقدمان لنا الضمان الكافى لصدق التفسير موضوعيا ، ولا يمكن أن يكون أساسا لأى تفسير منهجي علمى لأى ظواهر ماضية أو التنبؤ بظواهر مستقبلة . فكلا الأسلوبين يجب أن يقوم على قواعد امبيريقية عامة وعلى معلومات عن القوانين العلمية التى تخضع لها هذه الظواهر .

على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن ماكس فيبر قصر مجال وامكانيات التفسير فى علم الاجتماع على قواعد « محسوسة » للسلوك القابل للفهم . اذ يلزم لتفسير كثير من الظواهر التى تهم العالم الاجتماعى ـ ان لم يكن جميعها ـ الاستعانة ببعض العوامل « الخالية من كل معنى ذاتى » ، ومن ثم لا تمثل « قواعد قابلة للفهم » على حد تعبير فيبر . ولو أن فيبر يقر أنه على علم الاجتماع ان يتقبل هذه الحقائق باعتبارها بيانات ذات أهمية فى تفسير العلاقة العلية . الا أنه يصر مع ذلك على أن : « الاعتراف بأهميتها فى تفسير العلاقة العلية لا يغير على الاطلاق من واجب علم الاجتماع ، ألا وهو : فهم الأفعال فهما مفسرا شارحا » (ماكس فيبر ، الاقتصاد والمجتمع ، المرجع السابق ، ص ٣) . غير أن هذا الرأى يخرج من ميدان علم الاجتماع كل نظرية للسلوك تتجاوز عن استخدام مفاهيم الدوافع « المحسوسة ذاتيا » . ويعنى هذا اما تضييقا تعسفيا لمفهوم علم الاجتماع ، ربما لا ينطبق فى النهاية على كل أنواع البحث العلمى ، واما أنه يصد عن حكم قبلى على طبيعة جميع المفاهيم التى يمكن أن تقدمها لنا النظريات السوسيولوجية المفسرة . ومن الطبيعى ألا نقبل مثل هذا الخطأ المسبق بحال من الأحوال . ويدلنا التطور الحديث فى مجال كل من نظرية علم النفس ونظرية علم الاجتماع على أنه من الممكن تماما صياغة قوانين مفسرة لتفسير الأفعال الهادفة على أساس سلوكى غير استنباطى .

٥ ـ الأنماط المثالية والنماذج النظرية :

أشرنا من قبل الى أنه يشترط فى الانماط ـ التى يفترض فيها أن تقدم تفسيرات ـ أن تأخذ شكل أنساق نظرية تتضمن فروضا عامة قابلة للتحقيق . ولكن كيف يستقيم ذلك بالنظر الى النقد الذى كثيرا ما يوجهه مناهضو هذا المنهج ، ألا وهو : ان الأنماط المثالية ليس مقصودا بها أن تكون فروضا قابلة للتحقيق الامبيريقى ، اذ أن مفارقتها للحقائق الواقعية يعتبر شيئا أصيلا فى طبيعتها ؟ سنعمد للاجابة على هذا التساؤل أولا الى استعراض تصور أصحاب هذا الرأى لكيفية تطبيق الأنماط المثالية على الظواهر الحية الواقعية . مع ملاحظة أنه ليست هناك سوى آراء قليلة جدا تتسم بالدقة والتحديد فى هذا المجال ، ربما كانت أوضحها صياغة تلك التى قدمها هوارد بيكر .. اذ حاول أن يضع «صيغة منطقية لعمليات التنميط» ويرى بيكر أن استخدام الأنماط المثالية فى صورة فروض يأخذ الشكل التالى : ـ « اذا وجد ك ، وجد ص » . و « ك » هنا هو النمط المثالى المقصود و «ص» سمة قد تكون بسيطة أو معقدة. ويكتب بيكر عن تطبيق مثل هذه الفروض على البيانات الامبيريقية قائلا : ـ « الا أنه من طبيعه وضع الأنماط ان النتيجة لا تظهر فى الواقع الامبيريقى الا نادرا ، هذا اذا ظهرت على الاطلاق . ومن ثم تكون المقدمات « خاطئة» امبيريقيا اذا وجد «ص ص وجد ك ك» (هوارد بيكر : «من القيم الى التفسير الاجتماعى» ، درهام ، ١٩٥٠ ، ص ٢٦٢) . هذه المفارقة بين النمط المثالى والبيانات الواقعية عن طريق ظهور السمة ص ص بدلا من ص فقط، تميز النمط المثالى بما يسميه بيكر « الفائدة السالبة » . اذ يمثل ذلك الخطوة الاولى على الطريق نحو البحث عن العوامل التى ليست متضمنه فى الظاهرة « ك » ، ويمكن الاستعانة بها فى تفسير هذا الاضطراب . ومن ثم يعمد التنميط المثالى دائما الى التحديد الذى مؤداه أن «**جميع الظروف الاخرى اما متساوية أو لا صلة لها بالموضوع** » لكى يمكن عن هذا الطريق تحديد « اختلاط » او « ارتباط » الظروف الاخرى . فعلى جميع الفروض القائمة على أنماط مثالية أن تسلك نفس هذا السبيل اذا ما أرادت أن تساعد عملية التفسير النظرى للظواهر التاريخية والاجتماعية المحسوسة ، ولا تظل مجرد تخطيطات فكرية خاوية امبيريقيا .

على أننا نود أن نؤكد مرة أخرى النقطتين الآتيتين :

١ ـ ان الأنماط المثالية ليست لها طبيعة المفاهيم بالمعنى المحدد ، وانما هى أقرب الى الأنساق النظرية. لذلك فان ادخال نمط من هذا النوع فى أى سياق نظرى لا يتطلب مجرد تحديد نوعه فحسب ، وانما تعيينه عن طريق تحديد مجموعة من السمات (كالضغط ، ودرجة الحرارة

والحجم في حالة الغاز المثالي مثلا) ، ومجموعة من الفروض التي تربط هذه السمات ببعضها ٠

٢ ـ لذلك لا يمكن أن يستخدم المفهوم المثالي « ك » في صورة فروض من النوع البسيط الذي يقول : ـ « اذا وجد ك وجد ص » ٠ ذلك أن هذا النوع من الفروض ليس في الواقع أكثر من قول تحليلي مترتب وتابع لتعريف المفهوم المثالي نفسه، ومن ثم لايمكن أن يفيد عملية التفسير ٠ أما الفروض التي تحدد مفهوم الغاز المثالي مثلا فتربط بين مجموعة من السمات الكمية لغاز من الغازات٠ وتؤدى بنا عند تطبيقها على أنساق فيزيائيةواقعية الى بعض التنبؤات المحددة ٠

ومن الطبيعي ألا تستطيع أى نظرية ـ مهما كان شمولها ـ أن تزعم لنفسها القدرة على التفسير الدقيق المطلق لاى فئة من الظواهر الامبيريقية ٠ ومن الممكن دائما أن يدخل المستقبل ـ حتى على أدق وأشمل النظريات ـ عديدا من التحسينات والاضافات من خلال اكتشاف مزيد من المقاييس والقوانين الدقيقة ٠ فقد تصبح اشمل النظريات التي نعرفها اليوم مجرد اطار نظرى مثالي داخل اطار نظرى اوسع في عالم الغد ٠

٦ ـ ملاحظة أخيرة عن الوضع الراهن للتنميط في العلوم الاجتماعية :

ربما كانت مفاهيم الأنماط المثالية المستخدمة في الاقتصاد التحليلي هي أكثر المفاهيم النظرية في العلوم الاجتماعية قربا من مستوى التنميط المثالي في العلوم الطبيعية ٠ فمفاهيم المنافسة الحرة الكاملة ، والمشروع الاحتكاري، والسلوك الاقتصادي الرشيد للفرد وللمؤسسة الاقتصادية ٠٠ الخ ٠٠ تمثل جميعا تخطيطات نظرية لتفسير بعض جوانب السلوك الانساني ٠ وبالنسبة لعملية صياغة النظرية بمعناها الدقيق تكتسب مثل هذه الصور المثالية أهمية محددة في صورة فروض حول بعض الارتباطات الرياضية المحددة بين بعض المتغيرات الاقتصادية ٠ وكثيرا ما تعين هذه الفروض السلوك النمطى المثالي باعتباره مبالغة لبعض وظائف المتغيرات (كالربح مثلا) ٠ وبرغم بعض الصعوبات الخاصة التي تعترض استخدام الأنماط المثاليه في الدراسات الاقتصادية ـ والتي لا يتسع المقام للاستطراد في مناقشتها هنا ـ فان الوضع هنا أفضل بكثير منه في بقية ميادين العلوم الاجتماعية ٠

فمشكلة الأنماط المثالية المستخدمة في بقية ميادين العلوم الاجتماعية أنها تفتقر الى الوضوح والدقة ٠ فالانتظامات السلوكية التي يفترض فيها أن تحدد نمطا مثاليا معينا تتحدد فيالعادة بطريقة حدسية ٠ كما أن المجسات التي ترتبط بها ليست محددة تحديدا صريحا ـ وأخيرا نجد أن المجال المتاح للتطبيق الامبيريقي للنمط المثالي ـ وهو المجال الذى سيختبر فيه النسق النمطى ـ غير محدد بوضوح ٠ بل اننا نصادف في كثير من الاحوال رفضا كاملا لمطلب الاختبار والتحقق ٠ وهو ما لا يتفق ـ كما هدتنا المعالجة السابقة ـ مع الهدف من الأنماط المثالية وهو : المساهمة في فهم بعض الظواهر الامبيريقية ٠

٧ ـ خاتمة :

اذا صح التحليل السابق في خطوطه العريضة استطعنا ان ندعى بثقة أن الانماط المثالية لا يمكن أن تحقق الهدف المرجو منها الا اذا فهمت على أنها أنساق نظرية تفسيريه عن طريق :

أ ـ تحديد قائمة من السمات (العناصر) التي ينبغي أن تدور حولها النظرية ٠

ب ـ صياغة مجموعة من الفروض عن هذه السمات ٠

جـ ـ التفسير الامبيريقي لهذه السمات ، مما يحدد للنظريه مجالا للتطبيق خاصا بها ٠

د ـ أن نضع نصب أعيننا كهدف بعيد ادماج هذا النسق النظرى باعتباره «حالة فرديه خاصه» ضمن اطار نظريه أشمل واعم ٠

على أن مدى امكانية تحقيق هذه الاهداف لا يمكن أن يتحدد عن طريق التحليل المنطقي ٠٠ ولكننا نكون واهمين ولا شك اذا اعتقدنا ان أى أسلوب عملي يفتقر الى واحد أو اكثر من الشروط الاساسية (مما ورد في الفقرات من ا الى جـ) يمكن ان يساهم في امدادنا بفهم نظرى لاى مجال من مجالات البحث العلمي أيا كان ٠ وبقدر ما استطعنا ايضاح جوانب الموضوع المختلفه يمكننا ان ننتهى الى أن : الانماط المثالية ليست سمه منهجيه مميزة للعلوم الاجتماعيه وحدها ٠٠ فطريقه الانماط المثالية واحدة من الطرق التي تستخدمها علوم أخرى لصياغه وتطبيق المفاهيم والنظريات المفسرة ٠ وهى بذلك دليل جديد على الوحده المنهجيه بين العلوم الامبيريقيه جميعا ٠٠

محمد الجوهرى

حركة العلاقات الإنسانية فى الصناعة ومغزاها الأيديولوجى

على عبد الرازق جلبى

يحظى مفهوم العلاقات الانسانية بقبول ورضا البعض ، فيروجون له برغم ما يكتنفه من غموض وابهام . ولا نزال نجدهم يحاولون تطبيق افكار العلاقات الانسانية فى الصناعة متجاهلين تلك الانتقادات التى وجهت الى هذه الحركة من باحثين فى بلاد متباينة . وانه لما يدعو الى الدهشة الا يقف الامر عند هذا الحد بل نجد بعضا آخر يحاول وضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكى العربى .

ومن هنا ينطلق المقال الحالى من مناقشة وتحليل أسس وابعاد هذه الحركة ، الى تناول صور النقد الموجهة لها ، ثم يفند ادعاءات اولئك الذين حاولوا تقديم التسوية المزعومة . فينقسم المقال الى ما يلى :

أولا : أسس وأبعاد حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة .

ثانيا : بعض التجارب على العلاقات الانسانية فى البلدان الاوربية .

ثالثا : جهود الجامعات الامريكية فى تطوير أفكار العلاقات الانسانية .

رابعا : أهم الانتقادات التى وجهت الى حركة العلاقات الانسانية .

خامسا : تفنيد قضايا محاولة التسوية بين حركة العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى العربى .

أسس وأبعاد حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة

تمثل حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة تحولا من الاهتمام بالفردكماتميزت به الحركةالتايلورية Taylorism الى الاهتمام بالعوامل الاجتماعية والسيكولوجية فى موقف العمل . فاذا كان تايلور Taylor واتباعه قد حاولوا تشريح واجبات الاعمال اليدوية بأمل تحسن الانتاج عن طريق تدريب العمال على التخلص من الحركات الجسمية غير الجوهرية وبحثوا عن مجموعة من أوجه النشاط الاساسية التى يمكن رد كل سلوك العامل اليها ، وكانت حركته هذه تغفل اثر العواطف والقيم على السلوك، الامر الذى آثار مظاهر عدم الرضا من جانب العمال والعلماء ، باعتبارها حركة تهدف الى تحقيق اهداف الادارة فقط وتحط من قدر العامل وتقضى على كل بادرة للمبادأة عنده ، فاننا نلاحظ ان العلماء ، تعاونهم ادارة المؤسسات فى امريكا ، قد وجدوا من الضرورى البحث عن طريقة اخرى



توصلهم الى اهدافهم ، فظهرت حركة جديدة ترتدى رداء العلاقات الانسانية . ويكاد يجمع الباحثون فى علم الاجتماع الصناعى على ان أعضاء جماعة هارفارد يمثلون الرواد الاوائل فى اتجاه العلاقات الانسانية (*) . ومن هؤلاء الباحثين نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، ماسون هير وشيرمان كروب وثيودور وجيلرمان ..

وليس هناك ادنى شك فى ان التون مييو E. Mayo يعتبر الرئيس الموجه لجماعة هارفارد (١). وعندما كان مييو يعمل في جامعة بنسلفانيا لفتت مشاكل الصناعة نظره ، وبخاصة مشاكل صناعة الغزل التى تمثلت فى انخفاض معدل الانتاج وزيادة نسب تغيير العمل بين العمال turnover والشكوى من التعب والهواجس المقلقة وغيرها من الظواهر التى سادت بين العمال آنذاك فأدت الى انخفاض روحهم المعنوية (٢) .

(*) آثرنا استخدام مصطلح **جماعة هارفارد** ليشير الى الرعيل الأول الذى وجه حركة العلاقات الانسانية ، ولقد اشترك عدد من الباحثين فى تفضيل هذا التعبير ، وبخاصة **ماسون هير و كونراد ارنسبرج** ، واتفقوا على أن اعضاء هذه الجماعة ينحصرون فى **مييو وروثلسبرج وديكسون** وهوايتد ووارنر وتيرنر .

وقد أجرى مييو عام ١٩٢٣ بحثا حول أسباب تغيير العمل بين عمال الغزل بمصنع فيلادلفيا ، الذى وصلت نسبته الى ٢٥٠٪ بينما تراوحت النسبة ما بين ٥ ، ٦٪ فى بقية الاقسام (٣) . ولما كان العمل فى قسم الغزالين عملا روتينيا انعزاليا ، اقترح مييو ادخال نظام لفترات الراحة ، معتقدا أن التكرار الروتينى للعمل يؤدى الى ردود فعل تشاؤمية ، وتزداد ردود الفعل هذه ، بزيادة فترات العمل بحيث تنشأ عنها حالات من التعب العضوى تعطل الدورة الدموية مما يؤثر على الكفاية . فسلم جدلا بأن فترات الراحة يمكن أن تزيل من أثر هذه الحالات ، باعتبارها علاجا اسعافيا يمكن ان يصب فيه العمال هواجسهم وينفسوا عن متاعبهم (٤) .

ولقد عدل مييو فيما بعد عن تلك النزعة الميكانيكية

William, F., Whyte, **Elton Mayo,** in ; Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 10, the Macmillan Comp., 1968, pp. 81-83.

Conrad, M., Arnesberg, **Behavior and Organization ; industrial Studies,** in : Social Psychology in class roads, edited by, Rohrer, J. and Sherif, M., Harper and Brothers, New York, 1951, p. 337.

(٣) براون ، أ . **علم النفس الاجتماعى فى الصناعة** ، ترجمة : د . السيد محمد خيرى وآخرون .

Arnesberg, op. cit., p. 337.

والكيماحيوية فى تفسير سلوك العمال التى تأثر فيها بأفكار هندرسون عالم الكيمياء الحيوية ، واتخذ موقفا مغايرا تماما وعلى الاخص فى مؤلفه عن « المشكلات الاجتماعية للحضارة الصناعية » حيث قرر ان هذا الحشد الهائل من العمال المنعزلين فى قسم الغزالين تحول الى جماعة ذات احساس بالمسئولية الاجتماعية ، عندما منح العمال حق اختيار اوقات راحتهم بنفسهم ، وأحسوا ان الشركة لم تهمل مشاكلهم ..وانتهى مييو من هذه التجربة الى ان لجماعات العمال وما تكونه من عادات جمعية وطقوس ونظم دور ونفوذ كبير تمارسه على سلوك أفرادها (١) .

ولقد ظلت هذه التفسيرات على مستوى الافتراضات النظرية حتى أعادت جماعة هارفارد اختبارها في الواقع . ولم تتمكن هذه الجماعة من تحقيق هذا الهدف الا بالمشاركة الوثيقة بينها وبين شركة وسترن اليكتريك الامريكية وخاصة فى مصنع هاوثورن بشيكاغو ، ويقوم بتصنيع اجهزة التليفون (٢) .

وتمثلت اهم ثمار هذه المشاركة بين جماعة هارفارد والشركة فى تنظيم برنامج بحوث وسترن اليكتريك الذى بدأ عام ١٩٢٧ واستمر حتى عام ١٩٣٢ . تحت اشراف بينوك Pennock وبوتناين Putnian ورايت Wright وديكسون عن الشركة ، وميبو ورثلسبرجر ووارنر Warner عن قسم البحوث الصناعية بجامعة هارفارد (٣) .

ولقد ذاعت شهرة هذا البرنامج فى أنحاء العالم لدرجة أصبح ينظر فيها الى كل مؤلف يتناول دراسات العوامل الاجتماعية فى موقف العمل ، ولا يشير الى ما حدث فى هذا البرنامج بالتفصيل ، على انه مؤلف غير كامل . ولهذا نقتصر هنا على تحليل المراحل والنتائج الاساسية فى عرضنا لبحوث البرنامج تجنبا للتكرار الممل .

انقسم البرنامج من حيث الزمن الى أربع مراحل تمثل كل مرحلة منها تغيرا أساسيا فى الفروض والمناهج المستخدمة : فتدور المرحلة الاولى حول دراسة ظروف العمل وعلاقتها بكفاية العمال . وخلالها نظمت غرفة الاختبار Test Room ، وفيها تناول الباحثون أثر متغيرات مثل ــ فترات الراحة ووجبات الغذاء وتقليل ساعات العمل اليومى ــ على انتاجية العمال (٤) .

ووجد الباحثون فى نهاية هذه المرحلة ان الانتاج يستمر فى الزيادة بغض النظر عن حدوث تغيرات فى الظروف الفيزيقية السابقة أو عدم حدوثها . وازاء هذه النتيجة وضع الباحثون عدة تفسيرات : فقرر هومانز G. Homans ان الفتيات ادركن ان الشركة عزلتهن من أجل اشراكهن فيما نظرن اليه على انه تجربة هامة ومشوقة ، وعرفن ان عملهن كان متوقعا ان يترتب عليه نتائج قد تؤدى الى تطوير وتحسين ظروف عمل زملائهن فى الشركة عموما ويضاف هذا الادراك الى تلك الشروط التى ترتب عليها ظهور كيان لجماعتهم ، الامر الذى يعزى اليه زيادة انتاجيتهم باستمرار . فلقد كانت الشركة تقدم المرطبات وغيرها للفتيات أثناء فترات توقيع الكشف الطبى عليهن ، فصارت عادة متبعة . كما اعتادت الفتيات تقديم الهدايا الى بعضهن البعض فى أعياد الميلاد . وكان الجميع ، في حالة تعب احداهن ، يعملن بسرعة لرفع معدل الانتاج المنخفض نتيجة لتباطؤ الفتاة المتعبة . وتكونت بعض الصداقات ، وامتدت العلاقات الاجتماعية بينهن حتى بعد ساعات العمل وخارج نطاقه . وظهرت بناء على هذه التفاعلات والعلاقات ، قيادة جديدة للجماعة حددت لنفسها هدفا مشتركا تمثل في زيادة الانتاج (٥) . ومن ناحية أخرى ، نجد بينوك يربط بين نتائج هذه التجربة وبين الاشراف ، فيذهب الى انه قد نشأت علاقة ثقة وصداقة بين الفتيات والمجربين الى الحد الذى لم يكن هناك حاجة الى عملية الاشراف القديمة ، وأحسسن انهن قد استرحن من حالة التوتر التى كن يعانين منها فى ظل الظروف السابقة ، وأصبحن يعملن بحرية وبدون قيد ، وأصبحن ينظرن الى الرئيس على انه مجرد منصت متعاطف معهن (٦) . وينحاز سيلز الى هذا التفسير مقررا ان التغير فى أنماط الاشراف والتفاعل ادى الى زيادة الانتاجية .

وتشير التفسيرات السابقة الى ان الاتجاهات الذهنية للعمال على علاقة مستمرة بانتاجيتهم المتزايدة .. فاتجهت الانظار الى استجابات العاملين ومشاعرهم نحو ظروف العمل ومكونات الاشراف الجيد . وانتقل برنامج البحوث الى مرحلته الثانية ، وقام الباحثون باستبار ٢٠.٠٠٠ عامل بالمصنع لتحديد جوانب بيئة عملهم التى يفضلونها أو يكرهونها (٧) ومراجعة النتائج الرئيسية لغرفة الاختبار فى مواقف عمل أخرى .. وبالرغم من الصعوبات التى صادفت تحليل المادة المتجمعة عن هذه الاستبارات ، فقد تمكن أحد مديرى البحث ــ مستندا الى هذه الشواهد وحدها ــ من تأكيد ان العلاقة بين الاشراف فى الخط الاول First line Supervision

(١) براون ، ١ .

Georges, Friedmann, **Industrial Society, The Emergence of the Human Problems of Automation**, The Free Press of Glenco, 1964, p. 304.

William, F., Whyte, **Industrial Sociology**, in : Review of Sociology ; Analysis of Decade, edt. by, Gitler, J., John Wiley and Sons, Inc., New York, 1957, p. 291.

F. Roethlisberger, and W. Dickson, **Management and Worker**, Cambridge, Harvard Univer. Press, 1940, pp. VII-5.

George Homans, **Group Factors in Worker Productivity**, in : Readings in Social Psychology, edt. by, Maccoby, E., (et al.), Methuen and Co. Ltd., 1959, pp. 585-587.

Friedman, op. cit., p. 307.

Leonard Syles, **Human Relations**, in Encyclopedia of Social Sciences, vol. 3, 1968, p. 242.

وبين العامل الفرد ، ذات أهمية بالغة فى تحديد الاتجاهات والروح المعنوية للعمال أكثر من أى ظرف آخر ، وان الافراد الذين تتكون منهم اقسام الشركة ليسوا مجرد اشخاص منعزلين ومستقلين عن بعضهم البعض ، وانما هم يكونون جماعات يقيم الافراد داخلها نمطا من العلاقات تجاه كل منهم والآخر ، وتجاه رؤسائهم وأعمالهم ، وتجاه سياسة الشركة ونظمها ككل (١) .

وعندما أحس الباحثون ان هذه الحقائق ومدلولاتها فى حاجة الى دراسة ومراجعة اتخذوا قرارهم فى مايو عام ١٩٣١ بتعيين مستبرين لاستبار جماعة مختارة من العاملين فى اصلاح الاجزاء التى يتركب منها جهاز التليفون .. ونقلت هذه الجهود البرنامج الى مرحلته الثالثة ، حيث انشغل الباحثون فى تحليل التعليقات التى حصلوا عليها من الاستبارات محاولين تقديم نظرية عامة لتفسير طبيعة رضا العمال أو عدم رضاهم . ويتمثل ذلك فى القضية القائلة بوجود تنظيم غير رسمى بين جماعة العمل هذه ، وضعت سورا يخفى وراءه ما يدور داخل جماعتهم اثناء العمل ، ويضيف هومانز تفسيرا لهذه القضية النظرية مؤداه انه ظهرت قيادة على رأس هذا التنظيم غير الرسمى، حيث غدت الجماعة قائدا يتصرف فى شئونها الخارجية ، وآخر للشئون والمسائل الداخلية . واذا كان الباحثون قد وجدوا ان الجماعة كانت سعيدة بما يجرى داخلها ، فانهم احسوا أيضا ان اعضاءها غير راضين . وتفسر هذه المشاعر المتناقضة بانها جاءت نتيجة لمشاعر الولاء الموزعة بين الجماعة والشركة (٢) . وفى المرحلة الرابعة لبرنامج البحوث شرع الباحثون ينظمون الدراسة المعروفة بغرفة ملاحظة عملية تركيب أسلاك الاجزاء الطرفية للتليفون وجمعوا فيها بين طريقتى الاستبار والملاحظة بالمشاركة ، وذلك بهدف اختبار القضية النظرية السابقة .

وقرر هومانز ان النتائج التى توصل اليها الباحثون من هذه التجربة ، تعبر فى طابعها العام عن النتائج ذاتها التى ترتبت على المقابلات الشخصية والاستبارات — فى المراحل السابقة — للجماعات الاخرى . ويتفق الباحثون على أن الجماعة أقامت تنظيما اجتماعيا غير رسمى ، حيث وجد فى غرفة الملاحظة مجموعة من المعتقدات والاساليب الشائعة بين أعضائها ، كانت تبدو متعارضة مع الاهداف الاقتصادية للشركة فى جوانب كثيرة . فاحتفظت الجماعة بالانتاج عند معدل ثابت نسبيا ، ولوحظ ما يمكن وصفه بالمعارضة المنظمة من جانب العمال لاى تغير ، الامر الذى يمكن القول معه ان الوظيفة الاساسية لهذا التنظيم غير الرسمى هى مقاومة التغيرات فى نظم العمل القائمة بين اعضاء الغرفة أو العلاقات المتبادلة بينهم شخصيا (٣) .

ومن قسمات هذا التنظيم فيما يرى هومانز ، ظهور « شلتين Cliques » افصحتا عن نفسيهما فيما كان يدور بينهما من مباريات اثناء فترات الراحة وغيرها . واتفاق الجماعة فيما بينها على مجموعة من المعايير أهمها ما يتصل بعملية تحديد الانتاج ، حيث كان من المتفق عليه فيما بينهم ، انه لا يجب على أى عضو ان ينتج قدرا كبيرا والا اعتبر خارجا على الجماعة ، كما لا ينبغى ان يكون انتاجه اقل من المستوى المتفق عليه والا نظر اليه باعتباره متباطئا ، وعليه الا يصرح بشىء فيه ضرر باحد زملائه فى الجماعة والا اصبح واشيا . وكانت الجماعة تستعين باساليب الايلام البدنى أو النفسى فى الضغط على الخارجين على معاييرها (٤) .

وعندما وصل برنامج البحوث الى مرحلته الرابعة، كان الكساد العالمى قد اجتاح الولايات المتحدة ، الامر الذى ادى الى انهاء بحوث البرنامج عام ١٩٣٢ . وعند هذا الحد يمكن ان نتوقف لمناقشة النتائج الهامة التى انتهى اليه برنامج البحوث . غير ان هناك تجربتين اجريتا وقت الحرب تحت اشراف ميبو يلزم تناولهما حتى تكتمل الصورة الفعلية لجهود جماعة هارفارد فى ميدان العلاقات الانسانية . وأجريت التجربة الاولى بهدف التعرف على اسباب ارتفاع معدل الغياب بين العمال فى اقسام أساسية فى عملية انتاج الادوات المعدنية عام ١٩٤٣ . ووجد الباحثون ان ارتفاع معدلات الغياب فى هذه الاقسام يرجع الى عدد من المشكلات والمتاعب التى تصادف العامل عند حضوره الى المصنع صباحا (٥) ، أو الى الاختلاف فى التنظيم وطريقة اداء العمل ونظام الادارة والى دور الملاحظين وغيرها (٦) .

أما التجربة الثانية فاجريت فى أحد مصانع الطائرات بكاليفورنيا عام ١٩٤٤ لتحاول التعرف على اسباب ارتفاع معدلات تغيير العمل به . وتتمثل أهم نتائج التجربة فى ان نسبة تغيير العمل وجد انها مرتفعة بين العمال الذين لم يكونوا فريقا والذين لم ينتموا الى أية جماعة ولم يكن لديهم أى شعور بالولاء (٧) .

ومن خلال الجهود التى اضطلعت بها جماعة هارفارد يمكن استخلاص الحقائق التالية :

١ — أثبت ميبو وزملاؤه خطأ النظريات القائمة عن السلوك الانسانى فى الصناعة ، اذ كان من المعتقد ان العامل بمثابة شخص يستجيب لافعال الادارة على أساس فردى تماما ، وان النقود هى الحافز الاساسى — وان لم يكن الوحيد — الذى يستجيب له . وأمكن لاعضاء جماعة

Friedman, G., op. cit., pp. 307-310.

Homans, G., op. cit., pp. 382-388.

Roethlisberger, F., and Dickson, ., op. cit., pp. 560-561.

Homans, G., op. cit., pp. 591-592.

(٥) على السلمى (دكتور) ، العلاقات الانسانية فى الصناعة الحديثة ، منشورات الاهرام الاقتصادى ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ص ٢٢ ، ٢٣ .

Dillbert Miller and Henry Form, **Industrial Sociology**, Harper and Raw, Publ., New York, 1964, pp. 667-668.

(٧) براون ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

هارفارد أن يدللوا على خطأ هـذه الافـكار ، فانتهوا من بحوثهم الى أن الحافز الاقتصادى لا يمثل القوة الدافعـة الوحيدة التى يستجيب لهـا العـامل ، ذلك لانه غالبـا ما يحتفظ العامل بمستوى محدد لانتاجه يقـل عن مقدرته الطبيعية فى الانتاج ، حتى عندما تكون محاسبته على الانتاج على أسـاس عدد القطع المنتجة . وانمـا تتأثر انتـاجيته بعلاقاته بزملائه العمال وبمشاكله الشخصية ، او حالتـه الانفعالية ، ورضاه النفسى (١) .

٢ ـ وأكدت نتائج بحوثهم ان العامل لا يسـتجيب باعتباره فردا منعزلا ، وانما لكونه عضوا فى جماعة العمل. وللعلاقات التى يعقدها مع زملائه اثر كبير على سـلوكه ، وحيثما يعمل الافراد معا يميلون الى تكوين تنظيم غير رسمى قد لا يتبع خطوط التنظيم الرسمى كما تقيمها الادارة (٢). ويضم هذا التنظيم علاقات غير رسمية ومعايير متفقا عليهـا وأهدافا وقيما ، وهو نسق تظهر فيه القيادة غير الرسمية، باعتبارها قيادة غير ثابتة تظهر وتتغير وفق متطلبات الجماعة.

٣ ـ وتشير النتائج الى انه يمكن لجماعة العمل ان تتحكم فى الانتاج بواسطة تحـديد كميـة المنتج وعن طريق تعديل اساليب العمل المحددة (٣) .

ولقد ظلت آثار دراسات جماعة هارفارد حية ماثلة أمام الجميع . وأدت هذه الاسهامات الرائدة الى سلسلة اخرى من البحوث والدراسـات الهـامة اجريت فى أماكن متفرقة من العـالم وتحت اشراف باحثين آخرين ، جاءت لتسير على نهجها وتستلهم افكارها . وتنقسم هذه الدراسات الى تجارب حاولت تطبق افكار العلاقات الانسانية فىبعض الدول الصناعية باوروبا ، ثم دراسات حاولت اجراء مراجعة علمية دقيقة مضبوطة لاهم الحقـائق التى انتهت اليهـا بحوث وتجارب جماعة هارفارد .

بعض التجارب على العـلاقات الانسانية فى البلدان الأوروبية

شهدت الفترة ما بين الحربين وما بعـدها ذيوع افكار العلاقات الانسانية . فظهرت فى بعض البلاد الصناعية فى أوربا بعض المحاولات التى وضعت هذه الافكار موضـع التطبيق . ومن ابرز الامثلة ذات الدلالة ، ذلك التنظيم الذى اخذت به شركة باتا فى مورافيا بعـد عام ١٩٣٩ ، ويحددها فى ذلك هدف جوهرى يتمثـل فى تحسـين اقتصـاديات الشركة عن طريق الاهتمـام بالعـوامل السـيكولوجية فى العمـل . فعملت على زيادة تضامن العاملين .. وكان لرئيس الشركة دور كبير فى ايجاد حالة من الانسجام ونمى شخصيتها واكسبها قوة وثراء (٤) ، نتيجة لارسائه بعض المبادىء ، فالغى الالقاب ، واخـذ بسياسة الباب المفتوح . وفى فرنسا نظم بارديه تجربة فى شركة تقوم بتصنيع الآلات الاوتوماتيكية ..فابتكر اسلوبا يحفز العمال ويتيح لهم التعاون فى ادارة العمـل لكسب ثقتهم وتضامنهم فقام بتكوين مجالس للعمـال ، يناقش خطط الانتاج واقتصاديات الشركة . وكان من ابرز نتائج هذا النظام ، ان عماله لم يضربوا عن العمل حتى فى الوقت الذى اشـتدت فيه الاضرابات فى ١٩٣٦ . وفى تجربة اخرى اعتمدت على الحافز المادى فى تغيير الجـو السيكولوجى للشركة وتحقيق مستوى عال من التضامن بين العـاملين ، عرفت باسم تجـربة الاجور التناسـبية Proportional Wages ، وتسلم بأن الزيادة فى الأجور يجب ان تحسب على اساس الزيادة فى الانتاج . وكان يوضح للعمال باستمرار الأسباب التى من اجلهـا زاد الأجر او قل ، فى محاولة لاشراكهم فى الاحوال المالية للشركة .

وفى عام ١٩٤٥ تاسس تنظيم نقابى عرف باسم حركة تنظيم الأفراد بهدف تغيير العلاقة بين أصحاب رأس المال والعمال ، واقامتها على اساس من المشاركة . وادخـل نظاما لصرف الاجور على أساس جمـاعى ، والمشاركة فى الأرباح ، والمشاركة فى الادارة (٥) . كمـا ادخلت شركة التليفونات الفرنسية نظاما آخر للارباح الجماعية وكونت مجلسا للارباح يضم اعضاء من الادارة والعمال تتوفر فيه للجميع فرص الوقوف على التغيرات التى تطرأ على معدلات الانتاج ثم تقرير معدلات الربح . وثمة تجربة اجريت فى بوامندو تحت اشراف مارتا Martas بهدف تنمية العنصر الانسانى فى موقف العمل من النواحى المادية والفكرية والاخـلاقية . فكان يهتم بالعـامل ورعايته فى وقت عمله وفراغه ، وبتدريب ، ووضعت السلطة فى يد مجلس عام يضم كل العاملين ، وتوزع الارباح على أساس جماعى . وحققت نتائج مدهشة . واجرى معهد تافستوك للعلاقات الانسانية فى انجلترا ، عددا من التجارب المثمرة فى هـذا المجال ، تحت اشراف اليوت جاكس وساعد فى اجرائهـا فريق من العلماء الاجتماعيين . وكانوا يأخذون بفـروض وتفسـيرات التحليل النفسي ونظريات ديناميات الجماعة واخذوا يطبقونها فى دراسة الجماعات .. واهتموا بدراسة مجالس العمال ولجانهم ، وحاولوا ادخال بعض التعديلات على تنظيمها ودراسة آثارها (٦) .

Theodor Caplow, **Principles of Organization,** Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1964, p. 235.

Friedmann, G., op. cit., pp. 366-327.

Ibid., pp. 328-343.

Ibid., pp. 343-348.

William, F., Whyte, **Human Relations Reconsideration,** in Industrial Man, edt. by Warner L., and Martin, N., Harper and Brothers, New York, 1959, pp. 308-310.

Whyte, F., **Human Relations Reconsideration,** op. cit., p. 309.

جهود الجامعات الأمريكية فى تطوير العلاقات الانسانية

نظمت بعض الجامعات الامريكية بعد عام ١٩٤٥ عددا من برامج البحوث بهدف التحقق من صدق القضايا التى صاغتها جماعة هارفارد . وكانت القضيـة القائلة « بان العلاقة بين المشرف والعمال تحتل أهمية بالغة فى تحـديد الاتجاهات والروح المعنوية فى المصنع اكثر من أى ظرف آخر » ، قد حظيت بانتباه الكثيرين ، الأمر الذى لم يتحقق لغيرها من قضايا أو حقائق ، وذلك بناء على أن هـذه العلاقة وان كانت تعد جزءا من العلاقات الانسانية الشاملة ، الا انها تعتبر جزءا هاما وحيويا وتمثل افضل وسيلة لتبادل المعلومات ، بحيث تجعل أهداف الادارة واضحة امام العمال من ناحية ، وتوضح اتجاهات العمال لدى الادارة من ناحية أخرى . فهى اذن رابطة جوهرية تعتبر على المدى الطويل افضل ضمان لكل من الروح المعنوية والانتاج (١) .

فلقد ظهر فى هـذه الفترة عدد من وجهات النظـر المتباينة فى تصور دور المشرف او ملاحظ العمال داخل تنظيم المصنع . واعدت برامج علمية منظمة اضطلعت بها جامعات ورشستر واوهايو وميتشجان ، بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد (مشرف الخط الاول) وبين الانتاجية .

فكان التصور الادارى التقليدى لملاحظ العمال يتمثل فى اعتباره عنصرا انسانيا رئيسيا فى الادارة بمعنى انه هو الذى يتخذ القرارات ويشرف على العمال ويشترك معهم فى عملية انجاز العمل ، وهو يمثل الادارة امام العمال ويمثل العمال امام الادارة ، فيقف على طرف سلسلتى السـلطة والاتصال ، أو يشبه محور العجلة وكل شيء يدور حوله .

وكان كل من روثلسبرجر وجاردنر وفوت هوايت ينظرون الى ملاحظ العمال باعتباره عنصرا انسانيا يتوسط العناصر الانسانية الأخرى وهى نظـرة تعتقد ان الملاحظ تعتصره قوتان اجتماعيتان متعارضتان ، الادارة من ناحيـة والعمال من ناحية أخرى . فتتوقع منه الادارة ان يحول دون حدوث الخسائر ، ويجعل العمال ممثلين لنظام المصنع . وتتعلق توقعات العمـال من ملاحظهم بمسائل المشـاعر والاحساسات ، فهم يريدونه رئيسا طيبا يخلص لهم ويوصل رغباتهم الى الادارة (٢) .

وثمة وجهة نظر ثالثة تعتبر ملاحظ العمال انسـانا هامشـيا بمعنى انه يعيش على هامش النشاط ، لا تقبله الادارة ، وتتجاهله الهيئة الاستشارية ، ولا يعتبره العمال واحدا منهم (٣) .

وفى وجهة نظر رابعة ينظر الى الملاحظ على انه من فئة العمال وأن ما يتغير هو اسمه فقط ، ذلك لأنه يفتقر الى سلطة اصدار القرارات ، ولا يشـعر بانه جزء من الادارة ، ويتصل تفكيره بتفكير العمال دون الادارة (٤) .

وكانت بحوث جامعة روشستر تحتل مكان الصدارة بين الجامعات الامريكية التى نظمت برامج بحوث تحـاول التحقق من قضـايا جماعة هارفارد فى ميدان العـلاقات الانسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بالعـلاقة بين الاشراف والانتاجية . واتجهت بحوثها التى تحليل سلوك القـادة (المشرفين) وغيرهم من أعضاء الجماعة عن طريق الملاحظة المباشرة .. ووجد ان هناك فئتين من صور السلوك التى يمارسها القادة ويختلفون فيها عن غيرهم من أعضـاء الجماعة :

١ ــ تحليل الموقف والقاء الضوء عليها .

٢ ــ المبادأة فى القيام بالفعل اللازم .. وثبت ان السـلوك الذى يميز القـادة فى بعض المواقف لا يصلح لتميزهم عن غيرهم بالضرورة فى البعض الآخر .

ولقد حاول كل من كوش وكارتر ان يجريا تحليـلا عامليا لنتائج هذه البحوث وانتهيا الى مجموعة من العوامل التى اعتبروها تمثل السمات السلوكية اللازمة للقيـادة وهى :

١ ــ تسهيل عمل الجماعة لبلوغ هدفها
٢ ــ التفوق الفردى
٣ ــ المقدرة الاجتماعية (٥) .

وجاء برنامج بحوث اوهايو لينظم عددا من البحوث فى دراسة القيادة ، حيث قـام معهد بحوث العمـل Bureau of Business Research التابع لها بتصميم عدد من المناهج وطرق البحث بهدف دراسة القيادة باعتبارها ذلك السلوك الذى يقوم به الفرد فى توجيهه لنشاط الجماعة تجاه الهدف المشترك لها (٦) .

وطبقت هذه الطرق والأدوات المنهجية على عدد كبير من المفحوصين ، وامكن لهيمفل وهابلين Haplin ووينر وشارتل ، بعد اجراء التحليلات الاحصائية للبيانات المتجمعة وحساب الارتباطات ، واجراء تحاليل عاملى لها ، التوصل الى بعض العوامل :

Davis, K., op. cit., p. 125.
C. Gibb, **Leadership,** in : Handbook of Social Psychology, edt. by Lindzy, G., Addison-Wesley, Pub., Camb., 1954, p. 890.
R. Stogdill, and C. Shartle, **Methods in the Study of Administrative Ladership,** Bureau of Business Research, Columbus, 1955, pp. 1-2.

Saul W. Gellerman, **The Management of Human Relations,** Halt Rinehart and Winston, New York, 1966, p. 29.
Katz Davis, **Human Relations at Work,** McGraw-Hill, Comp., New York, 1962, pp. 123-125.
D. Wray, Marginal Man in Industry ; The Foremen, **American Journal of Sociology,** Jan., 1949, pp. 298-301.

الأول : الاعتبار Consideration

الثانى : تحريك البنــــاء initiation of structure

الثالث : التاكيد على الانتاج Production Orientation

الرابع : الحساسية الاجتماعية Sensitivity

وأثبت فليشمان وهاريس وبيرت أن العاملين الاول والثانى ــ الاعتبار وتحريك البناء ــ حققا ٨٣٪ من درجات التباين الشائعة التى امكن حسابها فى سلوك القائد . ووجدوا ان البنود ذات التشبعات الموجبة العالية على العامل الاول تنطوى على صور السلوك التى تشير الى الصداقة والثقة المتبادلة والاحترام والدفء فى العلاقات بين القائد وأفراد جماعته . وتدور البنود ذات التشبعات الموجبة العاليــــة على العامل الثانى ، حول سلوك القائد الذى يميل الى تجديد الدور الذى يؤديه كل عضو وطرق تنفيذ أعمالهم وقنوات الاتصال بينهم .. وكان حظ العاملين الاخريين أقل بكثير من العاملين الأوليين (١) .

وعند النظر الى جهود جامعة ميتشجان فى ميدان العلاقات الانسانية ، نجد ان مركز البحوث المسحية التابع للجامعة ذاتها قد وقع عقــــداً مع مكتب بحــوث البحرية الامريكية لبدء العمل فى برنامج بحوث المشاكل الجوهرية لتنظيم السلوك الانسانى فى ابريل عام ١٩٤٧ .

وقام فريق من الباحثين بمركز البحــوث المسحية بتصميم مجموعة من الأدوات المنهجية استخدمت فى جميع بيانات من العاملين فى ميادين صناعيه مختلفة النشــاط ، ومن العاملين فى المرافق العامة ، ومن العاملين فى مجــــال البحث العلمى (٢) . وذلك بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد وانتاجية الجماعة . وبغض النظر عن التفاصــيل المتعلقة بادوات وطرق البحث المستخدمة واساليب التحليل المتبعة ، يمكن ان نوجز أهم جهود جامعة ميتشجان فى هذا الصدد على النحو التالى : ــ

١ ــ تمايز الدور الاشرافى .

كشفت نتائج البحوث عن ان المشرف ذا الانتــــاج العالى يلعب دوراً اكثر تمايزاً من المشرف ذى الانتـــاج المنخفض . بمعنى أن الاول لا يؤدى وظائف الاعمال ذاتها ، وانما يقوم بالوظائف القيادية ، كالتخطيط واداء الاعمــال الماهرة . وتنعكس هذه السمات على الروح المعنوية .

٢ ــ الاشراف الوثيق :

ويقصد به درجة تفويض السلطة ، وتتراوح هــذه الدرجة بين نوعين من الاشراف ، اشراف وثيق ، ويشير الى المدى الذى يراجع فيــه المشرف على ما يؤديه عماله بصورة غالبة ، ويعطيهم تعليماته المفصلة ، ويحدد عموما حريتهم فى اداء العمل بأن يفرض عليهم طريقته الخاصة ، ويمثل عكس ذلك كله النوع الثانى من الاشراف الذى حدد بالاشراف العام .. وأكدت نتائج البحوث ان المشرفين فى الأقسام الأعلى انتاجية لا يشرفون على عمالهم بالطــريقة الوثيقــــة .. ولوحظ ان أسلوب الاشراف الذى يميز المشرفين فى الخط الاول يعكس الى درجة كبيرة ، المناخ داخل التنظيم والذى يسود المستويات العليا فى التسلسل القيادى (٣) .

٣ ــ الاهتمام بالعاملين :

ويقصــد به نوع اهتمــام المشرف ، فاما ان يكون الاهتمام بالعمال او يكون بالانتاج ، حيث ينظر المشرف المهتم بالانتاج الى عماله على أنهم أفراد يجب أن يقوموا باداء العمل بمعنى تركيزهم على النواحى الفنية والانتاج . اما المشرف المهتم بالعمال فهو الذى يهتم بتدريب عماله وينظر اليهم باعتبارهم كائنات انسانية (٤) . فيهتم بمصالحهم وحل مشاكلهم . وهو أقل عقاباً عندما يرتكب الخطــأ ، واكثر تفهما ، ويقف الى جانب العمال لا الادارة فى اوقات المنازعات . ووجد أن الاشراف المهتم بالعمال على صلة وثيقة برضاء العاملين عن أعمالهم وعن المشرفين وعن الشركة ككل ، وهو نوع من الاشراف يعكس المناخ السائد فى التنظيم وليس انعكاساً للخصائص الشخصية .

٤ ــ علاقات الجماعة :

وأثبتت البحوث ان علاقات الجماعة بمثابة محــدد رئيسى للانتاجية فى المواقف الصناعية ، ويقصد به تقدير أداء الجماعة من وجهة نظر أعضائها ، باعتباره يفضــل مستويات أداء الجماعات الأخرى . وشعور الافراد بأنهم جزء من جماعتهم والتعاون فيما بينهم حتى خارج نطاق العمل ، و الاعتزاز والفخر بالانتساب للجماعة .. وتشــير هذه المضامين الى فكرة روح الجماعة وتماسكهـــا كعامل جوهرى فى الانتاجية والرضا والروح المعنوية .

ولقــــد كفانا رنسيس ليكرت مدير معهد البحوث الاجتماعية بجامعة ميتشجان عناء الاستطراد فى عرض وتحليل جهود هذه الجامعة فى ميدان العلاقات الانسانية ، فقــام بتلخيص ، وتفسير بحوثها . واستنادا الى ما استخلصه من مبادىء وتعميمـــات فيما يتعلق بطرق واساليب المديرين

(1) Dorwin Cartwright and Alvin Zander, Group Dynamics, Research and Theory (2 ed.),

(٢) رنسيس ليكرت ، انماط جديده فى الادارة ، ترجمة عربية اعداد ابراهيم على البرلسى ، دار القــاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ص ٢٥ ، ٢٦ .

(3) R. Kahn, and D. Katz, Leadership Practices in Relation to Productivity and Morale, in Group Dynamics, edt. by Cartwright and Zander, op. cit., pp. 554-558.

(4) D. Katz (et al.), Productivity, Supervision and Morale, in a office situation, Part I, Univer. of Michigan, 1950, pp. 16-42.

والمشرفين في الاقسام ذات الانتاجية العالية ، قدم نظرية جديدة فى التنظيم والادارة (١) .

ولم نفتقد الجهود التى تسعى الى التقريب بين نتائج برامج بحوث الجامعات الامريكية فى ميدان العلاقات الانسانية . فيذهب جيب الى ان عامل تسهيل بلوغ هدف الجماعة عند كارتل (جامعة روشستر) يماثل عامل التأكيد على الانتاج لدى هيمفل (جامعة أوهايو) (٢) .. واتفق كل من وليم فوت هوايت وميلر وفورم واميتاى اتزيونى فى وجهة نظر واحدة ، تعتبر نتائج بحوث جامعة اوهايو متماثلة مع نتائج بحوث جامعة ميتشجان . فيسلم اتزيونى بان بعدى الاعتبار وتحريك البناء قريبان من مفاهيم القيادة التعبيرية (تدعيم معايير الجماعة) والادائية (ضبط عملية الانتاج) والتى أمدت نتائج بحوث جامعة ميتشجان بالمضامين والشواهد التى تعبر عنها (٤) .

أهم الانتقادات التى وجهت الى حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة

أ - ويمثل ما وجدت حركة العلاقات الانسانية من عمل على تطبيق مبادئها وتطويرها أو تنميتها ، فان حظها بين النقاد لم يكن اقل شأنا . فاستطاع عدد غير قليل من النقاد ان يوجهوا الانظار نحو الثغرات التحليلية والتفسيرية والمنهجية التى انطوت عليها حركتهم هذه . فيشترك فوت هوايت وسيلز وبلومر وفريدمان وبراون فى تحديد الثغرات التحليلية والتفسيرية ويرجعون فشل أصحاب حركة العلاقات الانسانية فى تقديم تحليل شامل الى عدة عوامل:

١ - تحيزهم ضد النزعة الفردية ، وتسليمهم بأن الفرد لا يمكن له ان يكون سعيدا فى عزلته وانما فى انخراطه فى جماعة ومشاركة أعضائها حياتهم .

٢ - رفضهم كل ماله صلة بالترشيد Rationality واهتمامهم بعناصر الاحساسات والمشاعر .

٣ - قبولهم لفكرة الثبات والانسجام كهدف اساسى لحركتهم ، وسعيهم وراء البحث عن الظروف التى يمكن بها الاقتراب الوثيق من هذه الحالة المنسجمة فى ظل الظروف الصناعية . ورأوا ان امكانية بلوغ هذا الهدف تتمثل فى جعل مدير المصنع قائدا ، لا يمكن له قيامه بدوره القيادى الا اذا تمتع بالمهارات الاجتماعية اللازمة للتعامل مع العمال لدرجة يمكن معها أن يقبلوا اهداف الادارة عن طواعية (٤) .

٤ - ومن ثم اغفلوا فى تحليلاتهم ، عناصر الصراع بين العمال والادارة ، ومشاكل القوة Power والاتصالات ودور النقابات ، وأثر البيئة الاجتماعية والاقتصادية الاكبر على النسق الاجتماعى للمصنع .

ب - ومن هنا أمكن لكل من سيلز وميلر وفورم وشيرمان وغيرهم ، أن يوجهوا بعض الانتقادات المنهجية الى حركة العلاقات الانسانية على الوجه التالى :

١ - استعارت دراسات العلاقات الانسانية النماذج المنهجية الساذجة من علم النفس التجريبى فى ذلك الوقت، وهى نماذج غير كافية لفهم التنظيم الاجتماعى الاكثر تعقيدا . كما أدت استعارتها لاساليب الدراسة الميدانية الانثروبولوجية الى سيرها فى طرق محفوفة بالمخاطر والالتباس (٥) .

٢ - تجاهلت هذه الدراسات أهمية النظرية فى البحث وأضفت أهمية كبيرة على الخبرة والملاحظة ، ولكن ليس هناك فائدة من جمع الملاحظات مالم يكن من الممكن تنظيمها حسب احد الاطارات المرجعية او مالم توضع فى اطار نظرى يفسرها (٦) .

٣ - وان استطاع البعض ان يدرك اطارا نظريا لهذه الدراسات ، فما هو الا اطار يرتبط مذهبيا بالاتجاه العضوى فى العلوم الاجتماعية وبالاتجاه المحافظ فى الفلسفة. بمعنى انهم نظروا الى التنظيم الصناعى باعتباره نسقا اجتماعيا ينشأ بين أعضائه اعتماد وظيفى متبادل . وحاولوا الكشف عن المتغيرات السلوكية التى تسهم فى وحدة النسق. الأمر الذى أوقعهم فى نوعين من التحيز ، تحيز غائى Teleology وتحيز الثبات Stability . ويرتبط التحيز الغائى بتصور النسق الاجتماعى على أساس عضوى، لانهم نظروا الى مجموعة الظواهر المكونة للنسق على انها وحدة كلية ، ولاجزائه وظائف بيولوجية خصصت لاشباع وتحقيق حاجات الكل . وعندما يسهم سلوك هذه الاجزاء فى تحقيق هذه الاهداف المنشودة ينظر اليه باعتباره سلوكا موائما . وهنا يظهر التحيز الغائى ، عندما نجد أصحاب العلاقات الانسانية يعتبرون أن الوظيفة القيادية فى النسق تتمثل فى الحفاظ عليه فى حالة توازن ويتم فيها تحقيق اهدافه . ولهذا اعتبروا حالة التوازن ماهى الا اتفاق اهداف الأجزاء مع اهداف الكل بمعنى وجود التعاون . وجاء تصورهم للنسق الاجتماعى الثابت - بناء على هذا التصور - خاليا من الصراعات . وهنا يظهر تحيز الثبات الذى يخدم أيديولوجية اصحاب الاعمال (٧) .

---

(١) أنظر رنسيس ليكرت ، انماط جديدة فى الادارة .

Gibb, C., op. cit., p. 891.

A. Etzioni, A Comparative Analysis of Complex Organizations, The Free Press of Glenco, Inc., 1960, pp. 115-119.

Whyte, W.F., Industrial Sociology, op. cit., p. 332.

Sayles, L., op. cit., p. 244.

(٦) براون ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦ - ١٠٤ .

Krupp, S., **Patterns in Organization Analysis**, Halt, Rinehart and Winston Inc., New York, 1964, pp. 25-34.

جـ ـ وقد مهدت المواقف النقدية السابقة الطريق امام ظهور مواقف نقدية من نوع آخر تربط بين اهداف حركة العلاقات الانسانية وبين الايدولوجية القائمة فى البلاد التى ظهرت وطبقت فيها :

١ ـ فنظر البعض الى اعمال ميبو باعتبارها تمثل وسائل غير مستقيمة لتهدئة العمال وجعلهم يشعرون بالرضا عن اعمالهم فتزداد انتاجيتهم وتقل مطالبهم (١) .

٢ ـ ويعتقد فريق ثان ان الاساليب التى ادخلتها العلاقات الانسانية غلب عليها الطابع التطبيقى الذى ساعد على ايجاد صفوة ادارية وخدمت فى تضخيم قوة اصحاب الاعمال وعموما جاءت حركتهم لتحمى الوضع الراهن فى الصناعة الامريكية (٢) .

٣ ـ وذهب فريق ثالث الى ان باحثى شركة وسترن اليكتريك وغيرهم ممن حاولوا تطبيق افكارهم ، كانوا يهدفون الى زيادة المنتج الى أقصى حد مع اقل قدر من التكاليف من حيث الافراد والامكانيات ، وذلك كله على أساس منهجى وفى ظل كل الظروف ، ويسوقهم الى هذا الاتجاه الحتمى للراسمالية الصناعية فى المجتمع الامريكى (٣) .

٤ ـ ويعتقد فريق رابع ان اهتمام اصحاب الأعمال بتطبيق افكار العلاقات الانسانية ، يرجع الى ارتباط اسس ومبادىء هذه الحركة بافكارهم وايديولوجيتهم التى يروجون لها . ذلك لانه عندما كانت المقدرة والعمل الجاد يؤديان فى عصر المشروعات الصغيرة الى النجاح ، وكانت درجة تفوق الرئيس الادارى فى هذه المقدرة تضفى عليه السلطة الشرعية فى ظل هذا التنظيم الصغير ، فان تطور المشروعات صغيرة الحجم الى اخرى كبيرة ، احدث تغيرا فى الايديولوجية التى تبرر السلطة الادارية ، حيث تطلب النجاح فى هذه الظروف الجديدة ضرورة توفر قدرات متباينة ومهارات لتنسيق المعاملة والعلاقات بين الافراد . او بعبارة اخرى المقدرة على اقامة العلاقات الانسانية بينهم ، ومن ثم تغير المفهوم المثالى للتنظيم الصناعى من النظر الى مشاكل الصناعة على ضوء العوامل الفردية الى النظر اليها فى ضوء العلاقات الانسانية السليمة (٤) .

تفنيد قضايا محاولة التسوية بين حركة العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى :

وعلى الرغم من كل هذه المواقف النقدية التى كشفت عن جوانب القصور فى المنهج والتحليل والتى ابرزت ارتباط حركة العلاقات الانسانية بالايديولوجية الراسمالية ، هذا فضلا عن ان مصطلح العلاقات الانسانية ابتداء من عام ١٩٦٠ اصبح نادر الاستخدام سواء فى البلاد الامريكية او فى غيرها ، وعن افول نجم هذه الحركة حيث اضحى الباحثون يفضلون مصطلحات السلوك التنظيمى Organization Behavior والموارد الانسانية Human Resources فى التعرف على العوامل التى تلعب دورها فى موقف العمل (٥) ـ على الرغم من هذا كله فاننا نجد احد الباحثين المصريين يضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكى العربى فى جمهوريتنا . فنجده بعد ان يستعرض أبعاد حركة العلاقات الانسانية وأهم الموضوعات التى تناولها اقطاب هذه الحركة بالدراسة ، يشرع فى كشف نقط اللقاء من وجهة نظره ، بين الافكار التى تستند اليها ادارة العلاقات الانسانية واسلوب التطبيق الاشتراكى فى مصر ، فيرى « ان هناك وحدة فى الهدف بين الاتجاهين تتمثل فى زيادة الانتاجية ورفع معدلات الاداء .. وهذا هو هدف الكفاية . كما ان هناك وحدة فى الوسيلة ـ فتستعين الاشتراكية فى تحقيق اهدافها بالتخطيط وتجميع قوى الشعب العاملة فى تعاون، وتلك بعينها وسيلة العلاقات الانسانية الى تحقيق اهداف زيادة الانتاجية بالتعاون الفعال بين العمال والادارة . ولن يتحقق هذا التعاون الا اذا ساد التفاهم المشترك ، لذا تعمل الاشتراكية كما تعمل فلسفة العلاقات الانسانية على انشاء وتدعيم وسائل الاتصالات حية متجددة لتنقل وجهات النظر المختلفة وتيسر سبل اللقاء الفكرى ووحدة العمل . وأخيرا هناك وحدة فى طريقة توزيع العائد من الانتاج ، وهو مفهوم العدل فى التطبيق الاشتراكى العربى الذى يتبلور فى مبدأ ربط الاجر بالانتاج وهو هدف أساسى من اهداف العلاقات الانسانية (٦) » .

ويمكن فى ضوء التحليلات السابقة وغيرها ان نناقش القضايا التى أوردها الباحث المصرى . وذلك لان هذه التسوية عموما ليست فى محلها . ولانه كما ذهب النقاد الامريكان انفسهم ، يحاول اتجاه العلاقات الانسانية الدفاع عن النظام الراسمالى القائم وتمجيد ادعاءاته ، ومن ثم يمثل اتجاههم عنصرا من عناصر هذه الايديولوجية . فيقف على طرفى نقيض مع التطبيق الاشتراكى . وحتى اذا رجعنا الى نقاط اللقاء ، ونقصد الوسائل والاهداف التى قرب الباحث بين الاتجاهين على اساسهما ، نجد انه اذا كان قد قرر ان الكفاية والعدل تمثل اهداف التطبيق

---

(١) براون ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ .

(٢) Sayles, L., op. cit., p. 244.

(٣) Friedmann, G., op. cit., p. 323.

(٤) P. Blau, and R. Scott, Formal Organization; A Comparative Approach, Routledge and Kegan, Paul, London, pp. 82-88.

(٥) Sayles, L., op. cit., p. 246.

(٦) على السلمى ، العلاقات الانسانية فى الصناعة، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما بعدها .

الاشتراكى وجعلها قريبة من أهداف اتجاه العلاقات الانسانية ، فان اهداف الكفاية والعدل كما عبرت عنها معظم الدراسات التى وضعت فى هذا الصدد ، لها معانيها ومضامينها التى لا تستطيعا ساليب العلاقات الانسانية تحقيقها او حتى تمثلها . بل ان هذا التطبيق يذهب الى ابعد من ذلك ، ولا يعتبر الكفاية والعدل مجرد اهداف وانما يعتبرها وسائل وأهدافا فى الوقت ذاته (١) ، فلا يمكن ان ينظر التطبيق الاشتراكى الى هدف الكفاية باعتبارها مجرد زيادة فى الانتاج فقط . لان زيادة الانتاج هدف يسعى اليه الراسماليون بغرض تحقيق اقصى قدر من الربح، الامر الذى يترتب عليه فقد عملية الانتاج لاهميتها بحيث ينصرف هذا الربح الى تحقيق واشباع حاجات طرف واحد فى هذه العملية الانتاجية ، يمثل اصحاب رأس المال . ان الكفاية مفهوم أوسع من زيادة الانتاج ، فهو يعنى رفع مستوى الرفاهية لقوى الشعب العاملة باعتبارهم اصحاب المصلحة الحقيقية فى كل عائد للانتاج . فالى جانب زيادة الانتاج يسعى التطبيق الاشتراكى الى زيادة الاستهلاك وفى الوقت نفسه الى زيادة الدخل القومى مما يشير اليه مفهوم المعادلة الصعبة فى تطبيقنا الاشتراكى . كما لايقف مفهوم العدل فى توزيع العائد من الانتاج عند حد حصول العمال على نصيب فى الارباح حاولت العلاقات الانسانية اغراء العمال به . لان هذا القسط الضئيل لايمكن ان يقنع به العمال فى مقابل العائد الضخم الذى يحصل عليه اصحاب رأس المال ، مما لا يستقيم مع فكرة عدالة التوزيع كما تصورها التطبيق الاشتراكى . وحتى اذا سلمنا كذلك بان هناك وسائل اخرى يحاول بها اتجاه العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى تحقيق اهدافهما ، فان هذه الاساليب وان كانت تتفق فى مسمياتها فهى تختلف فيما بينها فيما تشير اليه وتنطوى عليه من مضامين . فاذا كان التخطيط يمثل وسيلة بين الاتجاهين فى نظره ، ومن ثم يضع نقطة للقاء بينهما، فان التخطيط فى التطبيق الاشتراكى يأخذ الطابع القومى ويسير فى اتجاه المصلحة العامة ، اما التخطيط فى ظل الراسمالية وباعتبار العلاقات الانسانية حركة تحاول تبريرها ، فانه لايهدف الا لتحقيق المصلحة الخاصة فقط وقد ينطوى على صور استغلال الإنسان للانسان ، مما يتعارض مع جوهر التطبيق الاشتراكى . واذا انتقلنا الى الاساليب الاخرى التى اعتبرها نقط لقاء بين الاتجاهين ، نجد ان العلاقات الانسانية تلجأ الى اساليب معينة تحاول عن طريقها كسب ثقة العمال وتعاونهم ، وبخاصة اساليب تدريب قادة العمل على الاساليب التى تتيح للعمال فرصة اظهار الرضا ، وفتح سبل الاتصال الحرة بين الطرفين ومشاركتهم فى اتخاذ القرارات . فلقد كشفت الدراسات التجريبية والتحليلات النظرية عن قصور هذه الاساليب فيما يتعلق بتحقيق الاهداف المرجوة ، كما ان اساليب القيادة والاتصال والمشاركة والتعاون التى يمكن خلقها داخل العمل من اجل زيادة الانتاج ، كهدف اساسي ، ومن ثم تحقيق قدر من رضا العمال من ناحية اخرى كهدف ثانوى ، تعبر عن قصور فى النظر الى تحقيق حاجات البشر نتيجة الاشتراك فى عملية الانتاج . فاذا كان العامل فى حاجة الى الشعور بالرضا والراحة داخل مصنعه ، فهو ايضا عضو فى مجتمع اكبر ينتمى اليه مجتمع المصنع ، وينتمى هو فيه الى جماعات متباينة يحتاج الى الشعور بالرضا والطمانينة بينها . ولايمكن فصل حياته داخل المصنع عن حياته فى المجتمع الاكبر وجماعاته المختلفة التى يرتبط بها العامل ارتباطا اسريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وما اليها . فاذا كانت حركة العلاقات الانسانية تؤكد فيما تؤكد ان اهتمام القيادة بالعمال يترتب عليه زيادة فى الانتاج ، وتصور هذا الاهتمام فى صورة علاقات مثالية وديمقراطية كما اوضح التحليل السابق ، فان مالايجعلنا نقبل هذه القضية الا بحذر وشك ماقال به روبرت ميرتون من ان المجتمع الامريكى وان كان يؤكد قيم الحرية والمساواة(٢) والديمقراطية ، الا ان التفرقة العنصرية مازالت تسوده . فلايخفى علينا مايعانيه الملونون وهم يمثلون نسبة غير قليلة من افراد القوة العاملة فى هذا المجتمع ، نتيجة لهذه التفرقة مما يفقدهم الشعور بالرضا والطمانينة فى حياتهم . وليس ادل على حالة عدم الرضا هذه من مظاهر العنف والثورة والاضطراب التى تجتاح المجتمع الامريكى وتزداد يوما بعد الاخر .

وعلى ضوء التحليل السابق ، يتضح لنا ان محاولة التقريب بين اتجاه العلاقات الانسانية من ناحية والتطبيق الاشتراكى فى مصر قد جانبت الصواب . واذا كانت حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة ظهرت كرد فعل لفشل حركة الادارة العلمية عند تايلور ، وحاولت ان ترتدى رداء آخر، لتسهم بدورها فى الدفاع عن الوضع الراهن ، بهدف زيادة المنتج ، فانها لم تتمكن نتيجة لهذه الاهداف الملتوية ان تحقق الاستمرار والنجاح ، بل افل نجمها ، بيد ان الجهود التى بذلت فى نطاق هذه الحركة ، لم تذهب بدون ان تترك اثرا له اهميته . فلقد ظهر اتجاه آخر يحاول ان ينسج على منوال رواد حركة العلاقات الانسانية ، ويستلهم افكارهم ، ويخضعها للدراسة الدقيقة والمراجعة الواعية ، وذلك فى نطاق الجماعات الصغيرة . وبالرغم من ان هذا الاتجاه قد ظهرت له تسميات مختلفة ، هى نظرية الجماعات الصغيرة وديناميات الجماعة ، فان تحليل الجهود التى بذلت فى نطاقه سيكشف لنا عن مدى التحالف بين حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة ، ونظرية الجماعات الصغيرة من حيث الوسائل والاهداف . وهذا مايوضحه مقالنا التالى .

على عبد الرازق جلبى

---

(١) احمد جامع (دكتور) ، المذاهب الاشتراكية مع دراسة خاصة للاشتراكية فى الجمهورية العربية المتحدة، المطبعة العالمية ، القاهرة ٦١

N. Timasheff, Sociological Theory ; its Nature and Growth, Random House, New York, 1955, p. 197.

القيمة السيكولوجية لحرف النفي

د. احمد فايق

● **مقدمة :**

التحليل النفسي عمل له نظرية · ومن حيث هو عمل يكون بحثا عن غائب يؤثر في حاضر ، ومن حيث هو نظرية يكون فكرا في طبيعة الغائب غير الحاضر · وغياب الشيء اطلاقا استحالة وتناقض ، وغيابه بدرجات ممكن ومقبـــول · فالغياب يكون افتقادا تاما أو حضورا كاملا غير مدرك · وبين الافتقاد التـــام والحضور الكامل غير المدرك يكون النقص غير المبرر والحضور البديل والانابة في الحضور · والبحث في الغائب ، يستلزم البحث عنه فيما ينقص من الحاضر ، كما أن الفكر الخاص بالغائب فكر يتصل بقوى أدت الى الغياب وأخرى كان غيابها مصيرها · والمقصود بالغائب عن الحاضر ـ في التحليل النفسي ـ يتعلق دائما بالخبرة الشـعورية وماهو معروف ـ خارج الفكر التحليلي ـ بالعمليات العقلية والسلوكية · فالغياب يعني افتقـاد عنصر في الشعور يجعل العملية العقلية أو المسلك غير متصلي المنطق · ويؤدي البحث عن المفتقد واجلاء أمر غيابه الى تحصل الشعور بعملياته النفسية المختلفة على معنى ، أي تصبح ذات قصد ودلالة ·

ولما كان المعنى في الانسان هو القصد بالمدلول الوظيفي ، فان غياب عنصر من الشعور وضياع المعنى انما يعني غياب القصد والدافع ويدل دلالة سالبة على هـذا الغياب · لذلك فالتحليل النفسي ـ من حيث هو عمل ـ بحث عن القصد والدافع ، ومن حيث هو نظرية ـ فكر يتعلق بالقصد والدافع · وكون التحليل النفسي مبحثا في المقاصد والدوافع ـ أي في علل الخبرة الشعورية ـ فهو بذلك مبحث فيما غاب منها عن الشعور فلم تعد تمثل فيه فكرا أو حفزا ، كما أنه يكون مبحثـــا في المقـــاصد والدوافع التي أرغمت تلك التي غابت على الغياب وجعلتها خارج دائرة الشعور ، أي جعلتها في تعبير المحللين النفسيين «لاشعورا» ·

مفهوم اللاشعور ، اذن ، مفهوم عملي وليس نظريا ، فهو ليس صيغة نظرية لواقع عملي بل هو واقع عملي يبحث عن صيغة نظرية ملائمة · ومنذ انشغال فرويد بالبحث عن هذه الصيغة ومفهوم الغريزة هو محور تأمله · الا أن المبحث الخاص بالغريزة في

التحليـل النفسى كان ـ ولا زال ـ يطل عن قرب على مفـــارق طرق أربعة هى علوم أصيلة : علم الاحياء وعلم دراسة الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) • والفصل فى الاتجاه المثمر الذى تأخذه مفاهيم الغريزة أمر يتصل بمستقبل هذه العلوم الاربعة وليس واجبا على التحليـل النفسى أن يؤديه • أما اللاشعور فمفهوم تحليلى خالص • ويقول فرويد : «••• ان جوهر عملية الكبت يكمن لا فى الغاء أو انهاء الممثل الفكرى لغريزة ما، بل فى منعه من أن يصبح شعوريا• حينئذ نقول عن الفكرة أنها فى حالة «لاشعورية » ؛ انها لا تثير انتباه العقل الواعى•»• (اللاشعور ـ ١٩١٥ ـ البـحوث المجمعة ـ المجلد الرابع) • فمصـير الغرائز التى تتعرض للكبت ـ بسبب أو بآخر ـ يكون تحويلا لها الى لا شعور ، أى رفض الشعور حضورها • وحسب تعبـير فرويد : «الكبت هو مرحلة تمهيـــدية للادانة (الدفعة الغريزية) » • (الكبت ـ ١٩١٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الرابع) •

فالتحليل النفسى مبحث فى القصد ـ سواء الغائب منه أو الحـاضر بديلا عما غاب ، أى هو مبحث عن القصد الذى تغلب فحضر بدلا عن غيره أو القصد الذى غلب على أمره فأناب عنه ما يمثله فى الشعور • ومنذ أصبح مبحث فرويد مبحثا فى التحليل النفسى فعلا (١٨٩٧) والكشف المعنى هو القصد •

● الاثبات :

منطلق الواقع اثباته ونهاية الحقيقة اثباتها • والانسان واقع وحقيقة من حيث هو كينونه • ولكن واقع الانسان لا يكون بالضرورة حقيقته • لذلك فالانسان اثباتان: اثبات لواقع يختلف عن اثبات الحقيقة • ولـمـا كانت الحقيقة رهنا بالواقع فاثبات الثانى رهين الاثبات الاول حيث يكون الاثبات الاول علة والاثبـــات الثانى معلولا • ونقف بذلك على مشارف قضية منطقية بدون حل ، هى قضية الكوجيتو الديكارتى :

أنا أفكر ••• اذن أنا موجود •

اذا كان فكرى واقعا فان حقيقتى وجود • ولكن اثبات فكرى هو منطلق لاثبات معلول هو اثبات وجودى • وعلى هذا النحو يكون اثبات حقيقتى رهنا باثبات واقعى الذى لا يتم الا عن حدس ـ ومجرد حدس ـ باثبات حقيقتى • واذا عكسنا الآية كما فعل سارتر فكانت القضية : **أنا موجود ••• اذن أنا أفكر** ، بقى الحال على حاله • وهكذا نجد أن البدء مع الانسان بالاثبات يؤدى الى العجز المطلق عن أى اثبات •

والواقع أن قضية الاثبات ـ تقف دائمـا حجر عثرة فى طريق البـــاحث عن الحقيقة • وأقصى ما تتيحه هذه القضيـــة من امكانيات هو بلوغ مشـارف الحقيقـة أو انعكاساتها • ولم يستطع علم النفس الاكاديمى أن يصل الى أى حقيقة لأنه يبدأ من قضية اثبات الواقع ـ فى شـكل وقائـــع يقينية ـ وينتهى الى أحد طريقين : اما الى افتراض يقينى بأن ما ثبت كواقع هو اثبات لحقيقة ، ولا يكون ذلك أكثر من تصور ذهنى مطابق للواقع المثبت • واما الى رفض ارادى للتقدم الى اثبات حقيقة ما ثبت كواقع لادراك استحالة ذلك • والموقف فى التحليل النفسى جد مغـــاير • فالتحليل النفسى مبحث فى الغائب عن الحاضر ، أى فيـــما له حقيقة دون واقع • لذلك هو مبحث فى النفى أصلا وأساسا • فالغياب نفى للحضور وانكار لاثبـات الوجود •

وعليه فان الطريق الذى يسلكه الكوجيتو التحليلى ـ ان جازت الاستعاره ـ يبدأ من النفى تجاه الاثبات :

لست موجودا ، اذن أنا أفكر ...
(لست حاضرا فعلا ولكنى بغيابى أشير الى حضورى)
لا يمكن أن أفكر ، ما لم أكن موجودا ...
(لا يمكن أن يكون غيابى اشارة لحضورى ، الا اذا كان حضورى فعلى
يمكن ألا أفكر ، اذا لم أكن موجودا ...
(يمكن ألا أشير الى وجودى لو لم أوجد فعلا)
أنا أفكر ، اذن أنا موجود ...
(أنا أشير الى حضورى وذلك يعنى أن وجودى يقينى وأسبق على الاشارة)
أنا موجود ، اذن أنا أفكر ...
(أنا قد لا أدل على وجودى الا بالاشارة)

ويمكن أن تفهم هذه القضايا المتتابعة اذا افترضنا أن القصد هو المقصود بضمير المتكلم وأن الفكر هو الشعور الذى لا يمكن للقصد أن يكون من خلال وسط غيره .

لا شك اطلاقا فى أن قضية الاثبات ـ بالنسبة الى الانســـان ـ مستحيلة عن طريق مباشر ، كما أنه لا شك اطلاقا أن حل قضية الاثبات ممكن عن طريق النفى ـ بل ولا يمكن الا عن طريق النفى . وبالرغم من كل ذلك فأهم ما فى قضـية الاثبات لم يمس بعد ، ألا وهو **النفى لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات ما نفى .**

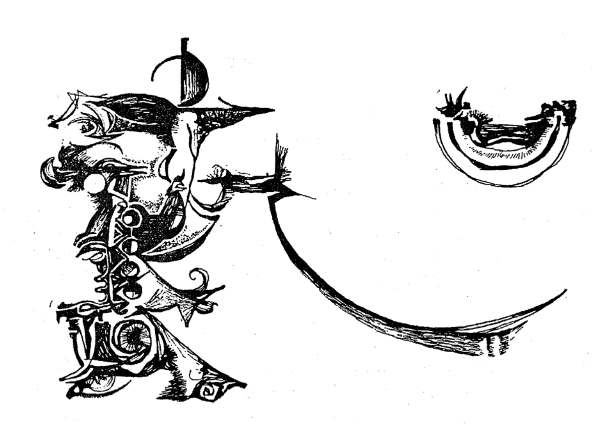
● الاثبات والحاضر :

يتضمن الكوجيتو الديكارتى نقطة لبس ضمنية هى اغفـــال عنصر الزمان فى الاستنتاج . والاستنتاج هو مقولة اثبـات زمانيه . «فاذن» تعنى أن الحاضر المثبت تال لماض نريد اثباته . أما الماضى المراد اثباته فهو علة لمعلول حاضر ومثبت . بذا يتضح أن الغفلة عن بعد الزمان فى الكوجيتو يجعلنا فى حالة عجز عن أى اثبات لأننا نكون بصدد اثبات لما نثبت به .

والحاضر هو اثبات من حيث ثباته ، ولـكنه عدم من حيث هو حركة منفصلة متجزئة . ومنطلق الواقع من الاثبات ضرب من العبث بالظاهرة التاريخية التى تشكل الواقع ولا تتشكل به . فالصيرورة فى الوجود منبع العلاقة الاستنتاجية التى تكون لب كل ظاهرة تاريخية . لذلك يرى التحليل النفسى أن **الشعور** بوصفه واقعا مثبتا لا مجال للتساؤل عن فعليته وليس لدينا معطى سواه بالاستنتاج ، **ولا يكشف عن القصد** دون جهد يبذل فى تقصى تاريخية وصيرورة الانسان .

● الغائب والنفى :

أما اذا قلنا : أنا لســـت موجودا ، اذن أنا أفكر ، فالاستنتاج فى هذه الحالة يكون على نفس السلامة التى تسمح بها صيغة الاثبـات فضــلا عن تخطيه مشاكل



الزمانية فى الاستنتاج . « ولما كانت وظيفة الحكم العقلى هى العملية التى يتم بهـا اثبات أو نفى محتوى المادة الفكرية .. فان وظيفة الحكم تتصل فى النهاية بنوعين من القرارات . انها اما تثبت أو تنفى أن للشىء خاصية معينة ، أو تؤكد أو تجادل فى حقيقة وجود واقع لفكرة ما ، ... أو تقرر ما اذا كان هناك وجود حقيقى للشىء المتصور .. » (فرويد ـ النفى ـ ١٩٢٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الخامس) .

وقيام وظيفة الحكم باتخاذ أى من نوعى القرارات يقـدمنا الى معنى الغـائب تقديما معينا وله دلالته الخاصة فى الحياة النفسية . فالغـائب هو ما نفى* وجوده أصلا أو ما نفى الاعتراف بوجوده فعلا . وفى رأى فرويد أن حكم الشخص على أمر ما بالنفى هو فى أصله أقرب الى قوله بأن هـذا الامر جدير بالكبت . فاذا علمنا أن المقصود بالكبت فى التحليل النفسى هو العملية النفسية التى تؤدى الى نسيان أمر ما واستبعاده عن نطاق العمليات الشعورية ، فان معنى النفى أو كلمة «لا» هو : علامة أشبه بتلك التى توضع على المنتجات لتدل على مصدرها ، ومصدر «اللا» هو المكبوت . بعبارة ثانية ، فان كل نفى صادر عن مكبوت وأشبه بعملة كتب عليهـا ضرب فى اللاشعور .

علاقة الموضوع بنفيه هى علاقة المرفوض برفضه . ولا يمكن رفض ما لم يكن يوما فى حال تقبل يتلوه حال رفض . فالنفى دليل على اثبات له أسبقيه ، أى النفى

* والنفى لغة يحمل كذلك الابعاد والحرمان من حقوق شرعية .

هو الغاء لمثبت يمثل البداية المنطقية لما نفى ٠ واستنتاج الغائب من المنفى استنتاج سليم سلامة الاستنتاج الرياضى ٠ ولكن ، ما قيمة النفى فى ضـــوء التبعية المطلقة للغائب ؟

قيمة النفى تدل على القصد المضاد للغائب ٠ فكل نفى هو تعبير عن قصد مضاد لما غاب بفعله ٠ ولا يمكن أن يقوم النفى بدور القصد المضاد ما لم يكن القصد الغائب مرفوضا من جانب يناقض الجانب الذى سبق عليه وقبل القصد الغائب ٠ فاذا كان الأمر كذلك ــ وهو فعلا على هذا النحو ــ فاننا لا بد واجدون أن كل ما ينفى ينتمى الى مجموعة واحدة من المقاصد التى يحتويها فى النفس قسم منها ٠ وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسى المضاد ٠ ويعبر فرويد عن ذلك بقوله : «ان ملكة الحكم تنمو نموا منتظما ابتداء مما كان أصلا استدخالها فى الأنا أو طردا منها يتمان وفق مبدأ اللذة ٠ وقطبية الأمر تبدو منسجمة مع التعـارض القـائم بين مجموعتى الغرائز التى سبق وافترضنا وجودها* ٠ فالاثبات بكونه بديلا للاتحـاد ينتمى الى ايروس ، بينما النفى ، ذلك الناتج عن الطرد ، ينتمى لغريزة التدمير» ٠ (النفى ــ ١٩٢٥ ــ البحوث المجمعة ــ المجلد الرابع) ٠

ويزيد هذه الفقرة وضوحا أن النفى قيمة سالبة من حيث اضافتها ٠ فكل نفى لا يمكن أن يزيد شيئا ان لم ينقصه ، وهذا ما يجعل النفى مجرد استبعاد لا يتضمن أكثر من تدمير جزء من الذات ٠ أما الاثبات فقيمه موجوبة تضـيف ٠ لذلك تكون البداية لكل نفى ــ أى تدمير ــ هى الاثبات أى الاتحاد ، ومن الصراع يأتى الشكل الأرقى للوجود٠ويفسر لنا ذلك ما توقفنا أمامه فى الفقرتين السابقتين:**النفى لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات مانفى ــ والاثبات من حيث هو ثبات عدم وعبث ما لم يكن جزءا من صيرورة ٠**

● الاثبات فى النفى :

أبسط صيـغ الاثبـات فى النفى هى : **أ** ليس **ب** ، اذن **ب** شيء آخر غير **أ** ٠ وبساطة الصيغة تأتى من اثبات حقيقة **ب** بسـلبها خواص **أ** وان لم يمنحها النفى خاصيتها المميزة ٠ ولـكن اذا كان النفى متعلقـا بشيء له بآخر صلة سـوف نجد صيغة البساطة تتبدل على النحو التالى : **أ** ليست الفكرة التى أعنيها بل **ب** هى ما أقصد ٠ فى هذه الحالة قد يبدو أن لدينا اثباتا واحـدا هو أننى أقصد **ب** ٠ ولـكن لماذا نغفل فى هذه الصيغة عنصر النفى ؟ النفى هنا هو صيغة اثبات مقابلة مجملها: أنت (قد) تظن أننى أقصد أو أعنى **أ** ٠ وعلى هذا النحو تـكون القضية فى الواقـع صيغتى اثبات متناقضتين : أنت تظن أننى أقصد **أ** وأنا أقصد **ب** ٠ ولما كان الاثبات الأول ليس اثباتا فعليا صادرا عن الآخر بل هو ما **لا** أرضاه من الآخر ، فاننـا بازاء اثبات منفى ونفى مثبت وصلتهما بعضهما ببعض صلة تركيبية ٠

ولما كان الاثبات الثانى : أنا أقصد **ب** تال على : أنت تظن أننى أقصد **أ** ، فان

*** انتهت نظرية التحليل النفسي الى أن الصراع الجوهرى فى الانسان صراع بين نزعات البناء بكل صوره الواقعية والمتخيله والرمزية ونزعات الهدم . وأطلق فرويد على الاولى غرائز ايروس اله الحب وعلى الثانية ثاناتوس الموت .**

النفي هنا يعني أن أصل وتاريخية **ب** هو أ • لذلك **فان النفي هو دائما لآخر ، معلن أو مضمر ، والقصد المرفوض هو مرفوض من حيث وقوعه بين الشخص وآخر** • كذلك فالنفي **هو تاريخية المثبت بمعنى أن المنفى اثبات لقصد ماض ، أى اثبات تاريخي** • النفي هو اثبات لنقيض يقوم بين الشخص وآخر ، ويفسر لنا ذلك ماعنيناه بأن النفي لما لم يتم اثباته هو اثبات لما نفي • فاذا قلت أنني لا أقصد **أ** بل قصدت **ب** فانني أنفي ما لم يتم اثباته للآخر ، وبالتالى فهو اثبات لما أريد من الآخر نفيه • كذلك يفسر لنا ما قصدناه بأن الاثبات من حيث هو ثبات عدم وعبث مالم يكن جزء من صيرورة • فاذا قلت أنا أعنى **ب** فتلك الصيغة الاثباتية عبث ما لم تكن **ب** على صلة بأمر آخر سبقها ولا أقصده أو أمر آخر محتمل أن يتلوها ولا أقصده •

لذلك فكل نفي هو اثبات على الذات بالنسبة الى آخر • وتاريخية علاقة النفي بالاثبات تشير الى أن كل ماض يخلق النفي ولا يتضمنه • ولفرويد فى ذلك عبارة فاصحة اذ يقول : « **••• فى التحليل لا نكتشف أى «لا» (نفي) فى اللاشعور ، وأن تعرف الأنا على اللاشعور يعبر عنه بصيغة النفي**» • (النفى — المؤلفات المجمعة — العدد الخامس) •

● مراحل فى صيغة النفى :

فى فقرة سابقة قلنا : «••• اننا لا بد واجدون أن كل ماينفي ينتمى الى مجموعة واحدة من المقاصد التى يحتويها فى النفس قسم منها• وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسى المضاد » • ولما كان النفي دائما لآخر ، فان المقاصد المنفية تكون دائما « مقاصدى » ويكون النفى مقصد الآخر • بمعنى آخر النفى هو من فعل تبنى « الأنا » لمقاصد الآخر على حساب «مقاصدى» أنا • أما اللاشعور — أو الغائب — فهو الذات البكر الخام بمقاصدها وقبل أن تعى الآخر ومقاصده •

فى اطار ذلك يقف النفي محصورا بين قوتين : قـوة الوعى بالآخر وبمقاصده وقوة الوعى بالذات وبمقاصدها • فبدء الحياة — للفرد — هو لحظة ميـلاد وعيه • وكل مولود يتطور ، والوعى وليد يتطور • وتطوره فى اتجاهين متناقضين يشكلانه جدليا • الاول اتجاه نحو الذات للوعى بمقاصدها والثانى اتجاه نحو الآخر للوعى بمقاصده • والمسار فى الاتجـاهين معوله على الاتزان • والاتزان احتمـال وليس فرضا • لذلك قد يتطور الوعى تجاه الذات مـع غيـاب نسبى للوعى بالآخر ، أو العكس • وعلى هذا النحو قد يختل «النفي» كصيغة مثل «للموجود ••مع» • والأرجح فى الأمور أن يكون الاختلال على حساب الوعى بالذات • «فالآخر» مهم فى مساعدة الوليد على معرفة مقاصده ، وتعريفه بمقاصد الآخرين ، خاصة فى السنوات الاولى من العمر • وبدون هذه المساعدة يترك الوعى الوليد يجرب ليفشل مع احتمال تأثر النجاح بالفشل •

فى صيغة كهذه سوف نجد أن النفى يمر بمراحل • ونحددها فى ثلاثة :—

(أ) مرحلة غياب الوعى بالذات وبالآخر • وفى هذه المرحلة سـوف تكون رغبة الرضيع ضائعة التأصيل لا يدرك بوضوح مصدرها • أى أن عدم تمييز الذات عن الآخر فى السنة الاولى من العمر ، كفيل بأن يعجز وعى الرضيع عن نسبة المقصد

الى ذاته أو الى الآخر • وتكون صيغة النفي للمقصد في هذه الحالة هي النفي المطلق Negation • والمقصود بالنفي المطلق نفي الرغبة والاعتراض عليها دون وعي كامل أو شبه كامل بمصدرها • ونموذج الرفض بالنفي المطلق الامتناع القهري عن الطعام لعدم وجود جو من الرغبة المتبادله بين الطفل والقائم على طعامه • ان النفي في هذه الحالة يكون تعبيرا عن عدم الرضاء دون القدرة على معرفة ما يرضى عنه ، أي دون القدرة على معرفة القصد الذاتي •

(ب) مرحلة الوعي القسري بالذات والآخر • وهـذه مرحلة تالية على المرحلة الاولى • والاختلاف بين النفي فيها وفيما قبلها أن بلوغ الطفـل مشـارف الثانية وما بعدها بقليل يضعه أمام مقاصد الآخر وضعا اجباريا • فبمجرد القدرة على السير والتعبير اللفظي يتحول الآخر في معاملته للطفـل الى أسلوب التعبـير اللفظي عن مقاصده • بمعنى آخر ، بمجرد شروع الطفل في التبعير اللفظي يبدأ الآخر بالافصاح اللفظي عن مقاصده للطفل • وفي ذلك قسر للطفل على الوعي بمقصد الآخر في الاطار اللفظي بينما لا يكون هو فعلا مستعدا لتقبل متفهم لهذا القصد • لذلك يقف الطفل من مقصد الآخر موقف المذعن (أو العاصي) في صيغة انكار Denial • والمقصود بالانكار أن القصد الذاتي لا يجد وسائل تعبير متساوية مع وسائل الآخر في التعبير اللفظي مما يجعله مضطرا الى اتخاذ موقف من مقاصده غير الواضحة للآخر ومقاصد الآخر الواضحة له • هذا الموقف يكون اما بانكار المقصد الذاتي وهو الاذعان ، أو عدم تحمل الموقف فينكر مقصد الآخر في شكل عصيان كامل لا يسمح له بمعرفة رغبته الذاتية • ونموذج الانكار الامتناع القهري عن تلبية رغبة الآخر حتى ولو كانت متفقة مع رغبة الذات ، أو العجز القهري عن عصيان رغبة الذات حتى لو لم يكن هناك الزام بتلبيتها •

(ج) مرحلة الوعي بالذات والآخر : اذا تمكن الطفل من التقـدم في المرحلتين السابقتين دون التعامل المعمم مع رغباته بالنفي أو بالانكار فانه يدخل مرحلة الوعي المريح والمستريح بمقاصده وبمقاصد الآخر • وفي هذه الحالة سوف يكون النفي في صيغة رفض للرغبة الذاتية Refusal على أساس الوعي بما تعنيه بالنسـبة لآخر • ونموذج ذلك تمثل الطفل ذاتيا للقيم الاخلاقية التي كانت يوما ما هي قصد الآخر المتعارض مع مقاصده الذاتية • في هذه الحالة سوف يرفض الطفل رغبته عن وعي بها وعن وعي بما يطلبه الآخر •

النفي صيغة متطورة من نفي مطلق الى انكار الى رفض • ويقابل هذا التطور آخر مماثل في الوعي بالقصد الذاتي وقصد الآخر • لذلك فالنفي أولى درجات الكبت وغياب الرغبة والقصد والانكار حالة أرقى من الكبت والرفض أرقاها • ويسير في توازٍ مع ذلك تطور في صيغ الاثبات ، **فالنفي اثبات لما لاعلم بمصدره ، والانكار اثبات لما لا علم بغيره ، والرفض اثبات لما به علم أكيد** • لذلك فلـكل صـيغة نفي قيمة سيكولوجية خاصة في الدلالة على الغائب ، وفي الدلالة على الحاضر • فاذا كنا قد قلنا ان الطريق الى المثبت يبدأ من النفي ، فالهدف هو بلوغ المثبت وليس النفي •

● سيكولوجية الغائب :

يغيب الغائب بفعل نفيه أو انكاره أو الاعتراض عليه • ولكنه في غيابه بالنفي

يكون غيابا عن صاحبه كما يكون غيابا عن الآخر • وفي غيابه بانكاره يكون غيابا عن صاحبه بينما لا يغيب فيه الآخر • وفي غيابه بالاعتراض عليه يكون غيابا عن الآخر بينما لا يغيب عن صاحبه • فالغياب في ذاته دليل علاقتين ، علاقة الشخص برغبته ورغبة الآخر ، وعلاقة السلوك بالوعي والانفعال* • لذلك كان الغياب لب سيكولوجية قائمة بذاتها ، بل وعليها تقوم السيكولوجيات الاخرى التي تتعامل مع الماثل والحاضر• والقضية في هذه السيكولوجية هي قضية تقصى الغائب المنفي في صيغ النفي ذاتها لتمييز الاثبات الحقيقي عن الاثبات الزائف •

من خواص الغياب بالنفي** أن يكون السلوك والانفعال على تعارض واضح بما يجعل من المستحيل أن يظهر الغائب للشخص أو للآخر • فالسلوك يبدو دليلا على تعارض مع مضمون الانفعال • فاذا كان الانفعال حبا مفرطا واثباتا لتعلق شديد نجد أن السلوك والتصرفات المعبرة عن هذا الانفعال – وبدون قصد – تعطي نتائج عكسية لما يحمله الانفعال من حب • فالنفي كفيل بأن يجعل الام المشغوف بطفلها الى حد الهوس تؤذي الطفل في حركة طائشة تتسلل الى تصرفات حرصها عليه ، أو تقيده بحبها الى حد يجعل وجدانه وانفعاله نحوها يتسم بالكراهية بينما يبدو سلوكه التزاما نحوها بالارتباط • وغياب النفور بنفيه عن طريق نقيضه يدل دلالة مباشرة على أن الضرر أو الكراهية التي تتولد لدى الطفل المضار أو المحروم من حريته انما تخفي ما يقابلها لدى الأم • ويكون انفصال الانفعال والوعي عن التصرف والسلوك نطاق نشاط النفي • لذلك لا يمكن – سيكولوجيا – أن نعتبر الحب المعلن والمثبت حقيقة ، بل هو نفي لنقيضه ، الذي يظهر متخفيا أو علنيا لدى الآخر في صورة نفور وضيق من هذا الحب المعلن والكراهية المنفية • اننا باستدلالنا على الغائب من النفي نقع فعلا على المثبت المنفي وهو الكراهية المؤكدة عملا في تصرف الآخر ورد فعله •

أما الغياب بالانكار فخاصيته هي تبعية الانفعال لرغبة الآخر وانفصال السلوك عن الانفعال بما يجعله لا يخضع لرغبة الآخر • وفي هذه الحالة يكون الغياب قائما بالانكار لدى الشخص مثبتا لدى الآخر • فقضية الانكار هي قضية الصراع مع الرغبة التي تثيرها في النفس رغبة الآخر • فالانكار هو محاولة الشخص أن يجد طريقا لنفي ما تثيره رغبة الآخر فيه من استسلام لها • لذلك تغيب عن الشخص رغبته وقصده وتتضح لديه رغبة الآخر وقصده بصور ثقيلة على نفسه • حينئذ يحدث انفصال حاد بين الانفعال والسلوك حيث يبدو السلوك انكارا لرغبة الآخر بينما الانفعال أقرب الى التبعية لرغبة الآخر • فرغبة الام في التزام طفلها بسلوك معين ليحصل منها على رضاء وحب تثير لديه رغبة الاستسلام لرغبتها وتعطيل رغبته في التصرف الحر • حينئذ تغيب عن الطفل رغبته ولا يكون في مجال علاقة بها الا رغبتها هي في استسلامه • وتكون تصرفاته محاولة انكار لرغبته في ارضاء رغبتها بينما يكون انفعاله تجسيدا لكل ما يخافه من عدم ارضائها • بمعنى آخر ، ان ثورة الطفل انفعاليا على رغبة أمه

---

* المقصود بالسلوك هو التصرف الذي يؤديه الشخص فعلا والذي يمكن ان يعتبر معبرا عن قصد موجود ، أما الانفعال فنقصد به ما يرى الشخص انه يشعر به فعلا ويعبر عن قصده الشعوري .

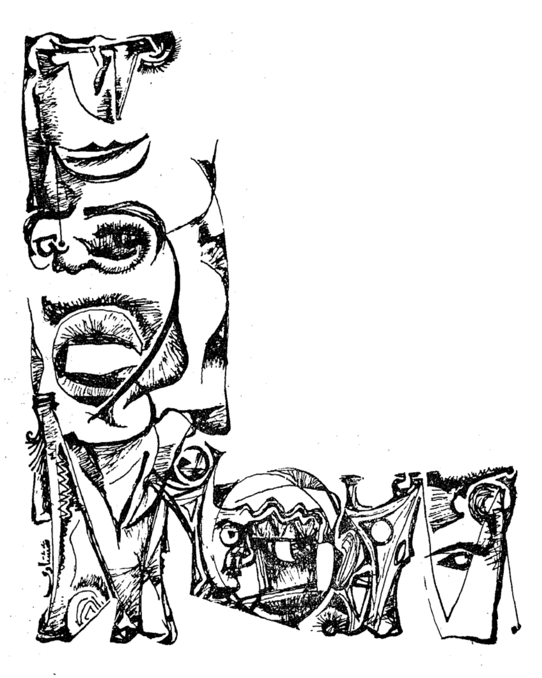
** Missing by Negation ، وهو غياب لا نجد له في شعور الشخص وجود بينما نجد في السلوك تصرفاته ما يشير الى أن نفيه قد نجح في غيابه عن الشعور فقط ولم يمنعه من المثول فيه احيانا .

تشير الى أنه متأثر ضمنا بما ينتظره من حرمان ، بينـــما يكون عنـاده البادى فى سلوكه انكارا لاهتمامه برغبتها . لذلك لا يمكن ـ سيكولوجيا ـ أن نعتبر العناد اثباتا لرفض بل هو انكار لتقبل لما يظهر على المنكر من توتر لانكاره يشير الى عدم رضائه المريح عن تصرفه ازاء رغبة الآخر • فى هذه الحالة نقع عن الغـائب فى ثنايا النفى بالانكار وهو : أقاوم الاستسلام لرغبتك وان كنت لا أعرف فعلا ما هى رغبتى والتى يحتمل أن تكون نفسها هى رغبتك •

أما الغياب بالرفض أو الاعتراض فمن طبيعته اتصال الانفعال والسلوك لدى الشخص وانفصالهما عن رغبة الآخر • ان الغياب فى هذه الحالة غيـــاب متسق من حيث عدم مثول الغائب فى شطر من العلاقة ومشـــوله فى شطر آخر ، بل هو غياب متسق يعطى بدلا منه صيغة النفى الصريح فى حرف «لا» • وبالرغم من أن سيكولوجية « لا » لا تعنى نفيا شعوريا خالصا بل هو نفى لا شـعورى الا أن الشــعور لا يكون متضمنا نقيض المنفى والغـــائب ، بل بديلا مناســـبا عنه • فرفض الطفل بصراعه الاوديبى مع والده من أجل المحارم ينتهى الى الاعتراض عن الرغبة المحرمية ونفيها نفيا قاطعا وابدالها ببديل مناسب لا يحرم من الرغبة الجنسية بل يحرم فقط الموضوعات المحرمية لهذه الرغبة • لذلك يكون الاستدلال عن الغائب فى النفى بالاعتراض سبيلا مناسبا للكشف عن الغائب الذى يكون من طبيعه المتحقق اجمـالا والناقص نوعا • مثال ذلك أن النشاط الجنسى الذى يتجه الى الجنس الأخر دون استثناء **الا المحارم ، انما يعنى أن المعترض عليه هو الجنس المحرمى الذى كانت الرغبة فى شكلها الاول عليه ثم اعترض على شكلها هذا فيما بعد •**

اذا اتجهنا بعد ذلك الى ما يمكن أن يعتبر ـ سيكولوجيا ـ اثباتا حقيقيا وليس اثباتا بالنفى سوف نواجه عبارة تحليلية هامة هى : الآنا دائما نفى • The Ego is Negation • فى هذه العبارة قد نفهم انه لا يوجد ما يسمى بالاثبات • ولكن مضمون هذه العبارة فى الواقع يعنى أن منظمة أو جهاز الأنا ينمو وينشأ من مجموع النفى ، سواء نفى الرغبات أو نفى الواقع الخارجى • واذا كان الأمر بالنســبة لتلك المنظمة هو النفى لقيامها بوظيفة الحكم فلا بد أن نجد فى الحكم نفسه ما يدل كذلك على الموافقة • فكون «الانا» وليد النفى ووظيفته الحكم لا يعنى بالضرورة ان نتائج فاعليته دائما هى النفى بل هى أحيانا اثبات • ولكن ـ وكما لاحظنا فيما ســبق ـ أن كل اثبات هو نفى وان كل نفى هو اثبات ، لذلك نستدل على المثبت والحاضر من جانب محدد هو الذات • بعبارة أخرى ؛ ان ما يستحق أن نعرفه هو قصد الذات وما اذا كان الأنا قد حكم ببقائه أم قرر نفيه • أما نفى قصد الآخر أو الحكم ببقائه فليس بالموضوع الاساسى فى سيكولوجية الغائب ، لأن اثبات الرغبـــة الذاتية قـد يعنى الاعتراض على رغبة الآخر مع الوعى بها •

ومحك الرغبة الذاتية كونها رغبـــة حرة الحركة • فالرغبة النـــاتجة عن نفى نقيضها تكون مقيدة الموضوع والحركة • فاذا كانت القسوة منفية أو منكرة نجد أن الرغبة المضادة تكون الرحمة المطلقة أو استعذاب العذاب على الذات دون تمييز بين المواقف • أما اذا كانت الرحمة رغبة ذاتية ميز الفرد بين مجال وآخر وشخص وآخر فى ممارسة الرحمة معه • حينئذ سوف نجد أن الميل العام للسلوك هو الرحمة مع



قدرة على القسوة ـ سواء على الآخر أو الذات ـ وفقا للظروف • وفى هـذه الحالة نقول بأن الرحمة رغبة ذاتية وليست ناتج نفى للقسوة • ووصف الرغبة الذاتية بالحرية فى الحركة آت من أن النفى هو تقييد لطاقة الرغبة بطـاقة رغبة مضادة • لذلك تقف الرغبة المضادة على حذر مستمر من تحرك الرغبة المنفية الغائبة • لذلك ـ وبالرغم من حضورها وسـيادتها على الغائب ـ لا تكون طيعـة أو حرة بل هى فى علاقة السيد بالعبد ، بالمعنى الهيجلى •

لنفس هذا السبب رفضنا الاهتمام بنفى رغبة الآخر على أساس أنها جزء ثانوى فى سيكولوجية الغائب • فقيام الأنا بنفى رغبتها يقوم على تبنى واثبات رغبة الآخر

فى أغلب الاحوال* • ولكن ما أن يستقر تبنى الأنا لرغبة الآخر وتثبيتها بوصفها رغبة أصيلة ـ مزيفة الأمر على نفسها ـ حتى تكون بذلك قد نفت رغبة الآخر • «هذه هى رغبتى **أنا** ، وليست رغبتك أنت ، لانها لم تعد فى شعورى رغبتك ولم أعد أتعرف عليك فيها » •

● النفى والمجتمع :

مشكلة العالم التعميم ، وحل المشكلة فى امكان التطابق والتشابه • واذا كان المحلل النفسى يواجه صعوبة فى تعميماته ، فانما هو يشارك غيره من العلماء فى البحث عن التطابق والتشابه بين ما كشف وما لم يكشف بعد • الا أنه ـ أى المحلل ـ يلاقى صعوبة مزدوجة • الوجه الاول منها تقليدى وهو مدى انسحاب كشفه فى عدد من الحالات على جميع الحالات ، ان أمكن • والسبيل الذى يجب أن يسلكه المحلل لتذليل هذه الصعوبة هى انتقاء أكثر القوانين والقواعد تجريدا حتى يمكنه التعميم • مثال ذلك أنه لا بد للتعميم على مرض معين من مرضى معينين أن يتغاضى المحلل عن تفاصيل الاحداث التى يلقاها مع هؤلاء المرضى ليضع قواعد التكوين العام للمرض •

أما الوجه الثانى ، فهو الانتقال من الفرد ـ أو الافراد ـ الى المجتمع • فالتعميم هنا ذو طبيعة مختلفة لا نجدها فى علم الفيزياء مثلا ، بل ولا نجدها فى علم النفس التقليـــدى ذاته • ومرد ذلك الى أن طبيعة التعميم عند عالم النفس التقليدى هى التعميم «بالمعدل الاحصائى» وليس التعميم بالفهم • مثـال ذلك التعميم من تجارب التذكر على خاصية الذاكرة لدى الانسان • فى اطار هـذا التعميم لا يتعرض العالم للمجتمع The society بل يتعرض للمجموع The general أى لذاكرة الناس لا ذاكرة المجتمع • أما المحلل النفسى فمطالب بحل مشكلة الانتقال من الفرد للمجتمع نظرا لأن الفرد يكون **نسبة** من المجموع ، كما هو مطالب بالانتقال من الفرد للمجتمع لأن الفرد **خاصيته** المجتمع • فهو مطالب علنا وضمنا بالتعميم من الفرد على المجتمع• فمن الناحية العلنية ، كان التحليل النفسى أول وأصل المباحث كشفا لدور المجتمع فى تكوين الفرد وأكثر تلك المباحث انشغالا بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع • ومن الناحية الضمنية ، كان التحليل النفسى أقدر وأعمق المباحث فى ايضاح المعنى **السيكولوجى للمجتمع** ، بمعنى أنه أقدر المباحث الانسانية وأعمقها فى اظهار النشاط والتأثير غير المادى على النشاط المادى للفرد • لذلك كانت الصعوبة الثانية التى تواجه التعميم لدى المحلل النفسى هى صعوبة الانتقال بقواعده المستمدة من الفرد الى تفسير المجتمع •

فى هذه الحدود ، نستطيع القول بأن الخطأ الوحيد الذى تردى فيه من حاول من المحللين التعميم على المجتمع هو كشف نقاط التطابق بين الفرد والمجتمع • ولهم فى ذلك عذرهم • فالتراث الاجتماعى أميل الى التعـامل مع المجتمع بوصفه كيانا عضويا فيه ما يشبه الكيان العضوى للفرد • وبلغ الأمر حدا جعل هذا التراث لا يفرق بين الواقع وبين هذا التصـــور الذهنى للمجتمع • لذلك اندفع بعض المحللين فى هذا

---

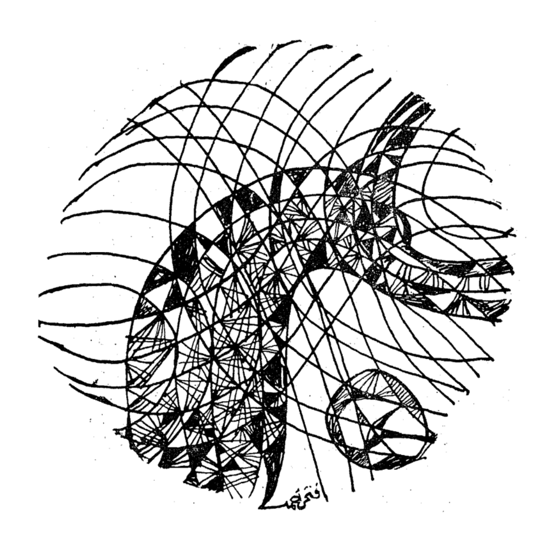
* فى أحوال أخرى تقوم عملية النفى من تضاد قطبى الفريزة دون تدخل جوهرى من الآخر ولـكن لا يستقر النفى التلقائى الفرائزى الا بتدعيم تال يأتى من رضاء الآخر عنه .

التيار معممين بين الفرد الانسان و «المجتمع الفرد» • ولكن الأمر ـ على مايبدو لنا ـ لا يستقيم على هذا النحو • ان قوانين النشاط الفردى ـ من الوجهة السيكولوجية ـ هى نقيض مباشر تماما لقوانين النشـــاط الاجتماعى ـ من الوجهة السيكولوجية • بمعنى آخر : **ان الفرد نقيض المجتمع وتناقضه مع المجتمع هو القانون العام لعلاقتهما بعضهما ببعض بحيث يكون المثبت لدى الفرد هو النفى لدى المجتمـــع والنفى لدى المجتمع هو المثبت لدى الفرد • تلك هى القاعدة التى يمكن بها الانتقال من الفرد الى المجتمع حيث نعكس ما نجده لدى الفرد لنجد ما فى المجتمع ، ونعكس ما فى المجتمع لنعرف ما لدى الفرد •**

ولكن الأمر بصدد النفى له وضع خاص • فالمنفى لدى الفرد انما هو تعبير عن رغبة المجتمـــع • بمعنى آخر ، ان كل نفى لدى الفرد هو ـ بشكل ما ـ كشف عن اثبات لدى المجتمع • مثال ذلك ، أن نفى الرغبة فى المحارم تعنى أن رغبة الفرد هى المحارم وأن رغبة المجتمع «اللامحارم» • وخصوصية الوضع فى هذه الحالة تأتى من محاولة عكس العلاقة بين الفرد والمجتمع • هل تعنى رغبة المجتمع فى «اللامحارم» ان الرغبة الحقة للمجتمع هى المحارم ! اذا كان الأمر كذلك فليس هناك تعارض بين الفرد والمجتمع من حيث الشكل • الا أن الأمر على خلاف ذلك • إن النفى فى المجتمع لايحمل معنى الكبت كمـــا يعنيه النفى لدى الفرد • ان النفى لدى الفرد يعنى الكبت الذى يكون بدوره قاعدة تكوين « الأنا » • أما النفى فى المجتمع فيعنى نقيض الكبت أى الاباحة والتصريح • فاذا تناولنا الأمر تحليليا تبين لنا الأمر بوضوح • يقول فرويد أن «الأنا العليا» Super Ego هى وريث سلطة الوالدين اللذين يكونان للطفل أداة نفى لغرائزه • فاذا كان الاب يقول للابن « لا محارم » فانما يقول له ضمنا : مباح لك مثلى نساء آخرين غير نساء أبيك ؟ • فالنفى هنا اباحة للفرد أن يكون كالاب فى صيغته الاجتماعية بدلا من صيغته الفردية • لذلك فان النفى فى المجتمع هو مصدر الاثبات الحقيقى لدى الفرد ومجـــال تحقيقه لرغبته الحقيقية • فالحقيقة بالنسـبة للغريزة الجنسية أنها للجنس الآخر ، والزيف فيها أن تكون للأم أو الأخت أو غيرهمـا من المحارم • لذلك كان التحليل النفسى كعلاج طريقة لاحـــلال النفى الاجتماعى ـ أى الاباحة ـ محل النفى الفردى ـ أى الكبت •

الا أن مشكلة النفى لدى المجتمع هى احتمال قيامه نموذجا للتحريم الفردى • ونقصد بذلك أن تكون طبيعة النفى الاجتماعى تمثيلا لنفى فردى طاغ يمارسه ممثل المجتمع سواء الأب ، أو الدولة • فى هذه الحالة سوف نجد العطل يشل طاقة الفرد والمواطن • فعندما يكون النفى لدى الأب نفياً فردياً للأب وقائما على مشاعر ذنب لدى الأب تجاه الاباحة الاجتماعية التى أتيحت له ، فان صـورته كعلامة نفى تمثل لدى الطفل فى صيغة اجتماعية حارمة غير مبيحة • كذلك بالنسبة الى السلطة • فعندما يقوم القانون على أساس النفى الفردى لمن يخدم مصالحها يصبح أداة نفى تمثل لدى المواطن على صيغة تحريم • حينئذ نجد المواطن المكفوف المكتئب غير المكترث المتذمر دون وعى بما لا يريده أو ما يريده • وهذه الملاحظة فى الواقع تنطبـــق على كثير من الشعوب المعاصرة ، والحركات الشبابية الحـــالية التى يقترب الفهم منها دون أن يستطيع اجلاء غموضها اجلاء تاما •

أحمد فائق



مشكلات النظرية فى علم النفس

بقلم : س . ل . روبنشتاين

ترجمة : د . عاطف أحمد

— ١ —

يتحدد العمل الذى يعطى لحقل جـديد من حقول المعرفة الحق فى الوجـود ، باكتشاف أو تمييز مجـال محدد من الظواهر التى تنمو او تؤدى وظيفتها طبقالقوانينها الداخلية الخاصة .

ولقد اكدت الماركسية نفسها كعلم للظواهرالاجتماعية لانها اكتشفت القوانين الخاصة التى تحكم هذه الظواهر . وهذا ينطبق بالمثل على كل فرع من فروع المعرفة يرتقىالى مستوى العلم .

والعمل الرئيسي لاى نظرية ، بما فيهـا النظرية السيكلوجية ، انما هو اكتشاف القوانين الاساسية النوعية

التى تحكم الظواهر المطروحة للبحث . فكل نظرية انما تنبنى على فهم معين للطريقة التى تتحدد بها الظواهر (١).

ونحن نتخذ قاعدة الحتمية بمفهومها المادى الجدلى كاساس نظرى لمحاولة بناء نظرية فى علم النفس .ونستطيع صياغة هذه القاعدة بايجاز فى عبارة واحـــدة : ان العلل الخارجية تعمل من خلال الشروط الداخلية .

وهذه الصياغة تزيل التضاد بين الشرطية الخارجية والنمو الداخلى او النمو الذاتى (حركة الذات) . فالعلاقة بين الشروط الخارجية والشروط الداخلية هى بالتحديد اساس كل الظواهر بما فيها الظواهر العقلية .

ولقد بذلت محــاولات كثيرة لربط مفهوم الحتمية بالمفهوم الميكانيكى الذى ســاد العلم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . والذى كان يستند الى الاعتقاد بان العلة هى دافع خارجى يحدد مباشرة التاثير الناتج عنـه فى جسم او ظاهرة اخرى . على ان هذه النظرة الميكانيكية الى الحتمية لايمكن ان تنطبق فى الميكانيكا الكلاسيكية الا على الحركة الميكانيكية لنقطة ، وبدرجة معينة من التقريب. ولكنها بشكلها هـــذا لم تعد قابله للتطبيق دائما فى علم الميكانيكا الكميه (الكوانتم) . ومن الواضح أنها لا تستطيع تقديم تفسير للحياه العضويه . فهنا يؤدى نفس الفعـــل الى تأثيرات مختلفة فى الكائنات ذات الصفات المختلفة وفي نفس الكائن تحت تاثير شروط مختلفة . اذ يعتمــد تاثير الفعل الخارجى على الحالة الداخلية للكائن الذى يقع عليه الفعل . وهــذا ينطبق بالمثــل على كل الظــواهر العضوية وبالذات الظواهر العقلية .

تكمن اذن ، نقطة الضعف الاســاسية فى الحتميـــة الميكانيكية ، فى انهـا تحــاول ـ دون جدوى ـ ان تجعـــل النتيجة النهائية لمؤثر خارجى متوقفة مبــاشرة على المؤثر ذاته دون أعتبار للشروط الداخلية للظاهرة (او الجسم) الذى وقع عليه هذا التاثير . وتمثل قاعدة .. « المؤثر ـ الاســتجابة » التى هى الفـكرة المحــورية فى ســـلوكية واطسون الصــارمه ، المفهـــوم الميكانيكى للحتمية فى علم النفس . ولقد أدى ضعف المفهوم الميكانيكى للحتمية الى ان تستغله مذاهب اللاحتمية التى توطدت دعائمهــا منــذ وقت طويل فى علم النفس المثالى ، والتى تحاول الآن ، كما هو معروف جيدا ، ان تغزو الفيزياء والميكانيا الكميه .

وحينما ادركت الحتمية المادية الجدلية اهميـــة الشروط الداخلية وأكدت ارتباطاتها بالشروط الخارجية ، استطاعت التغلب على نقطة الضعف فى المفهــوم الميكانيكى الحتمية وقطعت الطريق على اللاحتمية سالبة اياها حججها الرئيسيه . ويمكن ان تفيدنا نظرية ا . ب . بافلوف كمثال لحتمية من النوع الجديد .

ومن الضرورى لتوضيح ذلك ، ان نؤكد ـ الى حد قد يزيد عن المألوف ـ جانبا لم يبرز او يلقى عليه الضوء بوضوح كاف فى مفهوم بافلوف .

اذ من المعتــــاد ان نظرية بافلوف قد انبثقت من دراسة العلاقات الخارجية للكائن الحى ببيئته التى تتضمن شروط حياته ، وان الاجزاء العليا للدماغ تؤثر فى هـــذه العلاقات الخارجية .

ولكن بافلوف لم يستطع ان ينشىء نظرية علميه ، وتعاليم حقيقية عن العلاقات الخارجية للكائن الحى ببيئته ، ولم يستطع أن يكتشف القوانين التى تحكم هذه العلاقات الخارجية ، الا لانه درس القوانين الداخليـة لنشـــاط المخ ، تلك القوانين التى تتوسط بين هذه الافعال الخارجية الواقعه على الكائن الحى وبين استجاباته .

---

(١) حيث ان الســيبرنطيقا هى دراسة «للمعلومات» او التأثير الارتجاعى Feed back ، فهى اذن دراسة لاحد انماط أو أوجه عمليات التحكم .. وهذا بالتحديد هو ما يمنحها قابلية شاملة للتطبيق على مختلف المجالات. فهى دراسة للتحكم في العمليات ، بحيث ان كل عمليـة لاحقة فيها تتحدد بنتائج العملية السابقة عليها .

ففى آلات ما قبل السيبرنطيقـا ، أى الآلات التى بلا تأثير ارتجاعى ، كان كل فعل للآلة يتحدد بتركيبها ، ولا يتوقف على أفعالها السابقة ، اما فى آلات السيبرنطيقا فان « المعلومات » الواردة عن نتائج كل فعل للآلة والدالة على التغييرات التى نتجت عنـه تتضمن فى الشروط التى يعتمــد عليهــا الفعـــل التـالى للآلة . ان ادعاءات علم السيبرنطيقا القائلة بأن معظم الفروع المتنوعة للمعرفة (نظرية الآلات ، فسيولوجيا الخ ، العلوم الاجتماعية) أو انماط العمليات التى تدرسـها هــذه العلوم ، انمـا هى تفرعات عنها ـ هذه الادعاءات ترتكز على حقيقة واقعة ، هى انه فى كل هذه المجالات المعرفية توجد عمليات تكشف التحكم فيها عن توقف كل فعل لاحق على نتائج الفعـل السابق ، وربما كان كل ما تعنيه هذه الادعاءات هو هذه الحقيقة ذاتها .. فالتغييرات التى نشأت نتيجة لعملية أو فعل معين تشكل جزءا من الشروط المحـددة للعمليـة أو للفعل اللاحق . فالسيبرنطيقا ، أى دراسة المعلومات أو التـأثير الارتجاعى ، هى دراسـة نوع أو جانب معين من جوانب التحكم . وهذا هو لبها وجوهرها .. وما عدا ذلك فهو هندسـة . أى ان السيبرنطيقا ليست ســوى حالة خاصة من الدراسة العامة لطريقة التحكم فى العمليات أو الظواهر. ولاشك ان تطبيق طريقة التحكم هذه بكل أشكالها المتنوعة تطبيقا موسعا يزخر بامكانيات هائلة ويهبنـا آمالا لا حد لها .. والواقع ان التوسع فى دراسة التحكم هو أحد المهام العظيمة للعلم. ففى هذا المجال تتكشف لنا امكانيات أساسية لبناء نظام لوغاريتمى للجوانب أو الحالات المختلفة للتحكم فى الظواهر .

ولم تكشف نظرية بافلوف عن العلاقات الخارجيةبين الكائن الحى وشروط حياته فى انتظامها الا لانها اوضحت العلاقات الداخلية المتبادله للعمليات المخيه التى عن طريقها يصل تاثير هذه العلاقات الخارجية .

ولقد اهتدت نظرية بافلوف الى صيغة خاصه للتعبير عن هذ ءالقاعدة العامة تحقق متطلبات الدراسة الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا .

ان مشكلة علم النفس هى ان يهتدى الى صيغة جديده خاصة بعلم النفس بالذات تتحقق فيها تلك المبادىء الفلسفية التى تشكل الاساس النظرى لنظرية الفاعليات العليا . فوحدة القواعد المشتركه بين علم الفاعليات العصبية العليا وبين علم النفس هى الاساس الوحيد الموثوق به الذى يمكن لعلم النفس بناء عليه ان يتوافق مع علم الفاعليات العصبية العليا دون أن يفقد أى من العلمين نوعيته الخاصة.

ان مفهوم «الفعل المنعكس» مطبقا على النشاط العقلى ، انما يعنى ان النشاط العقلى هو نشاط استجابى لشروط خارجية ، اى انه نشاط استجابى للمخ البشرى يتحدد بالشروط الخارجية . وهذا يعنى ان الظواهر العقلية تتحدد بالتفاعل المتبادل بين الانسان ، كذات ، وبين العالم الموضوعى . هذه القضية تتضمن فى صيغة موجزة وخاصة الفكرة التى عبر عنها المفهوم المادى الجدلى لمبدأ الحتمية تعبيرا تفصيليا وتعميميا .

وهذا المبدأ العام يتحقق باشكال متنوعة قدر تنوع اشكال الظواهر التى تدخل فى علاقات متبادلة . وهو فى عموميته ، كمبدأ فلسفى ، لايقتصر تطبيقه على نطاق بعينه من الظواهر ، بل عليها جميعا . وعلى ذلك ، ففى كل نطاق خاص من الظواهر ، يجب ان يجد هذا المبدأ العام شكلا خاصا لتحققه فى توافق مع كل شكل نوعى للتفاعل المتبادل .

ومن الضرورى ، فى محاولة تاسيس علم النفس على اساس المادية الجدلية ، ان نجد ذلك الشكل النوعى للتحقق الذى يتخذه مبدأ الحتمية بمفهومه المادى الجدلى فى توافق مع الظواهر العقلية . ويعتمد حل مشكلة ايجاد هذا الشكل النوعى على مشكلة العلاقة بين الفسيولوجى والعقلى ، بين نظرية الفاعليات العصبية العليا وعلم النفس .

— ٢ —

لقد انبثقت خلال تطورالنشاط الانعكاسى للمخ ظواهر عقلية جديدة — كالاحساسات ، الادراكات ، الخ — ومن هنا كان من الطبيعى أن ينشأ عنها موضوع جديد للدراسة ومشكلات جديدة للبحث هى مشكلات علم النفس .

ان النشاط الانعكاسى للقشرة الدماغية هو نشاط عصبى (فسيولوجى) ولكنه ايضا وفى نفس الوقت نشاط عقلى (حيث انه نفس النشاط منظورا اليه من جوانب مختلفة) . وعلى ذلك ، فيجب أن يدرس هذا النشاط الانعكاس ، أولا : كنشاط عصبى تتحكم فيه القوانين الفسيولوجية للدنياميكيات العصبية وهى (عمليات الاستثارة ، والكف ، واشعاع هذه العمليات وتركيزها وتأثيرها المتبادل) ، وثانيا : كنشاط عقلى (كادراك ، وملاحظة ، وتذكر ، وتفكير ، الخ) . على أن العامل المحدد لموضوع العلم هنا ، كما هو بشكل عام ، انما هو خصائصه العليا أى الاكثر نوعية .

ان كل علم من العلوم يدرس ظواهر الواقع فىعلاقاتها الخاصة بمجال هذا العلم . فالواقع بالنسبه لعلم الفسيولوجيا هو مجموع المثيرات الواقعة على المخ ، وعلى الحالات الحسيه ، وبالنسبه لعلم النفس هو موضوعات المعرفه والسلوك ، تلك الموضوعات التى يتفاعل معها الانسان كذات .

ولقد كان الواقع ، فى البداية ، أى قبل ظهور الكائن القادر على الاستجابة للمثيرات ، يوجد فى شكل عمليات وأشياء . ولكن مع ظهور الكائنات العضوية ، أصبحت ظواهر العالم المادى (اى العمليات والاشياء) تشكل مثيرات بترابطها مع الكائنات العضويه التى تتفاعل معها . ويحدث هذا التفاعل على مستوى انتولوجى (أى وجودى). وطالما ظلت الاشياء تعمل كمثيرات فقط فليس هناك بعد مستوى معرفى ، ليس هناك بعد موضوعات ولا ذوات بالمعنى الصحيح للكلمه . اما حين بدأت المثيرات تقع على كائنات عضوية تمتلك اعضاء واستقبال حسيه (اجهزة التحليل الحسية ، وأعضاء الحس) فقد نشأت الاحساسات كنشاط استجابى لهذه المستقبلات الحسية .

ويمكن للمثيرات المنعكسه فى الاحساس ان تعمل كاشارات أو دلالات دون أن تكون مدركه كموضوعات . وقد وجدت هذه الفكرة برهانا تجريبيا فىالتجارب التى أوضحت انه من الممكن لشخص ما ان يستجيب لاشارة حسية استجابة صحيحة دون أن يكون واعيا بالاشارة التى استجاب لها . (أ . ثور نديك ، ل . أ . كوتليار فسكى وآخرون) . اما ادراك الظواهر (العمليات والاشياء) ، التى تقع على أجهزة الاحساس العضوية فلا يتم الا حين نعمل كموضوعات .

ويرتبط ادراك شىء ما أو ظاهرة ما « كموضوع » بالانتقال من الاحساس ، الذى يعمل فقط كدلاله أو كاشاره المفعل ، الى الاستجابة ، والاحساس والادراك بوصفها صورة لموضوع (او ظاهرة) .

اما الوعى بمعناه الصحيح (كشكل متمايز عن العقلى عامة) فيبدأ مع ظهور صورة الموضوع بالمعنى المعرفى الخاص لهذا المصطلح . فالمثيرات حين تنعكس فى

الاحساس وفى الوعى تعمل كموضوعات . اى ان مفهوم الموضوع هو مقوله معرفيه بينما مفهوم المثير مقوله فسيولوجية ., وحيث أن النظرة العلمية للعالم لا يمكن اختزالها الى نظرة فسيولوجية للعالم ، بل لابد ان تتضمن الجوانب المعرفية والسيكلوجية ، فان مفهوم الموضوع لايمكن اختزاله الى مفهوم المثير (٢) .

ان علاقة الذات بالموضوع هامة من كلتا الناحيتين المعرفية والسيكلوجية . والفرق بين النظريتين المعرفية والسيكلوجية هو ان البحث المعرفى يتخذ من نفس هذه العلاقة بالموضوع ميدانا لدراسته ، بينما يدرس علم النفس العمليات العقلية المتفصحه فى هذه العلاقة بالموضوع .

فالمهام الخاصة بعلم النفس تبدأ مع الانتقال الى دراسة نشاط العقل الانسانى الذى يقوم به المخ . أى ان علم النفس الذى يدرس النشاط العقلى هو أحد العلوم الخاصة بالانسان . انه العلم الذى يكشف القوانين التى تحكم النشاط العقلى الانسانى الذى يقوم به المخ .

وهناك قضيتان تتحكمان فى بحثنا لعلم النفس البشرى . وهما ، أولا : مفهوم الظواهر العقلية عامة من حيث هى نتاج لتطور العالم المادى . وثانيا : مفهوم علم النفس البشرى فى سماته الخاصة من حيث هو نتاج للتاريخ يتحدد بالشروط الاجتماعية .

ومن الشائع ان تتعقد مشكلة موضع علم النفس فى نسق العلوم نتيجة لمحاولات حلها على أساس اقامة تعارض بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية ، واستبعاد اية ارتباطات بينهما . وفضلا عن ذلك ، فان اصطلاح « العلوم الاجتماعية » يطمس الاختلافات الدقيقة بين العلوم الاجتماعية البحتة (أى التى تدرس الظواهر الاجتماعية ذاتها) والعلوم التى تدرس الظواهر التى تتحدد شروطها اجتماعيا والتى تشمل علم النفس . والواقع ان علم النفس هو أحد العلوم التى تدرس طبيعة الانسان الذى هو نتاج للتاريخ تتحدد شروطه اجتماعيا . وهذا يحدد كيفية الربط بين علم النفس وبين العلوم التى تدرس الطبيعة (اساسا نظرية الفاعليات العصبية العليا) وبينه وبين العلوم الاجتماعية والتاريخية .

وحيث ان النشاط العقلى هو نشاط يقوم به المخ فانه تنطبق عليه كل قوانين الديناميكا العصبية ، وبدون هذه القوانين لا يمكن تفسير الظواهر العقلية تفسيرا كاملا. فالبحث السيكلوجى يجب الا يوضع موضع تعارض مع الدراسة الفسيولوجية لديناميكيات الحركة العصبية ، ويجب أيضا ألا ينعزل عنها ، بل ان تفسيرات الظواهر العقلية يجب ان تضع فى الاعتبار ويجب أن تستخدم نتائج البحث الفسيولوجى فى الديناميكيات العصبية . وفى نفس الوقت ، فان نتائج هذه الديناميكيات العصبية ، أى الظواهر العقلية الجديدة الناشئة ، تحدد شروط المستوى الجديد للبحث السيكلوجى الذى تبدو فيه العمليات ، التى هى موضوع دراسة النظرية الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا ، متخذة طابعا جديدا مميزا . وحتى حين ينظر الى الظواهر العقلية فى هذا الطابع الجديد ، فانها تتحدد بتلك العلاقات التى جردت منها الفسيولوجيا .

فالتعلم مثلا ، اى عملية التذكر المنظمة بطريقة محددة ، حينما تبحث على المستوى الفسيولوجى ، نجد انها استحضار منظم للمثيرات التى تؤثر فى المخ ، وبالتالى فانه تنطبق عليها كل قوانين الديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية . ولكننا حينما نفسر نتيجة التعلم بفعل هذه القوانين فاننا نترك جانبا عددا من العلاقات المميزة للتعلم كشكل خاص للنشاط العقلى . فحينما تدرس نفس العملية التى هى على المستوى الفسيولوجى عبارة عن استجابة المخ لاستحضار مثيرات منظمة بطريقة محددة —

---

(٢) هذا التمييز بين مفهوم المنبه ومفهوم الموضوع، وهو التمييز الذى يرتبط بتمييز آخر بين الفسيولوجى من ناحية ، وبين الجوانب السيكلوجية والمعرفية للنظر العلمى للعلاقات المتبادلة بين الفرد وبيئته من ناحية أخرى ، هو مسألة مبدئية .

وذلك يفسر لماذا تعتبر محاولة احلال منبه مركب محل موضوع — وهى المحاولة التى ترتكز على امكان احلال منبه بسيط محل هذا الموضوع — دليلا على اخفاق فى فهم التمييز بين هذه المفاهيم وتلك الجوانب . فالمنبه المركب ينتمى الى نفس المستوى الفسيولوجى الذى ينتمى اليه المنبه البسيط، فهو كالمنبه البسيط تماما لايمكنه أن يحل محل الجانب المعرفى للمشكلة (الذى يرتبط ايضا بجانبها السيكلوجى) ، ولا يمكنه أن يلغيه .

ولا يغير من هذه القضية حقيقة ان فسيولوجيا بافلوف لم تدرس المنبهات كما هى فحسب بل درستها أيضا فى دورها الاشارى . وهذه الحقيقة الاخيرة هامة جدا اذ انها تكشف الميكانزم الفسيولوجى لادراك أهم الخواص « الوظيفية » للموضوع ، وهى الخواص التى تميزه فى علاقاته العملية بالحياة وبنشاط الفرد . لكننا نظل هنا أيضا فى مجال العلاقات الفسيولوجية والدراسة الفسيولوجية لادراك الموضوع . ولكن هل من الضرورى أن يؤدى تفسير واقعة ما الى القضاء عليها ؟ هناك بالطبع حالات يؤدى فيها تفسير امر كان مقبولا على انه حقيقة ، الى اكتشاف زيفه لكن التفسير الفسيولوجى لادراك موضوع ما ، لا يمكن تحويله الى نفى للعلاقات المعرفية التى تحللها الفسيولوجيا . فالمعنى العلمى الحقيقى لمفاهيم بافلوف وقوانينه لا ينحصر ، بالطبع ، فى انها تحل محل المقولات المعرفية (والمقولات السيكلوجية المرتبطة بها) ، أو تؤدى بالتالى الى انكارها .

حينما تدرس كعملية تعلم على مستوى البحث السيكلوجى، فان ارتباطات جديدة تظهر بالضرورة ، كالارتباط بنشاط الانسان ، وبالعلاقات التى يدخل فيها الانسان خلال نشاطه هذا ، ولما يتذكره (مثلا ، المواد التى درسها فى المدرسة ، والناس ، والمدرس ، والجماعة المدرسية ، الخ) . وما يدرسه علم النفس انما هو هذه العملية فى ارتباطاتها الجديدة هذه . فكل بحث نفسى يدرس احد الارتباطات من هذا النوع ، بينما تدعها الفسيولوجيا جانبا .

ومن المهم بوجه خاص لتنظيم نشاط الانسان ، ان نعرف بدقة هذه الارتباطات والقوانين التى تحكمها . وانها لمهمة علم النفس أن يكشف عن هذه القوانين وتلك الارتباطات .

لقد ذكرنا ان الفسيولوجيا تدع جانبا تلك العلاقات التى هى اساسية للظواهر العقلية بما هى كذلك . وهذا يعنى ان الظواهر الفسيولوجية متعددة الدلالات بالنسبة للظواهر العقلية ماخوذة فى صفاتها وعلاقاتها الخاصة بها .

فالظواهر العقلية التى يختلف التعبير العينى عنها، تخضع لنفس العملية الفسيولوجية ، وفضلا عن ذلك فانه لا يوجد ترابط حرفى بين العمليات أو الظواهر العقلية وبين العمليات او الظواهر الفسيولوجية ، فكل عملية عقلية عينية عندما يعبر عنها فسيولوجيا يمثلها نظام ديناميكى معقد او مجموعة من العمليات الفسيولوجية المختلفة . ولذلك فمن المستحيل تماما أن نستعيض عن ظاهرة عقلية ما بظاهرة فسيولوجية ((مناظرة)) كمكافىء مساو لها قادر على تحديد الطابع المميز للظاهرة العقلية المعطاة عن الظواهر العقلية الاخرى التى تختلف عنها على المستوى السيكلوجى ، دون أن تغفل الاختلافات الخاصة بين عملية او ظاهرة عقلية ما وبين العمليات او الظواهر العقلية الاخرى . فان هناك قيما سيكلوجية متفاوتة الى حد بعيد ، تناظر دائما نفس القيمة من القوانين الفسيولوجية المتغايرة التى تظهر فى صيغ معينة .

وهذا يفسر لماذا تظل الظواهر العقلية ، رغم عدم امكان فصلها عن العمليات الفسيولوجية ، مختلفة عنها بنفس المقدار . فليس بمقدورنا جعل القوانين الفسيولوجية تتطابق مباشرة مع القوانين السيكلوجية باستخدام المصطلحات الفسيولوجية فى التعبير عن القوانين السيكلوجية . اذ أن المصطلحات الفسيولوجية ليست كافية للتعبير عن العلاقات التى تعبر عنها القوانين السيكلوجية .

ان الظواهر العقلية ، من حيث هى ظواهر محكومة بالقوانين الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا ، تبدو نتيجة لتاثير القوانين الفسيولوجية ، تماما كما تبد الظواهر الفسيولوجية او البيولوجية بصفة عامة ، من حيث هى خاضعة لقوانين الكيمياء ، نتاجا لتاثير القوانين الكيميائية.

لكن العمليات الفسيولوجية رغم ذلك هى صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، وهذه الصيغة النوعية الجديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، هى بالذات التى تظهر فى قوانين الفسيولوجيا .

وبالمثل تعد الظواهر العقلية صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الفسيولوجية للديناميكيات العصبية ، وهذه النوعية بالذات هى التى تعبر عنها القوانين السيكلوجية .

وبعبارة اخرى ، فان الظواهر العقلية تظل ظواهر عقلية نوعية وتظل فى نفس الوقت شكلا من الاشكال التى تتبدى عليها القوانين الفسيولوجية، تماما مثلما تظل الظواهر الفسيولوجية ظواهر فسيولوجية ، لكنها ، كنتيجة لابحاث الكيمياء الحيوية تبدو أيضا شكلا من الاشكال التى تتبدى عليها قوانين الكيمياء . ان القوانين ذات المستوى الادنى تتضمن فى المستويات الاعلى ، لكن كعامل ثانوى فقط لا يحدد نوعية هذه المستويات الاعلى . وهذه هى ، بصفة عامة ، طبيعة الترابط المتبادل بين المجالات ((الدنيا)) و ((العليا)) للبحث العلمى . فاكثر القوانين عمومية فى المجالات الدنيا تنطبق على المجالات العليا ، لكنها لا تستنفد قوانين هذه المجالات العليا ، والقوانين الحاسمة لكل مجال هى قوانينه الخاصة التى تحدد السمات النوعية الرئيسية لمجال الظواهر المعينة .

ان اكتشاف الطبيعة الكيميائية للظواهر الفسيولوجية لا يؤدى الى اختفاء هذه الظواهر كظواهر نوعية ، وانما يجعل معرفتنا بها أكثر عمقا . فالافعال المنعكسة لا تكف عن أن تكون افعالا منعكسة مهما تعمقت معرفتنا بالقوانين البيوكيميائية التى تحكم تشابك العلاقات العصبية فى القشرة الدماغية . ونفس القول يصدق على اية ظاهرة فسيولوجية . فالتقدم الذى ينشأ عن دراسة الكيمياء الحيوية لعملية الهضم مثلا ، يؤدى الى تعمق معرفتنا بهذه العملية فتبدو نتاجا خاصا للتفاعلات الكيميائية ، لكنها تظل صيغة نوعية لهذه التفاعلات ، اى تظل كما هى : عملية هضم مميزة فى صفتها هذه لحياة الكائنات العضوية لا لتفاعلات العناصر الكيميائية . فطبيعة الظواهر تتحدد دائما بالقوانين النوعية التى تحكمها .

وبالمثل فان الظواهر العقلية ، نتيجة للتحليل القائم على الديناميكا العصبية ، تبدو نتاجا لفعل قوانين الديناميكيات العصبية التى تحكم النشاط الانعكاسى للمخ. لكن هذا لا يؤدى الى تلاشى نوعية الظواهر العقلية . فمعرفة القوانين الناشئة عن البحث السيكلوجى لا تفقد دلالتها لمجرد أن الظواهر العقلية تبدو نتاجا لفعل القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية العليا . فالعلاقة المتبادلة بين علم النفس وبين نظرية الفاعليات العصبية العليا تدخل ضمن الاطار العام للعلاقات المتبادلة بين المستويات ((الدنيا)) و ((العليا)) للمعرفة العلمية .

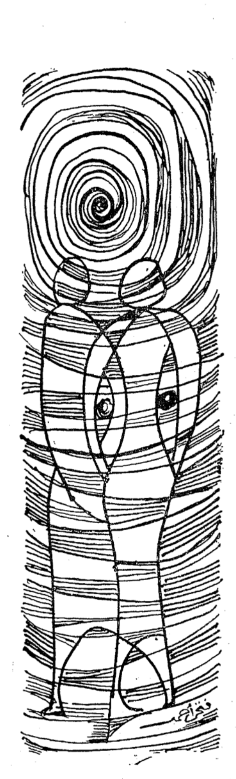
ان العلاقة بين علم النفس وبين نظرية الفاعليات العصبية العليا لا تماثل العلاقة بين اليولوجيا والكيمياء وانما تماثل العلاقة بين البيولوجيا والكيمياء الحيوية . فنظرية الفاعليات العصبية العليا تدرس أيضا النشاط العقلى لكن من زاوية خاصة . ذلك لان القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية العليا تلعب دورا هاما فى تفسير النشاط العقلى لكنها لا تستنفد قوانين هذا النشاط ، وليست هى قوانينه النوعية ، أى القوانين المحددة بسماته الرئيسية النوعية . انما القوانين النوعية للنشاط العقلى هى قوانين علم النفس .

ويؤدى هذا الفهم للترابط المتبادل بين القوانين الفسيولوجية والقوانين السيكلوجية ، بين الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية للنشاط المخى ، الى كشف بطلان عدد من القضايا الشائعة .

أولى هذه القضايا الخاطئة هى تلك التى تنظر الى العقلى والفسيولوجى كوجهين متساويين لعملية واحدة . وخطؤها يكمن فى حقيقة انها تنكر التسلسل التدريجى بين الاصل والفرع ، بين الاساسى وصيغ تحققه ، ذلك التسلسل الذى يعبر عن جوهر العلاقات بين الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية ، وتنظر اليهما بطريقة خاطئة على انهما متكافئان ، ومتساويان ، ومتوازيان . ان خطأها يكمن فى حقيقة انها تظهر « الجوانب » المختلفة دون ان تظهر الترابط المتبادل بينهما .

والقضية التى يقال بها أحيانا على انها معارضة للقضية السابقة خاطئة ايضا . فهى تنظر الى الخصائص الفسيولوجية والنفسية على انها « مكونات » متتالية للخاصية السيكلوجية للظواهر العقلية بينما تقتصر الفسيولوجيا على الخاصية النوعية (أى الفسيولوجية) لهذه الظواهر .

وتعبر هذه القضية ، من حيث مضمونها النظرى عن المفهوم القديم ، مفهوم « علم النفس الفسيولوجى » ، الذى يجمع بين الميكانيكية والمثالية فى آن واحد . ان ترتيب الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية فى سلسلة ، أو ادماج الخصائص الفسيولوجية فى الخصائص السيكولوجية يؤدى الى ان تفقد الخاصية الفسيولوجية للظواهر فعاليتها ، اذ انه فى مثل هذا الترتيب المتسلسل للمعطيات الفسيولوجية والنفسية ، تفقد الظواهر العقلية نوعيتها كصيغة نوعية جديدة لتحقق القوانين الفسيولوجية تعبر عن نفسها فى قوانين علم النفس . فالبحث عن تمايز نوعى للقوانين السيكلوجية من نقطة الانطلاق هذه يؤدى الى اقامة تعارض خاطىء أساسا بين القوانين السيكلوجية والقوانين الفسيولوجية . وليست اقامة مثل هذا التعارض غير السوى بين القوانين وفصلها عن بعضها سوى تعبير آخر



عن ضمهما ، منذ البداية وبطريقة خارجية فى ترتيب متسلسل .

وهناك قضية أخرى واسعة الانتشار رغم انها مضللة ، هى تلك التى ترى ان قوانين الديناميكيات العصبية الفسيولوجية تنطبق فقط على الاساس المادى للظواهر العقلية بينما تنطبق القوانين السيكلوجية على الظواهر العقلية ذاتها التى تكون ((بناء فوقيا)) على هذا الاساس الفسيولوجى المادى. هذه النظرية ضارة وخطيرة ، ذلك لانها حين تصف القوانين الفسيولوجية التى تحكم الفاعليات العصبية العليا بانها ((أساس)) للسيكلوجيا ، فانها تبدو ، فى تعبيرها الخارجى ، قريبة من المفهوم الصحيح الذى يرى ان هناك ترابطا متبادلا بين القوانين الفسيولوجية ، والقوانين السيكلوجية . بينما هى فى الواقع ، طبقا لمضمونها الداخلى واتجاهها الفعلى ، تعبر عن ثنائية قاطعة . فهى تقيم نفس التتالى الخارجى بين الفسيولوجى والسيكلوجى لكن فى اتجاه رأسى (من ((الاساس)) الفسيولوجى الى الظواهر العقلية التى هى بناء فوقى) بينما تقيمه القضية السابقة فى اتجاه ((أفقى)) . فطبقا لمفهوم هذه القضية لا تنطبق القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية على الظواهر العقلية بتاتا ، وانما تنطبق على ((الاساس)) الفسيولوجى أى على الظواهر الفسيولوجية . والظواهر العقلية ، لا تبدو أيضا فى هذه القضية على الاطلاق كشكل من الاشكال التى تتبدى عليها قوانين الديناميكا العصبية . فالعلاقة بينهما قد بترت . وهى اذن عودة القضية القديمة الميكانيكية والمثالية فى آن واحد .

ان المضمون الكلى لنظرية بافلوف فى التفاعلات العصبية العليا ، والمسار الكلى لتطور العلم يشجب ذلك المفهوم المتضمن فى تلك القضية .

ان طرق البحث السيكلوجى شأنها شأن البحث العلمى عامة يتحكم فيها دائما المفهوم النظرى الكامن وراءها ، وذلك بصورة واعية مع اختلاف فى درجات هذا الوعى . ان هذا المفهوم النظرى هو الذى يحدد بنية البحث .

فماذا يجب أن تكون طرق البحث فى علم النفس ، وماذا يجب أن يكون عليه بناؤها ؟

ان العامل الحاسم هنا يجب ان يكون المفهوم المادى الديالكيتكى للحتمية . والتعبير المباشر عن ذلك المفهوم هو القضية القائلة ان العلل الخارجية تعمل خلال الشروط الداخلية .

وليس من العسير ايضاح ان هذه القضية بالتحديد هى التى تحدد ((نموذج)) البحث الذى طبقه بافلوف فى نظريته عن الفاعليات العصبية العليا .

اذ من المعتاد – وهذا صحيح للغاية – التاكيد ان بافلوف قد فهم النشاط المخى كنتاج تاثير العلاقات الخارجية بين الكائن شروط حياته . لكن لا يقل عن ذلك أهمية ، التاكيد ان بافلوف لم يستطع ان يكتشف القوانين التى تحكم العلاقات الخارجية الا لانه بدراسته لها اكتشف القوانين الداخلية للديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية ، قوانين عملياتها ذاتها (أى قانون الاشعاع والتركيز) وقانون العلاقة بين هذه العمليات (أى قانون التاثير المتبادل) . وبدون معرفته لهذه القوانين الداخلية لم يكن بامكانه الا أن يقرر بطريقة وصفية ان كذا وكذا من الافعال الخارجية يسبب كذا وكذا من الاستجابات (أى يربط بينهما بشكل مباشر طبقا لقانون المؤثر – الاستجابة) وفى أحسن الاحوال ، كان كل ما يستطيعه هو أن يعين مجموعة أو انواعا معينة من الافعال ، ويربط بها بطريقة وصفية أيضا ، مجموعة أو انواعا معينة من الاستجابات . وهذا ، كما هو معروف ، هو الطريق الذى اتبعته السلوكية . فهى قد اتبعت – بخلاف بافلوف – طريقة المنبه – الاستجابة الميكانيكية . فوصف الارتباطات المتبادلة بين المنبه والاستجابة يحقق غرض الطريقة البراجماتية والطريقة الوضعية عامة التى انطلق منها السلوكيون . ولكن هذا المسار لايؤدى الى اكتشاف القوانين الحقيقية . فخلال ابحاث بافلوف تحولت الظواهر موضع البحث (افراز اللعاب كاستجابة لمثير ، وتكوين العلاقة الشرطية) الى مؤشرات تدل على الارتباطات المنتظمة التى تكمن خلفها . فالعلاقات الخارجية بين الكائن وشروط حياته تبدو فى نظرية بافلوف فى ارتباطاتها المنتظمة الحقيقية لانها تظهر من خلال تحورها بواسطة العلاقات الداخلية ، أى بواسطة الارتباطات الداخلية المنتظمة للنشاط المخى . وهذا هو الطريق الوحيد الذى يؤدى الى معرفة علمية حقيقية . فباكتشاف القوانين الداخلية التى تحكم الديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية استطاع بافلوف ان يخلق نظرية علمية هى نظرية الفاعليات العصبية العليا .

ولا يجب أن يختلف الشان عن ذلك فى علم النفس. فالسيكلوجيا العلمية لا يمكن بناؤها بطريقة أخرى ، أو على أساس أى ((نموذج)) آخر . أن نقطة الضعف الاساسية فى النظرية السيكلوجية هى بالتحديد ان علم النفس لم ينتهج بوعى مثل هذا المسار فى تكوين أبحاثه .

ودعنا ناخذ دراسة التفكير كمثال . نحن نجد فى الابحاث الجارية ، خصوصا تلك التى تختص بدراسة تفكير أطفال المدارس ، علامات تشير الى حدوث أو عدم حدوث عملية نقل حل لمشكلة ما – عقليا – من هذه المشكلة الى أخرى مماثلة . وهذه هى احدى الحقائق التى يواجهها المدرس فى عمله اليومى مع تلاميذ المدارس . وهى حقيقة بالغة الاهمية للحكم على تفكيرهم . ومن المعتاد أن يفسر سبب حدوث أو عدم حدوث عملية النقل هذه بأنه هو

عرض نفس المشكلة فى ظروف أخرى محوره . ويمكن التعبير عن نتائج مثل هذه الابحاث ، تقريبا وبطريقة تخطيطية وبالتالى مبسطة أكثر من اللازم ، بالقول بأن النقل يعتمد على تحوير الظروف . لكن النقل ، هو فى الحقيقة وصف مجازى لحدث خارجى معين دون ادراك مضمونه السيكلوجى الداخلى . فالنقل ، سيكلوجيا ، هو عملية تعميم ، بينما تعديل الظروف التى تقدم فيها المشكلة للتميذ انما هو وصف لعمل المدرس لا لعمل التلميذ . والربط بين النقل وبين تعديل الشروط يعنى مباشرة اننا نربط الفعل الخارجى (اى نشاط المدرس لتحوير ظروف طرح المشكلة) بنتيجة تفكير التلميذ متجاهلين بذلك عملية التفكير ذاتها ، اى اننا نبنى تفسيرنا طبقا لقاعدة المنبه - الاستجابة دون النفاذ الى المضمون الداخلى لعملية التفكير ولتنظيماتها الداخلية.

فما معنى تعديل او تحوير الظروف بالنسبة لتفكير التلميذ ؟ انه لايعنى سوى ان التعديل انما يخلق ظروفا ملائمة للتحليل ، اى للتمييز بين الشروط الاساسية والشروط غير الاساسية ، اى بين شروط المشكلة بالمعنى الصحيح والدقيق وبين الظروف العارضة التى تبدو فيها المشكلة فى الحالة الخاصة او العارضة .

فهناك اذن ترابط آخر هو ترابط التحليل - التعميم يكمن خلف ترابط التعديل - النقل .

ولناخذ مثلا آخر تسلسل الافكار فيه على نحو مخالف . فقد ينظر الى التفكير على انه مجموع كلى للافعال العقلية ، وتعتبر الافعال العقلية نفسها حلقات فى نمو المعرفة العلمية لطرق وضعها المجتمع من اجل حل المشكلات العقلية وهى الطرق التى يتم استيعابها فى عملية التعليم ، الخ (ونحن نرى ان تسلسل الافكار هذا هو بدوره تقريبى وتخطيطى ومبسط بدرجة كبيرة كالتسلسل السابق) . ان هذه النظرية فى التفكير تركز على التعلم باعتباره اكتساب المعارف والمهارات (اى طرق حل المشاكل) فى عملية التعليم . وغنى عن البيان ان اكتساب المعارف والمهارات أمر على غاية من الاهمية وان تكوين التفكير خارجا عنه يبدو مستحيلا . لكن ماذا يعنى هذا التعلم الذى يحدث خلال عملية التعليم فى الواقع ؟ انه حقيقة بيداجوجية (تربوية) معينة . وحينما نظل على هذا المستوى فى دراسة هذه الحقيقة ، فسيصبح العمل الرئيسى للبحث هو الاتجاه الى وصف مراحل التعلم والشروط التى يعتمد عليها نجاحه . وسيظل البحث محصورا اساسا فى دائرة المشاكل التعليمية . ولكى نرتقى الى مستوى البحث السيكلوجى الصحيح يجب ان نحدد ماذا يعنى التعلم سيكلوجيا ، اى ان نحاول النفاذ الى المضمون السيكلوجى الداخلى ، الى الارتباطات الداخلية المنتظمة فى تفكير التلميذ والتى يحدث التعلم نتيجة لها . فتحصيل المعرفة ، سيكلوجيا هو عملية تفكير - اى : تحليل ، وتركيب ، وتجديد ، وتعميم - تحدث تأثير شروط التعليم .

ان عمليات التفكير الاولية تحدث فى البداية على مستوى الفعل العملى (العد على الاصابع) ثم فيما بعد ترتقى الى المستوى العقلى (العد فى الذهن) لكن هذا مجرد تقرير واقع ، اما فى البحث السيكلوجى ، فمن الواجب ان يحلل هذا الواقع سيكلوجيا . وسيكلوجيا ، نجد ان الانتقال من «الفعل الخارجى» الى «الفعل الداخلى» هو عملية تعميم وتجريد علينا ان ندرس كيفية حدوثها .

ان التفكير يظهر مباشرة فى شكل عمليات معتدلة ومختلفة . وكل عملية من هذه العمليات تحتاج الى دراسة وتفسير خاص تضع فى الاعتبار نوعية كل منها . ولكى تتوحد فى النهاية كل هذه التفسيرات الخاصة للعمليات الخاصة فى نظرية عامة للتفكير ، من الضرورى أن تحدث كل هذه العمليات النوعية تحت مختلف الشروط وعلى مختلف المواد ومختلف المستويات ودون أن تفقد نوعيتها - كنتاج لفعل عمليات : التحليل والتركيب والتعميم والتجريد .

فهذه العمليات الاخيرة هى «قواسم مشتركة عامة» بين انواع التفكير المتعددة . وهى التى تجعل من الممكن تقديم تفسير عام للتفكير . فالتحليل والتركيب ومشتقاتهما - اى التعميم والتجريد - هى مفاهيم ضرورية للنظرية العامة للتفكير . ويجب تتبع حركاتهما فى دراستنا لعملية التفكير .

ان تحديد خصائص اى نشاط عقلى سيكلوجيا ، يعنى - فى التحليل الاخير - اظهاره كنشاط مشتق من عمليات التحليل والتركيب الخ . وتتخذ هذه العمليات - التحليل والتركيب والتعميم - بدورها صيغا مختلفة وتؤدى الى نتائج مختلفة طبقا لنظام التفكير العينى الذى تظهر فيه . فالترابطات (المحكومة بقوانين) القائمة بين عمليات التحليل والتركيب ومشتقاتهما - اى التعميم والتجريد - تكون هى أهم الارتباطات الداخلية المنتظمة للتفكير .

ان مهمة علم النفس هى ان يكشف عن هذه الارتباطات المنتظمة الداخلية الرئيسية التى هى ضرورية للغاية لتفسير التفكير ، وان كانت لاتستنفد كل ما هو مطلوب لتفسيره . فالتفكير ، كأى نشاط انسانى آخر ، يجب فهمه على أساس العلاقات الخارجية التى تتكون لدى الانسان فى عملية التعليم وتحليل المعارف المتراكمة للبشرية والترابطات بين الاعمال التى يواجهها الانسان خلال حياته الاجتماعية ، ودراسته ، الخ . لكن ليس من الممكن فهم التفكير البشرى او فهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها فى تنظيماتها ، دون اكتشاف الارتباطات الداخلية المنتظمة ، اى الترابطات الداخلية التى من خلالها تتحور هذه العلاقات الخارجية .

فليس ثمة طريقان لتكوين نظرية سيكلوجية : يعتمد أحدهما على الترابطات الداخلية للتفكير ويعتمد الآخر على العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع . وانما هناك طريق واحد - وواحد فقط - للبحث السيكلوجى ولبناء نظريه حقيقية فى التفكير ، قوامه معرفة القوانين الداخلية للتفكير

عن طريق دراسة العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع وعن طريق دراسة العمليات التى تنشأ فى هذه الحالات ، وفهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها فى انتظامها ، عن طريق تحويرها خلال تلك القوانين الداخلية للتفكير .

ان من المستحيل على اساس قوانين التعميم الداخلية وحدها ، تحديد ما الذى سيعمم وطبقا لأى قاعده سيحدث هـذا التعميم ، اذ أن ذلك يعتمد على السمات الخاصة للموضوعات والعلاقات الخارجية التى ستنشأ بين الذات والموضوع . لكن بدون التنظيمات الداخلية من المستحيل فهم كيف سيحدث التعميم والى أى نتيجة سيؤدى . ان العلاقات الخارجية لا تبدو منتظمة الا عندما تكتشف العلاقات الداخلية وتنظيماتها .

وهذا ينطبق أيضا ، من حيث المبدأ ، على المسالة الخاصة بالنظرية السيكلوجية ، اذ من الضرورى ان تعبر النظرية السيكلوجية عن الظواهر الاساسية بمفاهيم سيكلوجية ، وان تحدد الجانب الذى يشكل الموضوع الخاص للبحث السيكلوجى ، ومن الضرورى ان تعبر عن الترابط بين هـذه الظواهر عن طريق العلاقات السيكلوجية الداخلية المنتظمة ، ومن هنا يمكن الوصول الى الفهم السيكلوجى لتنظيمات العلاقات الخارجية الأوليه للانسان مع العالم الموضوعى ومع سائر البشر ، وعلاقتة بالتجربة الاجتماعية ، ونظام المعرفه الذى اكتسبة فى عملية التعليم ، الخ .

ـ ٤ ـ

لقد حددنا بشكل عام بناء النظرية السيكلوجية . والسؤال الآن هو : ما الذى يشكل مضمونها ؟ اذ من الضرورى ان نحدد ـ على الاقل ـ الملامح الرئيسية لهذا المضمون .

ان العقلى كعملية ، كنشاط يجب أن يشغل المكان الرئيس فى النسق السيكلوجى . ونحن نعنى بالعقلى كنشاط، انه العملية العقلية او مجموع العمليات العقلية التى تشبع احتياجا بشريا حيويا وتتجه نحو هدف محدد يتعلق مباشرة ـ بدرجة أو اخرى ـ باشباع هذا الاحتياج . فالأمر هنـا اذن يتعلق بنشاط انسان ، او ذات ، او شخصية ، وليس فقط بنشاط عضو ما (حتى لو كان المخ) . انه النشاط الانسانى الذى يقوم به المخ . وهذا النشاط من الممكن ان يكون مثلا ، ادراكا جماليا او تفكيرا حيث انهما يشبعان الاحتياجات الجمالية او المعرفية ويتجهان مباشرة نحو هـذا الهدف . اما العملية العقلية ، التى هى فى حد ذاتهـا لاتعتبر نشاطا انسانيا بهذا المعنى،فتشكل دائما جزءا من نشاط آخر معين وتعتمد عليه . واذن فدراسة العقلى كعملية أو كنشاط ، هـو المهمة الاولى لعلم النفس ، وهى تتضمن أيضا دراسة الوعى كعملية ادراك للعالم .

ان الدراسة المفهومه فهما صحيحا للعقلى كنشـاط أو كعملية ، تستطيع تخليصنا من المفهوم الوظيفى المثالى المجرد لعلم النفس . « فالوظائف » فيما يسمى بعلم النفس الوظيفى، سواء أكانت ذاكرة أم تصورا، انتباها أو ارادة انما هى عمليات عقلية تحولت الى فواعل عقلية . فبينما نجد فى علم النفس المثالى ، ان الفاعل عامة أو ممثل الفعل هو وعى الانسان بدلا من الانسان نفسه ، نجد فى علم النفس الوظيفى المثالى ان الاوجه المختلفة للنشاط العقلى قد أصبح كل منها فاعلا للنشاط المقابل . ان الوعى هنا يتحول الى خشبة مسرح يظهر عليها هؤلاء الممثلون ويتفاعلون خارجيا مع بعضهم البعض .

على أن تكوين علم نفس علمى يتطلب التخلص من هؤلاء « الفواعل » واكتشاف تنظيمات النشاط العقلى وجوانبه المختلفة التى يطمسها هؤلاء الفواعل الوهميون .

ودعنا ناخذ التخيل كمثال . انه بالنسبه لعلم النفس الوظيفى فاعل خاص : اذ تنسب اليه العلاقات المنتظمة أو العمليات الخاصة بتحويل النشاط الانعكاسى على انهـا خواص له . ان أى فعل ينعكس فيه موضوع ما على ذات، عن طريق التحليل والتركيب والتجريد والتعميم ، لايمكن أن يكون انعكاسا ميكانيكيا للموضوع (أى مطابقا للاصل) ، بل هو تحويل ـ على المستوى الحسى او العقلى ـ تتفاوت درجة مماثلته للموضوع الاصلى . ففى صورة الموضـوع ، تبرز بعض جوانب الموضوع وتأتى فى المقدمة ، بينما يمكن بفعل التاثير السالب للمنبهات « القوية » أن يفوق ادراك بعض الجوانب الاخرى التى قد تستبعد الى درجة التلاشى. وهكذا نجد أن صورة الموضوع تتعدل وتتشكل وتتحول فى عملية الادراك ذاتها ، تبعا للعلاقة بين الشخص والموضـوع المنعكس وللاهمية الحيوية للموضوع بالنسـبة للشـخص وعلاقة الموضوع به . وعلى ذلك فان « التخيل » ـ أى عملية تحويل صورة الموضوع ، هو جانب ـ وجانب على غاية من الاهمية ـ لاى عملية انعكاس حسى للواقع . ثم هو بعد ذلك يتحول من كونه عملية لا ارادية ، كما بدت أولا ، الى ما يمكن تسميته عملية ارادية أى منظمة بوعى طبقا لقصد محدد ، ترتقى من مستوى الادراك الى مستوى الفهم . ومهمة البحث العلمى هى دراسة العلاقات المنتظمة الخاصة والعامة لعملية التحول هذه (التى تشكل أحـد جوانب العملية العامة لانعكاس العالم فى العقل الانسانى) ، أما تحويل التخيل من عملية ، أو على وجه الدقة ، من كونه احد الجوانب الخاصة لعملية انعكاس العالم فى عقل الانسان ، الى فاعل خاص فهو ـ على اقل تقدير ـ طريقة تافهة وغير مجدية ، اذ أن تحديد « خصائص » هـذا « الفاعل » سوف يتطلب النفاذ الى العـلاقات المنتظمـة للعملية أو النشاط المناظر . وهو كذلك امر ضار ومضلل لان الاكتفاء بالاشارة الى التخيـل ، يجعـل الامر يبـدو (كما هو الحال أيضا بالنسبة لاية وظيفة اخرى) وكأنه ليس من الضرورى أن نبحث عن العلاقات المنتظمة للعملية،

بل يكفى أن نشير الى « الفاعل » المناظر ، وان « نفسر » اى شىء بان نشير الى خصائصه التى نسبت اليه خصيصا لهذا الغرض ، دون أن نبحث فعلا أو نفسر فعلا أى شىء .

ان المعنى الفلسفى لعلم النفس الوظيفى ينحصر في احلال الجوانب المختلفة لعقل الانسان ووعيه كذات محل الانسان نفسه (وهى مغالطة اساسية) . ان علم النفس الوظيفى هو تعبير خاص متميز للاتجاه العام فى المثالية نحو احلال الوعى أو التفكير او الروح .. الخ .. محل الانسان نفسه في عملية بناء علم النفس .

ومن الواضح أنه من الضرورى ، لبناء علم نفس علمى ـ اقصاء علم النفس الوظيفى المفهوم بهذه الطريقة كلية .

ويجب أن يوضع فى الاعتبار مرة أخرى ان مفهوم الوظيفة ، مثل مفهوم النشاط او العملية ، يعبر عن فهم معين للطريقة التى تتحدد بها العمليات العقلية . ويرتبط مفهوم الوظيفة لمفهوم تحدد العلمية كلية من الداخل فقط. لقد أصبح العقلى ، من حيث هو وظيفة للمخ ، فيما يسمى بالمفهوم السيكومورفولوجى (وكذلك فى مفهوم المادية المبتذلة) على انه وظيفة نسيج خلوى تتحدد بالشكل الذى يتخذه بناؤه ، وأصبح المقصود بمفهوم الوظيفة فى علم النفس الوظيفى المثالى هو ان العملية العقلية تتحدد بخواص « الفاعل » المناظر لها ، اى تتحدد ـ مرة أخرى ـ من الداخل كلية دون اعتبار للعالم الخارجى . اما النظر الى العقلى على انه عملية أو نشاط فهو ، على خلاف مفهوم الوظيفة ، المحددة كلية من الداخل ، يجعلنا ننظر الى الظواهر العقلية كنتيجة لتفاعل الانسان مع العالم .

ونحن بتأكيدنا على دور الشروط الداخلية للتفكير فى دراسة العملية العقلية انما نوفر مسبقا المتطلبات اللازمة للانتقال من السيكلوجيا الوظيفية الى السيكلوجيا الشخصية .

فليس التفكير هو الذى يفكر بل الانسان أى ليس تفكير الانسان بل الانسان نفسه هو الذى يقوم بعملية التفكير ، ان كل عملية عقلية انما تنضمن في تفاعل الانسان مع العالم وتشترك فى تنظيم افعاله وسلوكه . فكل ظاهرة عقلية هى انعكاس للوجود وهى حلقة فى تنظيم سلوك وأفعال البشر .

وما يبدو على انه انتباه ادراك فى التفسير الوظيفى انما هو حقيقة جانب تنظيمى لنشاط الانسان العقلى ، وذلك يفسر لماذا يشمل البحث السيكلوجى حركات وأفعال وأعمال البشر ، اى انه لا يتضمن النشاط « العقلى » فحسب بل يتضمن أيضا النشاط العملى الذى بواسطته يغير الناس الطبيعة ويعيدون تنظيم المجتمع . غير ان موضوع الدراسة السيكلوجية بالنسبة لهذه النشاطات العملية انما هو مضمونها السيكلوجى الخاص ، وبواعثها وتنظيماتها التى عن طريقها تتوافق الافعال مع الشروط الموضوعية التى تحدث تحت تأثيرها والتى تنعكس فى الاحساس والادراك والوعى .

ان اى عملية عقلية أو اى نشاط عقلى انما هو دائما علاقة ترابط بين الفرد والعالم . والنشاط العقلى يفضى دائما الى ما يمثل الحقيقة الموضوعية فى انعكاسها ، اى الى صورتها . أما الصورة فى ذاتها ، بعيدا عن العملية العقلية او النشاط العقلى ، فلا تصلح موضوعا للبحث السيكلوجى ، ولا يمكن أن توجد بمعزل عن اى عملية . لكنها قد تبدو للشخص في ظروف معينة وكأنها خارج اى عملية لان الشخص لا يدرك العملية التى تتكون الصورة من خلالها . ومهمة البحث السيكلوجى فى هذه الحالات هى أن يكشف هذه العملية بتغيير شروط حدوث العملية الادراكية وملاحظة تكوين النشاط المناظر .

وفى ظل شروط صعبة ، مثلما يحدث أثناء المراحل الاولية لتكوين النشاط المناظر (الادراك البصرى لموضوع او لموقف مثلا) فأن التحليل البصرى ، والتركيب ، والتعميم ، والتفسير المرتكز عليها ، اى باختصار ، كل المكونات العقلية للادراك ، تبرز فى مقدمة عملية تكوين الصورة .

وهكذا فان موضوع البحث السيكلوجى هو الصورة فى ارتباطها الذى لا ينفصم بالنشاط العقلى . وفى نفس الوقت ، لا يمكن للنشاط العقلى والعمليات العقلية أن تفهم فى خصوصيتها الا حينما تؤخذ في ارتباطها بالصور التى تنشأ خلال حدوث هذه العمليات . فالادراك البصرى مثلا ، لا يظهر فى نوعيته الخاصة الا مرتبطا بالصورة التى تنشأ خلال عملية الادراك هذه .

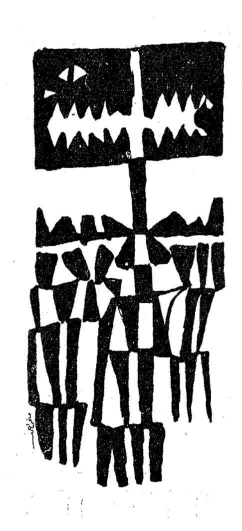
وأية عملية عقلية ، بالاضافة الى انها تجد تعبيرا عينيا فى الصورة التى يتمثل فيها انعكاس العالم الموضوعى فانها من ناحية أخرى تفترض مسبقا وجود فاعل هو دائما مرتبط أيضا بالعالم الخارجى .

ان نظرية العمليات العقلية والنشاطات العقلية تصل الى تناقضات لا حل لها اذا هى ، بالرغم من فهمها كاحد صيغ الترابط بين الذات والعالم الموضوعى ، لم ترتبط بنظرية الخواص العقلية للانسان ، اى اذا لم تجد العمليات العقلية تعبيرا ليس فقط فى صورة الموضوع وانما ايضا فى خاصية الشخص او الذات .

ان مسألة الارتباط بين النشاط العقلى الانسانى والخواص العقلية هى احدى المسائل الاساسية فى النظرية السيكلوجية . ولايمكن ان يمهد الطريق لتكوين الخواص العقلية للانسان الا عن طريق الربط بين هذه الخواص والنشاط الانسانى . والواقع ان قدرة علم النفس على تقديم

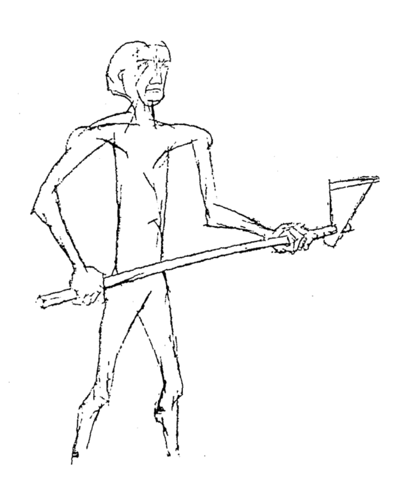
مساهمة قيمة ـ هى في نفس الوقت مساهمته النوعية الخاصة ـ فى قضية تعليم الناس وتكوين قدراتهم انما تعتمد على اتخاذ قرار حاسم بصدد هذه المسالة اكثر مما تعتمد على أى شيء آخر . ورغم ذلك لم تزل نظرية القدرات ، اى الخواص العقلية للشخصية ، وخصائصها السيكلوجية بصفة عامة ، اقل الاجزاء نصيبا من عناية الباحثين فى علم النفس . فهنا نجد اكثر مما نجد فى اى مجال آخر من مجالات علم النفس ، ان اضفاء صبغة جوهرية وكيان قائم بذاته على ماهو عقلى ، ظاهر بوضـــوح تام ، ويقترن بالمظهر العلمى الـــكاذب للسيكومورفولوجية المبتذلة التى تجعل القدرات مرتبطة ارتباطا مباشرا بالتركيب المورفولوجى للمخ بصرف النظر عن دينامية النشاط الانعكاسى .

ان النظرة الى العقلى على انه فعل منعكس لاتنطبق فحسب على العمليات العقلية وانما تنطبق ايضا على الخواص العقلية . فالخاصة العقلية هى قدرة على الاستجابة بنشاط عقلى محدد لتاثيرات محددة فى شروط محددة . ويؤدى تطبيق مفهوم الفعل المنعكس على الخواص العقلية بالضرورة الى التحام نظرية الخواص العقلية بنظرية العمليات العقلية .



ولاتعنى «خواص الشخصية» من وجهة النظر التقليدية عادة اكثر من انها سمات الشخصية او قدرتها على اداء انماط معقدة من النشاط العملى (مثل تلك التى لدى الموسيقى او الرياضي ، الخ) . وقد كان ينظر الى هذه الخواص على انها خصائص فردية تميز فردا معينا عن باقى الافراد . لكن النظر فى الخصائص البارزة للفرد لايمكن ان ينفصم عن دراسة الخواص الاولية ، «الشاملة» ، المشتركة بين جميع البشر . بل ليس هناك مفر من ان تتعثر دراسة هذه القدرات البارزة لافراد البشر وتستغلق طرق بحثها اذا هى لم تنبنى على دراسة الخواص العامة المشتركة . اذ يجب النظر الى الخـــواص الانسانية جميعها فى علاقاتها المتبادلة ، ويجب ان يعتمـــد النظر على الخواص «الشاملة» المشتركة بين سائر البشر .

ومن امثال هذه الخاصية الاولية العامة ، الحساسية بكل اشكالها ومستوياتها المتنوعة ، مفهومة لا على انهـــا قيمة تتناسب عكسيا مع الحد الادنى لحدوث الاستثارة ، بل على انها اساسا قدرة على الاســـتجابة بالاحساسات والادراكات لمثيرات محددة في ظل شروط موضوعية محددة . فهى تنبنى على مزيج من الروابط الشرطية وغير الشرطية . ان اى نشاط حسى معقد بدرجة كافية ، كالادراك البصرى للخواص المكانية والعلاقات بين الاشياء (الموضوعات) مثلا ، انما يؤدى وظيفته ككل ، متضمنا عناصر انعكاسات فطـرية غير شرطية ، وعناصر انعكاسات شرطية مكتسبة على مدى حياة الفرد خلال ممارسة هذا النشاط المعين . والنشاط المناظر



يتكون بالضرورة مع «عضوه الوظيفى» ، أى الجهاز الوظيفى الذى تخصص فى آداء هـذه الوظيفة المحددة . (وهى فى مثلنا هـذا : جهاز الادراك البصرى للخـواص المـكانية للاشياء) .

وخلال عملية حل هذه المشكلة التى هى تكوين صورة الموضوع ، يتكون النشاط العقلى المناظر و «العضو» الذى يقوم به ، أى الجهاز الوظيفى الذى يحتوى ـ بطريقةانتقائية ـ على الوظائف الثابتة مورفولوجيا فى المحللات الحسية ، وعلى الروابط التى نشأت بناء عليها فى عملية النشاط المناظر وهذا «العضو الوظيفى» هو الذى يكون الاسـاس العصبى للخاصة العقلية : اى الخاصـيـة أو القـدرة فى مظهرها الفسيولوجى . وتكوين نشاطات ذهنية حسـية ، وتكوين الخواص المناظرة ، هما تعبيران عن نفس العملية اساسا . فالخواص العقلية التى تظهر فسيولوجيا كجهاز من الروابط العصبية ، توجد فى ذاتها ، كنشاط عقلى موجود بشـكل طبيعى .

ولنضف الى ذلك نقطة اخـرى ، هى ان الخواص العقلية لانسان ما (أى الشخصية) لا يمكن أن تكون ظاهريا مجرد مجموع لخواص يعبر عن كل منها على حدة باستجابة سيكلوجية خاصة لعقل معين يقع على الانسان . فان هـذا يعنى انفصاما كاملا للشخصية ويؤدى الى مفهوم ميكانيكى خاطىء مؤداه ان كل فعل يمارس على الانسان يحدد تأثيره «قطعة بقطعة» مستقلا عن الموقف الديناميكى الذى حـدث الفعل تحت تأثيره والذى يكون هو نفسه مشروطا بافعال اخرى . ان الكشف عن العـلاقات الداخلية المنتظمة بين الترابطات الدينامية التى من خلالها يحدث داخل الانسان تعديل للافعال الواقعة على الانسان ، هو احد المهام العظيمة لعلم النفس .

مشكلة القيم في فلسفات العصر



صلاح قنصوة

١ - عصرنا ومكانة القيم منه :

درج الانسان على أن يواجـــه سؤالا رئيسيا يطرحه عليه كل عصر من العصور ، فاذا ما عثر على جواب ، طبع العصر بطابعه ، وسمى باسمه . والسؤال المثار الذى لا يكف لحظة عن طلب الجواب هو : ما موقف الانسان من الصورة التى يصوغها عصره لعالمه الذى قدر له أن يولد فيه ؟

ولا يعنى هذا السؤال أن الصورة قد صيغت وانتهى الأمر ، بل هى فى حاجة دائمة الى موقف كل انســـان منها لتـــكتمل وتؤيد ، أو ترفض ويستبدل بها غيرهـــا ، فعندئذ يعلن مقدم عصر جديد ، وتبزغ صورة جديدة للعالم .

هكذا كانت الحال عندما كانت الغلبة للاهوت فى « العصر الوسيط » . فقد كانت صورة العالم والحياة فيه بمثابة دراما قد تم تأليفهـــا وتوزيع أدوارها من قبل قضــــاء الهى لا يملك الانسان ازاءه الا أن يسلم به . وعلى عقـــله أن يتفق مع ما أراد الله أن يطلعه عليه بما أوحاه اليه . وبذلك تقوم القيمة القصوى والمثل الأعلى فى الخضوع لما يمليه عليه دوره وموضعه من تدرج المراتب الذى قدره الله من قبل وحدد تماسكه وانسجامه وفرض واجباته . وهكذا صدر جواب الانســـان فى ذلك العصر عن موقف الاذعان لهذا اللون من اللاهوت .

ثم كانت العودة الى النزعة الانسانية لوثنية اليونان والرومان الطابع السائد « لعصر النهضة » فعنى الانسان بمتاع حياته الارضية ، ولم تعـــد



شيللر

سعادة الجسد اثما فى حق الروح التى هى صلة السماء بالأرض ، وأصبح على الانسان أن يسرع بتشييد مملكته بما لديه من مواهب ، لا يزعجه فى ذلك وقر الشعور بالذنب ، فاندفع الى تناول ما وقع فى يده من آثار الاغريق والرومان يستمد منها العون فى ارتياد آفاق جديدة من المعرفة والمتعة ٠

وبعدها كانت الرجعة الى صفاء مناهل الدين الصياغة الغالبة « لعصر الاصلاح » ٠ فتبسطت عقائد الدين ، وغدا الاصلاح صلة مباشرة بين الفرد وخالقه وعد الايمان تجربة شخصية داخلية تثوى فى أعماق النفس بمنأى عن تعقيد الطقوس وصكوك الغفران ٠

ثم صار العقل مصدر التشريع والتفسير فى « عصر التنوير » ، حيث أيقن الانسان بقدرته على التحرر من الرق الفكرى القديم ٠ كما راوده الأمل فى تشكيل نظمه السياسية والاجتماعية والدينية والفلسفية على أساس وحيد من مبادىء العقل التى تشارك فيها الانسانية بأسرها ٠

وكان من رد الفعل على سيادة القيم العقلية لعصر التنوير أن أصبحت العاطفة النغمة المميزة « للعصر الرومانسى » الذى بعث الماضى فى تجربة وجدانية يعانيها الانسان فى دخيلة نفسه ٠٠ ووقف بذلك فى وجه النمو المطرد للمعرفة العقلية والتجريبية ٠ وصارت الطبيعة الاصلية والعلوم طرفى نزاع ٠ فلم يعد كل ما هو طبيعى مكافئا لما هو عقلى مادام المقياس هو التجربة العاطفية المنعزلة عن كل تعميم ٠ وصار فى الايمان المباشر وحده الغناء ٠ وتعين موقف الانسان فى المناشدة الغريزية للقلب الانسانى ٠

ثم كان ظفر الاتجاهات المادية والوضعية التى اجتاحت فى طريقها تلك النزعة الرومانسية ٠٠ ولم يعد فى العالم سوى المادة ، بينما الروح أو العقل مجرد مظهر أو افراز لها ، والآلة هى طابع وجودها ٠ ومن ثم فالانسان لا يملك الا الانصياع لحتمية حركتها الآلية ٠

ولم تكن هذه الاجابات هى وحدها التى كان على الانسان أن يختار من بينها وفاقا لكل عصر ، بحيث كان للسؤال الذى يثيره العصر جوابه الشافى الوحيد٠ ولكن كان كل منها الجواب البارز السائد من بين اجابات متعددة ٠ وكانت تلك الاجابات تتبادل مواقع السيادة على مر العصور ٠ فلم تكن وحدها فى الميدان ، بل كان يتصدى لها دوما من ردود الفعل وضروب المعارضة ما يحملها أحيانا على التراجع والانزواء ٠

وقد تميزت الحركة الفكرية فى تلك العصور السابقة بايقاع بطىء ٠ بل ان الكثير من الأسئلة التى شغلت عقل الانسان فى العصور القديمة كانت تعاود الظهور فى عصور تالية بمثل القوة والحاح السابقين ٠

بيد أن الأمر يختلف عن عصرنا الراهن ، فهو سريع الايقاع ، متلاحق الأحداث ، لا يدع انسانا مثقفا خارج دورته العجلى دون أن يشده داخلها طرفا فى احدى مشكلاته المتجددة ، فارضا عليه

أن يتخذ قرارا ، وموقفا من كل شيء : من نفسه ، ومن غيره بشراً وأشياء .

وهذا من شأنه ألا يخلي بين انسان هذا العصر وبين أن يلوذ بباطنه يتأمل مسائل الفلسفة التقليدية مثل التوفيق بين العقل والنقل ، والواحد والكثير ، والسكون والحركة .. الى آخر القائمة المأثورة .

واذا كان من اليسير أن نلصق اسما خاصا وعنوانا بعينه لأى عصر من العصور السابقة يميزه عن غيره ، فيكاد يستحيل أن نفعل ذلك بعصرنا . ورغم هذا فهو أغنى العصور بالأسماء والصفات . فكثيرا ما يطلق عليه عصر العلم والتكنولوجيا ، ونهاية عصر العقل أو العبث واللامعقول ، وعصر الأزمة والقلق ، والثورة الاجتماعية العالمية .. كما أنه العصر الذى شهد أفول الامبراطوريات وصنع أدوات الدمار النووية وغزو الفضاء .

ويتقاسم الانسان فى هذا العصر الاحساس بضآلته فى هذا الكون الفسيح ، والشعور بأهمية دوره فى ذلك الكون نفسه . فان لم يكن فى وسعه الا أن يخدش القشرة الخارجة من الوجود ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك أو قيم مشتركة للطبيعة من ناحية ، والفاعلية الانسانية أو الوعى الانسانى من ناحية أخرى . وذلك لأن الفاعلية الانسانية هى المقياس الوحيد لمعرفة هذه الطبيعة . وأهمية تلك الفاعلية هى فيما تثيره من عاطفة ، وما تحفزه من فكر . واذا ما كانت تخامرها مشاعر اللقيط التى نبذته القوى التى صنعته ، فانها موقنة بأن عليها أن تدبر أمر نفسها ، وأن تلتمس طريقها فى عالم لا يكترث بها ، مستمدة العون من قدراتها وقواها ، لأن مصيرها قد أصبح مودعا بين يديها .

فالانسان اليوم يجد نفسه فى مأزق ، ويواجه أزمة مردها الى ما أدت اليه مكتشفات العلم وتطبيقاته فى كل جانب من حياته . فقد قوضت مكتشفاته أفكارا أثيرة لديه كانت تصوغ صورة العالم ، وتحدد قواعد المنهج ، مثلما صنعت النسبية ونظرية الكم ومبدأ اللاتعين . كما أفضت تطبيقاته الواسعة السريعة سواء فى خدمة مطالبه وسعادته ، أو فى دمار وجوده نفسه ، أفضت الى الشك فى قيمة العلم واعادة النظر فى غايته وصلته بالانسان . فهو يجد أن العالم يتغير بين يديه ولا يثبت على حال ، وتصيبه الحيرة اذ يرى أن صنيعة يده ـ وهو العلم ـ يؤثر فيه وفى العالم من حوله تأثيرا يحطم كل مألوف مستقر . ولم يعد فى وسعه أن يتوقع ما يأتى به العلم الذى أصبح جوادا جامحا لا يملك زمامه . فقد أوشك العلم أن يغترب عن الانسان ويستلب منه ليصير كيانا منفصلا عنه يسأل الانسان نفسه بازائه : هل هو معه أو ضده ، يعرض عنه أو يؤمن به ، وكأنه ليس بعضا من فاعليته .

فهذا التنازع فى الاهداف الذى يتوزع انسان العصر ، وذلك التناقض الذى يحيط به من الخارج ، يجد صداه فى داخله تمزقا وقلقا . وهنا يكون السعى الى الوحدة نشدان التكامل بين معرفتنا وغاياتنا أملا نتطلع اليه ونسعى الى تحقيقه واذا كان السؤال عما ينبغى للانسان أن يتخذه من موقف ازاء هذا العالم المضطرب بالاحداث والثورات فى سائر فاعليات الانسان فكرا وسلوكا ، فلا بد أن يكون السؤال منتميا الى مجال القيم ، فقبل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا : ما هى قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نفعل ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

فالهدف الأساسى فى الحياة هو السعى الى تكامل عينى ملموس يضم العلم والقيم . وهذه الغاية ليست غاية الفلسفة فحسب ، بل هى المشكلة الرئيسية للانسان المعاصر ، والاخفاق فى حلها يعنى دمار الحضارة الحديثة .

وهكذا نجد أن كل من يعرض لمشكلة القيم فى عصرنا لا بد أن يوثق الصلة بينها وبين العلم فهذا هو الرداء العصرى الذى تتشح به نظرية القيم التى لم تعد مشكلة معلقة فى فراغ التأمل الخالص . فأذا كان العلم هو الذى منح تطور الانسان الروحى والمادى فى العصور الحديثة نبضاته السريعة وتقدمه الثورى ، فاننا نلحظ أن مشكلات الانطولوجيا والابستمولوجيا فضلا عن الاكسيولوجيا تأخذ أمثلتها ـ بقدر متفاوت لدى الفلاسفة ـ من العلم ، هذا ان لم تكن تتخذه منطلقا لبحثها واثباتا لنتائجها ومصدرا لفروضها .

وعلى هذا النحو يشارك معظم الفلاسفة اليوم فى الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعى المتسارع الذى نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة . فاذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطا لازما لوجود القيم الشخصية ، فان كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى الى الاضطرابات والتخبط فى مقاييس القيمة

ومستوياتها التى تحظى بالقبول • ولهذا يعتمد مستقبل حضارتنا فى نظر الكثير من المفكرين على المدى الذى نستطيع عنده أن ننقذ القيم ونصونها من الاخطار التى تكتنفها اليوم •

واذا كان برنامج « بيكون » السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفسه • والا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها • وهذه هى مهمة دراسة القيم لأنه لا يتيسر التحكم فى الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه ، أى بمقتضى القيم الانسانية التى تقوم فى نفس الانسان بالدور الذى يقوم به الربان فى السفينة ، يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم ، والى هدف معلوم • وفهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه •

ومن سمات القيم فى عصرنا أنها متعددة ومتعارضة ولكنها مع ذلك واقعة تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التى ساهم فيها العلم • وأن ثمة شعورا متزايد بالثقة فى امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها • وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة • ولم يعد للانسان ملاذ يفزع اليه بعيدا عن الحياة ، نافضا يده من تبعاتها • بل هناك الاتجاه الى التمكين بقدرات الانسان والتوسع فيها أكثر من الميل الى التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه واحباط قيمه •

ويجد الانسان اليوم كل ما ورثه ن ألوان الثقافة معرضا للامتحان • فكل شىء يعتوره التغير فى سرعة تقفز به فى طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها • فيلقى نفسه فريسة مشاقه مع وجوده ، ومجتمعه ، وعالمه ، وعصره • فلا تأتلف معتقداته فى نسق موحد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التى يتصرف بها • وهذا التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » فى مظاهره « بالتخلف الثقافى » •

غير أن هذا التفرق والتمزق الذى ينذر لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع ، انما يبشر لدى البعض الآخر بحل لخيوط العالم القديم ، واعادة نسجها من جديد •

فاذا كان ثمة خطر يتهدد عالم الانسان وحياته والأزمة تكاد تخنق وجوده ، فانها لا تحل بمجرد مزيد من التطور فى العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة • كما لاتحل باتخاذ مواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الانسانية ذاتها • ومن ثم فهى تنشد من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا • فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها العلم لها ليس لها أن تعبرها فى بحثها عن المعنى والقيمة فى الحياة ، هى وحدها التى يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل • أو التركيب ، أو المنظور لكل جوانب الحياة • وهذا الالتزام الفلسفى لا يقف الا على قاعدة من القيم • وهذا هو ما يبدو جليا فى فلسفات العصر :الوجودية والماركسية والبراجماتية • فالفلسفات الوجودية والمركسية والبراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية للانسان – فى – العالم ، تقوم على تصور قيمى بارز للانسان والعالم معا • فهى جميعا فلسفات فعل ، وعمل وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها فى تفسير الوجود والعالم • ولكنها تكاد تتفق فى تصورها « **للواقع الانسانى** » ، ذلك الواقع الذى يواجهه الانسان ويتصل به ، ويتفاعل معه • فهو عند « سارتر » (نقد العقل الديالكتى) ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدى الذى تكون عنده الاشياء انسانية فاذا كان الانسان هو الموجود الذى وجوده فى تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لا بد أن يكون تحديدا للعمل (البراكسيس) • ويأتى هذا التساؤل النظرى كلحظة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تغدو المعرفة ذات طبيعة عملية • فهى تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلى التقليدى بل على النحو الذى تحول بمقتضاه التجربة فى الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة • فالانسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا فى مجتمع يبنى نفسه بوساطة ما ينسب الى كل عضو من اعضائه من عمل خاص وعلاقة معينة بنتائج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع • على أن يجرى ذلك فى نطاق عملية كلية totalization وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات ، وتدمج ذاتيا ، وتقاس بوساطة (**مشروع شخصى**) •

بينما يكون الواقع الانسانى عند « **ماركس** » فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل فى اللافاعلية ، بل هو الفاعلية الانسانية الحية التى تتبدى فى كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية • فالواقع الانسانى أو الفاعلية الحقيقية نقد وعمل فى آن واحد • فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التى هى بدورها من صميم الواقع



ج.ب. سارتر

الذى يشكله الانسان (ملاحظـات على فيورباخ) فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمنا فى الواقع نفسه ، بعد نفـاذ العمل الانسانى عنصرا جوهريا فى تكوينه .

أما الواقع الانسانى عند « ديوى » (البحث عن اليقين » فهو حصيلة ما يضاف اليه من ضروب تفاعل الانسان مع العالم الطبيعى . أو هو على حد تعبيره « متصـــل الخبرة أو التجـربة » experiental continum الذى يضم الحـالات الخاصة من التفاعلات داخل اطار مركب واحد . والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل . فليست المعرفة فعلا خاضعا للظروف الخارجية تماما بقدر ما هى فعل موجة بما فيه من قصد وغاية .

ونتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالامر الواقع ، بل تتطلع دائما الى «المستقبل» من خلال اعترافها بقدرة الانسان على تغيير نفسه وواقعـه من حوله ودعوتها الى ممارسة الانسان لفاعليتـه للعلو على الحاضر وتجاوزه .

فالانسان عند « سارتر » يصنع وجـــوده بقذف نفسه الى المستقبل . وهو لا يصنع ذلك الا بعـد أن يسجل نفســه فى عالم المادة الذى يتصدى له بوصفه مقاومة أو أداة .. وبذلك يكون فى مقدور الانسان أن يصنع التاريخ لأنه قادر على تجاوز موقفه . فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه . وهو الذى يحدد كيف سيحيا فيه، وماذا يكون معناه بالنسبة اليه ، أى أنه ليس محـدودا بذلك الموقف . ولا بد أن تنطـوى العمليات التى تخطى بها هذا الموقف على الاوضاع الجزئية الخاصة التى تكونه والنـاس يصنعون التاريخ بهذا التخطى المستمر . وليس ثمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى يسيطر على علاقات الانسان بغيره ، لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اطار خارجى من العلية وليست مطابقة لأى اطار قبلى من التفسير . (نقد العقل الديالكتى) .

كذلك يقول « ماركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العالم على أنحاء شتى بينما ينبغى أن يغيروه . والحتمية لا تكفى نفسها بنفسها ولا بد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكى يصـنع التاريخ . فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الاوضاع السابقة . الا أن التاريخ «**لايستخدم الانسان أداة لتحقيق غاياته كما لو كان التـاريخ شخصا مستقلا ، وانما التاريخ فاعلية انسانيـة وهى يلاحق أهدافه الخاصة** » . (**العائلة المقدسة**)

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس فى التصور التقدمى للتجربة الانسانية . فهى تنطوى فى ذاتها على ابراز الامكانيات المثالية . فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهى وسـيلة لتنظيم جديد للواقع واعادة تشكيل له يحقق به الانسان معانى منشودة . ومـا يختزنه الواقع الانسانى انما يقوم على فكرة التقدم . فالمستقبل هو الذى يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضى ، وينتصب « العصر الذهبى » امامنا ولا يستقـر خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينـا الاقدام . (اعادة البناء فى الفلسفة) .

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها بل تستبعد النزعة العلمية المتحذلقة scientism التى تضيق من منهجه ، وتتعنت فى تطبيقـــه ، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحيبة من الفعل والابداع . ولاتحاول تلك الفلسفات ؛ وهى فى صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجـا واتجاها يســع الجديد من المعرفة ويتغير معه . فكأنها تقبل بمنطقها نفسه امكان تجاوزهـا فى المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة وأن الانسان والعالم متغيران . وهى تشبه فى هذا ما وصل اليه العلم فى عصرنا الراهن الذى فقدت دعواه القـديمة عن الحتمية الصـارمة والموضـوعية الجامدة مشروعيتها وجـدواها فلم يعد الانسان أو الباحث العلمى مجرد شاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية بل صار له دوره الحاسم فى القيام بالملاحظة والتجربة ، وصـوغ الاستدلالات والنتائج،وكشف والقوانين والنظريات وهذا هو ما تؤدى اليه « **النسبية** » من القـول بوجود « **الاطارات المرجعية** » لقياس الزمـان . وما يثبت « **مبدأ اللاتعين** » **عند هايزنبرج** من تأثير

عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات ·

وتقترب هذه الفلسفات من طابع تطـــور العلم الذى يتمثل فى تضمن قوانينه ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته على امكان تجاوزهـــا وتغيرها بحيث تتفتـح على كل ما يفضى اليـه البحث المتصل من الجديد فى الكشف والتفسير ·

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضـن كل مشـــكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور شـامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا اياه ، ومتطلعا الى « **ما ينبغى أن يكون** » لمستقبل الانسان ·

٢ ـ ميلاد نظرية القيمة :

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا، ونفذت الى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة · ولكنها لم تعمد موضوعا ومبحثا شرعيا من موضـــوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن قصير يكاد لا يتجاوز نهاية القـرن التاسع عشر · غير أن الآراء التى تدور حولها لم تتبلور بعد ، وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور · فلم تتبين أهميـــة مشكلة القيمة فى تاريخ الفلسفة الا تدريجيـــا وفى أناة ومهل · لذلك لا نعثر فى الفلســـفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية أو حتى من تعبر عنها · الا اذا قصدنا بالقيمة تعينها فى وعاء معيارى نوعى كالحق والخير والجمال ، فهنا نجد فى القيمة بحثا فلسفيا موصولا منذ أيـام الاغريق ، ولكنه كان بحثا ضيق الدلالة يقيـم الحدود والأسوار بين جوانب الفاعلية الانسانية التى لا تضمها نظرة شاملة ·

ويقال أن «**لوتسه** » Lotze (المتوفى عام ١٨٨١) هو الذى استخدم مصطلح القيمة بالمعنى الفلسفى (روييه ، فلسفة القيمـة) · أمــا « لوتسه » فيعتقد أن « **نيتشه** » هو وحده الذى استطاع أن يتيح لهذا المصطلح اذاعته واشاعته فهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أســـمى ومفهوما أقصى للفلسفة ·

والى « **ريتشـــل** » (المتـــوفى عـــام ١٨٨٩) تنسب التفرقة المشـــهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (لافيل ، بحث فى القيم) · أما فندلباند ، فالفلسفة لديه هى علم القيم بينما العلوم التجريبية وحدها هى التى تفى بالوقائع ·

وأما فى بريطانيا وأمريكا فقد أبطأ مقـــدم



ديوى

نظرية القيمة حتى استطاع « **جوسيا رويس** » و « **شيللر** » والبراجماتيون أن يرغموا تصـور القيمة على التأقلم فى بلادهم ·

وفى فرنسا ، مكثت نظرية القيمة طويلاخارج أبواب الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول الا منذ زمن قـــريب على يد « **لافيـــل** » و « **لوش** » و « **سارتر** » و «**بولان** » حيث دخلت القيـم شريكا فى مبحث الميتافيزيقا والأنطولوجيا ·

٣ ـ مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة المحدثين · فهى قد تنزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف الا بوصفهـــا قيمة نوعية تندرج تحت علم من العلوم المعيارية كالأخلاق أو المنطق أو الجمال · وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهب لتغدو طابعه الغـــالب ، ومبدأه الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجيـــة العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشـكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفه منها ، وحلوله التى يتقدم بها ·

وقد لا يصرح الفيلسوف ، فى الحالة الاخيرة بسيادة القيمة لمذهبه · وهذا هو الحال غالبـا فى معظم فلسفات العصر ـ وعندئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من ســائر مشكلات فلسفته · والى مثل ذلك ما ذهب اليه « فيليب وينـــر » فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظـرية القيمة السائدة لديهم · فكل المذاهب الفكرية فى رأيه فروض مشحونة بالقيمة سواء صرحت بذلك أو انكرته (وينر : وجوه القيمة) ·

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتموا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقـة من مذهبهم · ففلســـفة



« نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة **فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغايته** • والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم • والبحث عن الحقيقة انما يعبر عما يسميه بارادة القوة أكثر مما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء • «**وقيمة**» الفكرة أكثر دلالة وأشد أهمية من « **حقيقتها** » • ويمكن أن تكون منظورات القيمة التى يحيا بمقتضا الافراد « **ضرورية** » رغم أنها ليست «**موضوعية**» • فلعل «**اللاحقيقة**» تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها فى الكثير من المواقف • وهو يرفض المعرفة الموضوعية الا اذا كانت وسيلة الى غاية تحول ممكنات الانسان الى أفعال • ويحذر نيتشه ويسخر أحيانا مما يمكن أن تسلم اليه النزعات العقلية أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض ، والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن فى البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التى يفتقرون اليها أساسا للحياة •

كذلك كانت فلسفة « **ريكرت** » فلسفة معيارية ينحل فيها تصور « **الواقع** » الى تصور « القيمة » • والقيم لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصديقنا عليها واقرارنا بصحتها ، ونحن فى هذا مقودون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغى أن يكون • وكذلك الحال فى النزعة الانسانية عند شيللر الذى يوحد بين الوقائع facts والقيم ، كما يوحد بين الحقائق truth والقيم • ومن العبث لديه البحث عن أى ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا علية التاريخ (شيللر : دراسات فى النزعة الانسانية) •

وأما نيكولاى هارتمان فالقيم عنده اطارات التجربة الانسانية للأشياء • وأقام بذلك الأخلاق أو الأكسيولوجيا بوجه عام فى نطاق الانطولوجيا • والقيم هى التى تحدد الوجود وتعينه ولكن على نحو غير مباشر •

والقيمة عند « ماكنزى » مبدأ تفسيرى بعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية القديم فى الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، ومن ثم يعمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة (ماكنزى : القيم القصوى)

وتردد فلاسفة آخرون فى الاعتراف بالقيمة طابعا صريحا لمذاهبهم وان كانت القيمة تقوم بدور المحرك الأول لفلسفتهم • **فسارتر يقول أن**



غاية الوجودية هى اقامة ملكوت انسانى يكون نسقا من القيم المتميزة عن العالم المادى ، وليس نسقا من الخواص والصفات التى تشكل المنضدة أو الحجر • وقيمة الحياة عنده هى المعنى الذى يختاره الانسان لها •

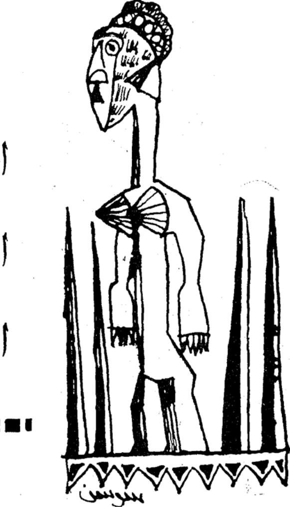
كذلك ديوى فى محاولته لاعادة بناء الفلسفة يجعل منها فلسفة عملية تتطابق مع نظرية القيمة• **والقيمة لا توجد منعزلة ـ مستقلة بل هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود واعادة تشكيل له تحقق به غايات مقصودة • والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هى العلاقة بين « الفعلى أو الواقعى » وبين « الممكن »** •

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل فيلسوف حديث • كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ، بل قد يستبدل به تصورات أخرى • لذلك تتباين مواضعه فى مختلف المذاهب • ففى الامثلة الأخيرة تجلى تصور القيمة سائدا منتشرا فى سائرالمذهب عند من يوليه الاهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته وطابعها • ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاول فيه نفوذه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال • فمنهم من يكتفى به تصورا للخير أو الصواب فى الاخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل فى القيمة • ومنهم من يضفى على الحق أعظم قيمة ويرد اليه سائر القيم ، فتصبح الاخلاق منطق السلوك .وليس المنطق هو أخلاق الفكر كما كان يقول « ريكرت » • ومنهم من يضع الجمال تتويجا للقيم كافة مثل بولدوين وماكنزى ومور • ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة ، فمجال القيم عند ريتشل هو الدين • كما أن الدين عند هوفدنج هو صيانة القيم • كذلك حمل كيركجارد حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الاخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك الانسانى وهو مدرج الدين •

وعلى هذا النحو رفعت مشكلة القيمة الحدود التى كانت تقف بين مباحث الفلسفة التقليدية ، وسعت الى التخفف من وطأة التخصصات الموهومة لهذه المباحث ، وحملت الفلسفة الى أن تتحسد المذاهب والأفكار فى مواقف وقرارات ينبغى أن يختارها المفكر ويلتزم بها •

« صلاح قنصوه »

الأدب الأفريقى المعاصر



يثير الادب الافريقى الحديث اهتماما كبيرا فى جميع أنحاء العـــالم الآن · ففى انجلترا وفرنسا مثلا أخذت الكتابات الافريقية تتوالى الواحدة تلو الاخرى منذ منتصف الاربعينات تقريبا · وزادت خصوبة الانتاج الافريقى حتى لا يكاد يمضى شهر دون أن يقدم «الملحق الادبى للتايمز» مثلا عددا من الاعمال الافريقية من روايات وقصص قصيرة ومجموعات من القصائد الشعرية المختارة · وانتقل الاهتمام بالادب الافريقى الحديث الى الولايات المتحدة وروسيا فأخـذت الاولى فى اصـــدار مسلسلات للأدب الافريقى وافردت له مجلات دورية بأكملها ، بينما أخذت الثـــانية فى ترجمة بعض عيون هذا الادب الى اللغة الروسية ·

وقد أخذ هذا الاهتمام بالادب الافريقى ينتقل الى العالم العربى · الا أنه بالرغم من اهتمامنا هنا فى الجمهورية العربية بالشئون الافريقية بوجه عام وبتقوية الروابط الثقافية معها بوجه خاص فان الأدب الافريقى لم يحظ منا الى الآن الا ببضعـــة مقالات متفرقة فى المجلات الادبية أو الجرائد ، ولم تظهر الا بضعة ترجمات قليلة لعدد من القصائد أ والقصص القصيرة · أما مجلة « الأدب الافرو الآسيوى » الصادرة عن المؤتمر الافريقى الآسيوى فقد احتجبت بعد ظهور الاعداد الثلاثة الاولى منها ، بينما قد ينتظر ما يتم ترجمته من أعمال دوره فى النشر سنوات نظرا لعدم وجود سلسلة مخصصة له·



سنجور

د . أنجيل بطرس

وينقسم الادب الافريقى الحديث من حيث اللغة التى يكتب بهــا الى قسمين كبيرين : قسم مكتوب باللغات المحلية المتعددة وقسم مكتوب باللغات الاوربية الحديثة وأهمها الفرنسية والانجليزية ثم البرتغالية والاسبانية · أما القسم الاول فيصل الى العالم الخارجى عن طريق الترجمات الى احدى اللغات العــالمية مثل الانجليزية أو الفرنسية · ولكن معظم هذه الترجمــات لا تعنى بالغرض وتتعرض لكثير من النقــد لقصورها عن نقل العمل الادبى سواء كان قصيدة شعرية أو قصة قصيرة أو رواية بكل ما تتسم به من جمال وفن · ولعل السبب فى ذلك صعوبة الترجمة من هــذه اللغات المحلية التى تختلف اختلافا جذريا عن اللغات التى يترجم اليهــا واعتماد بعض هذه اللغات فى كثير من الأحيان على موسيقى الألفاظ ورنينها وعلى التركيبــات اللغــوية الخاصة التى تنقل معانى يصعب نقلها الى لغة أخرى دون أن تفقد الكثير من قيمتهــا اللغوية والفنية · وقد يكون السبب فى سوء هذه الترجمات أيضــا اما أن الكتابات الجيدة حقا والمكتوبة بهذه اللغات المحلية قليلة واما أنه لم يكتشف منها بعد مايستحق الترجمة ·

أما القسم المكتوب باللغات الاوربية والذى ينشر اما فى هذه البلاد الاوربية واما فى البلاد الافريقية ذاتها فهو حتى الآن القسم الذى يسترعى الانتبــاه والدراسة ·

وقد كان الأدباء الافريقيون الذين يكتبون بالفرنسية أو بالأحرى الشعراء منهم هم الرواد الأول الذين استوقفوا أنظار العالم بنشاطهم الخلقى الابداعى الذى ظهر بغتة وبشكل ملفت . ثم تبعهم كتاب الانجليزية فى غرب أفريقيا وخاصة فى نيجيريا . وقد برزوا أولا فى مجال الرواية والقصة القصيرة والسيرة الذاتية ، ثم بدأ لهم نشاط ملحوظ فى ميدان الشعر فى الحقبة التالية لهذه الصحوة الأدبية النادرة . ويكتب بالفرنسية أولئك الكتاب الذين نشأوا فى مناطق كانت تحت النفوذ الفرنسى ومازالت اللغة الفرنسية فيها اللغة الرسمية ولغة التعليم ، وكذلك الأمر بالنسبة للغة الانجليزية . فقد كان الكميرون الفرنسى سابقا أو جمهورية الكميرون فى أوائل الخمسينات مثلا أحد مراكز هذا النشاط الأدبى الرائع كما كانت نيجيريا ومازالت من أغنى المناطق الأفريقية بالأدباء الذين يكتبون بالانجليزية .

ومن المعروف أن الطلقات الأولى فى مجال خلق أدب أفريقى حديث كما يقول أحد النقاد قد أطلقها كتاب ليسوا أفريقيين ، بل كتاب سود من منطقة البحر الكاريبى ، ولعل أعلاها وأهمها كانت صيحة **ايميه سيزار** التى أطلقها فى مجلة فرنسية نشرت له **مذكرات العودة الى الوطن** فى ١٩٣٩ . وقد وجدت هذه « **المذكرات** » لها قراء فى السنوات القليلة الثالثة وكانت بداية حركة أدبية جديدة بين الزنوج المتحدثين بالفرنسية عرفت فيما بعد « **بالزنجية** » . وليس هنا مجال الخوض فى كنه هذه الحركة ومظاهرها . ولكن نظرا لأهميتها الكبيرة بالنسبة لكثير من الكتابات الأفريقية الفرنسية فسنشير الى بعض جوانبها باختصار . بدأت هذه الحركة فى كوبا فى ١٩٢٧ بين السود من سكان تلك البلاد . وهى فى جوهرها حركة لاثبات الذات الزنجية الاصل داخل الحضارة الأوربية ، حركة حدت بالشعراء الأفريقيين الى تأكيد زنجيتهم والتفاخر بلونهم وباصلهم الأفريقى والى احياء التراث الأفريقى ودعم الشعور باختلاف الافريقى واستقلاله ، وتبع ذلك بالضرورة ثورة على الاستعمار الاوربى ومحاولته طمس معالم الحضارة الافريقية العريقة وسلب الافريقى حقه فى الاستقلال والحرية واستنزاف دماء القارة السوداء ودماء أبنائها . والجدير بالذكر أن هذا الجيل الجديد من الكتاب قد وجد استعدادا لدى شعوب أوربا للاستماع اليه والانصات الى ما يقول وقد بهرتهم هذه الفورة من الحماس والابداع. ويذهب بعض النقاد الى القول بأن ذلك كان مظهرا من مظاهر اهتمام أوربا فى ذلك الوقت بأفريقيا وبكل ما هو افريقى كرد فعل طبيعى فى الغرب لما شاهده من مآسى الحرب العالمية الاولى ومخازيها .

وكانت مجلة التقدم : Revista de Avance من أكبر مشجعى هذه الحركة فى كوبا الاسبانية فى الفترة ما بين ١٩٢٧ ــ ١٩٣٠ . وسرعان ما بدأت حركة مماثلة بعض الشىء فى هايتى الفرنسية . ثم نشر الشاعر الافريقى السنغالى **ليوبولد سيدار سنجور** قصيدة « **الرسالة** » وفى نفس الوقت اجتذبت « **المجلة الوطنية** »: La Revue Indigène فى هايتى جماعة من كتاب هايتى الشبان ووجهت اهتمام الفنانين والكتاب ورجال الفكر فى هايتى الى اكتشاف كل ما هو افريقى فى تراثهم وتمجيده .

وهكذا جعل كل هؤلاء الكتاب الذين يستخدمون الاسبانية والفرنسية فكرة افريقيا فكرة مركزية فى أعمالهم ، بالرغم من أن افريقيا بالنسبة لهم كانت « حالة نفسية أكثر منها حقيقة جغرافية أو سياسية » *

أما نظرتهم الى افريقيا فكانت تختلف كثيرا من جماعة الى أخرى . فقد كانت تعنى بالنسبة للبعض العصر الذهبى الذى سبق تجارة الرقيق وهتك أوربا البيضاء

(Gerald Moore, Seven African Writers, 1962, p. X).

لعرض القارة الافريقية ، وللبعض الآخر كانت تمثل افريقيا نهاية مهانتهم وذلهم وآلامهم الحاضرة ، ودولة المستقبل التى تتحقق فيها أخيرا آمال أبنائها ؛ ولفريق ثالث كانت تمثل نوعا من الفردوس الزنجي يسافر اليه عند الموت جميع الملونين ويجدون الأخوة والراحة الأبدية ٠

فاذا حاولنا التعرف من قرب على الشعر الكاريبى وجدنا أنه شعر يكتبه قوم يعيشون بعيدا عن وطنهم الطبيعى افريقيا ، فهم مع احساسهم بافريقيتهم الا انه يراودهم احساس بأنهم قوم منفيون ، مبعدون عن أرضهم وأرض أجدادهم ، ولذا يطلق على هذا الشعر «شعر المنفى» ٠ وهو يختلف بالطبيعة عن الشعر الافريقى الذى يكتبه قوم ولدوا فى افريقيا وقضوا بها حياتهم باستثناء فترات قصيرة يقضونها فى أوربا لتلقى العلم ، كما يتضح عند دراسة الشعر الزنجى الافريقى ٠ ولعل خير من يمثل الشعر الزنجى الكاريبى هو الشاعر **ايمه سيزار** ٠ فشعره يجمع كل خواص الكتابة الكاريبية ويمزج بينها فى فكرة واحدة هى فكرة الزنجية ٠ ومن هذا الشعر تأكيده للنواحى الحسية الجنسية ، وموسيقاه الواضحة القوية واهتمامه بابراز التضاد بين هذه الصفات التى تمثل افريقيا وما تمتاز به أوربا من برود وعقلانية مجردة ٠ وهو لا ينكر بدائية الشعوب السوداء ولا يخجل منها بل على العكس من ذلك يجد نشوة كبرى فى تمجيدها والتفاخر بها ، معلنا أنها الدواء الذى يمكن أن يقدمه الزنجى وحده لعالم مريض غارق فى الاهتمام بالآلة والمادة وأعمال العقل وحده فى شئون الحياة ٠

ولد **سيزار** فى مرتينيك فى ١٩١٣ وذهب الى باريس وهو فى الثامن عشر من عمره ليدرس فى كلية «الاكول نورمال» ، وهناك التقى بطالب من السنغال يصغره بسبع سنوات هو **ليوبولد سيدار سنجور** ٠ كما التقى الاثنان بطالب ثالث من غيانا الفرنسية هو **ليون داماس** وهو أول أفريقى يقتحم الأدب الفرنسى بقصائده الملتهبة ٠ ويعد هذا اللقاء نقطة البداية لأدب غرب افريقيا الفرنسى ، بالرغم من أنه لم يبدأ أى منهم الشعر الا بعد ذلك بعدة سنوات ٠

وعند نهاية الحرب العالمية الثانية توالت عدة أحداث معلنة عن صحوة شعور جديد بالتضامن ووحدة الهدف بين الكتاب الملونين فى جميع أنحاء الامبراطورية الفرنسية من مدغشقر الى مرتينيك ، وتوالى ظهور الكتابات الافريقية ٠ فبالرغم من أن **سنجور** كان يكتب الشعر منذ ١٩٣٨ الا أنه لم يتمكن من نشر أول مجموعة شعرية له الا فى ١٩٤٥ تحت عنوان: «**أغنيات الظل**» :Chants d'Ombre ٠ وفى ١٩٤٦ ظهرت مجموعة أخرى **لسيزار** تحت عنوان«**سواعد المعجزات**» Les Armes Miraculeuses وفى ١٩٤٧ أعيد نشر « **المذكرات** » بالفرنسيه والانجليزية ٠ وفى نوفمبر من نفس العام ظهر أول عدد من المجلة الهامة : « **الوجود الافريقى** » ٠ ثم ظهر لسنجور مجموعة « **المنتخب الجديد من الشعر الزنجى والملجاشى** » تتصدرها مقدمة طويلة لجين بول سارتر فى ١٩٤٨ ٠ وتعد هذه المجموعة الشعرية أهم عمل فردى فى الحركة بأجمعها٠ وان دلت على شىء فقد دلت على تباين هذه القصائد وتعدد وجوهها واتساع مداها ٠ ويمكن القول بأنه منذ ١٩٤٨ قامت فكرة الزنجية على سواحل غينيا الافريقية كما قامت على الجانب الآخر من الاطلنطى ٠ وفى حماس تلك الفترة لم يلحظ أحد بعض التناقضات الاساسية بين وجهات النظر الكاريبية والافريقية ٠

أما فى الجزء المتحدث بالانجليزية من غرب افريقيا فلم يكن لهذه الاحداث أثر يذكر ٠ ولعل ذلك يرجع الى عدم اهتمام المجتمع فى غرب افريقيا بمسائل الفن والادب

من ناحية والى أن الشعراء ورجال السياسة فى الامبراطورية الفرنسية (من أمثال سنجور وداماس وسيزار) كانوا جميعا أعضاء فى الجمعية الوطنية الفرنسية وقادة للحركة الوطنية فى بلادهم مما لا نظير له فى مناطق النفوذ البريطانى من ناحية أخرى • ولعل السبب أيضا هو حاجز اللغة اذ لم يكن يعرف الفرنسية من سكان نيجيريا أو غانة أو سيراليون الا القليلون •

ويرى النقاد أسبابا كثيرة لعدم تأثر أدب غرب افريقيا بفكرة الزنجية الا قليلا، أهمها ان الاتجاه الواقعي والتأملى الذى يظهر فى أدب غرب افريقيا بعيد كل البعد عن الاتجاه الرومانسى البلاغى الواضح فى الشعر الزنجى • لتأثرهم بالاتجاه الانجليزى الواقعى • ولعل أهم الأسباب جميعا هو روح الاستقلال الواضحة فى أعمال أدباء غرب أفريقيا أو أدباء نيجيريا بالذات مثل : **عاموس تيوتولا** ، **وشينوا اشيبى** ، **وسبريان أكونسى** (*) فاذا بحثنا عن أثر خارجى فيمكن القول بأنهم أو الأخير منهم على وجه التحديد قد تأثروا بالادباء الزنوج الامريكيين أو أدباء جزر الهند الغربية الذين يكتبون بالانجليزية مثل **ريتشارد رايت وكونتى كولين** ، **ولانجستون هيوز وكلود ماكاى** أكثر من تأثرهم بأدب الزنجية ، فبالرغم من وجود فكرة المنفى وتمجيد افريقيا هنا ، الا أن النبرة هنا هادئة حالمة ، وتختلف تماما الاختلاف عن النبرة الحماسية لأدباء كوبا •

فالى جانب اختلاف موقف الافريقيين فى افريقيا عن موقف اخوانهم فى المنفى فاننا نجد فى كتابات أدباء غرب افريقيا الذين يكتبون بالانجليزية ميلا واضحا لتصوير الواقع بموضوعية وبصيرة نافذة كما يفعل **شينوا أشيبى** فى روايته الثانية : « لقد **مضى عهد الراحة** » (No Longer at ease) • وتبدو هذه الواقعية أيضا فى بعض كتابات الشبان من كتاب الجزء الفرنسى من افريقيا مثل **فرديناند أوبوتو ومونجوبتى** • وكذلك فان الشعراء الشبان فى نيجيريا وغانا مثل **وول سونيكا** قد تأثروا ببعض الشعراء الانجليز المعاصرين • وبالرغم من ذلك فان ما يكتبونه من شعر شعر مبتكر تماما يهتم أكثر ما يهتم باللحظات والأماكن المعينة وليس بالتعميمات عن الجنس الابيض أو الموقف الثقافى أو موت الاستعمار • اذ يهتم هذا الشعر أولا وقبل كل شىء بالتجارب الشخصية العميقة ، بعكس الشعر الفرنسى الذى يميل الى التعميم •

ولعل أهم ما يميز الجيد من الادب الافريقى الحديث أن له شخصيته الخاصة واهتماماته الخاصة • هذا بالاضافة الى تلك الصفات التى تجعل منه أدبا عالميا يستمتع به القارىء الافريقى وغير الافريقى • ومن المواضيع الهامة التى يعالجها الادب الافريقى فكرة غزو الحضارة الاوربية للحياة الافريقية وقضائها فى كثير من الاماكن على نوع متميز من الحياة له تقاليده ومعتقداته وقد تكون له مساوئه ولكن له أيضا محاسنه وقيمه ، التى لم يكن المستعمر الاوربى بقادر على فهمها أو استيعابها لأنه كان ينظر الى القارة السوداء نظرة ضيقة خاطئة • ومنها أيضا التأرجح بين القديم والجديد وبين ما هو افريقى بحت وما هو أوربى ، ثم الشعور بالضياع الذى يقاسى منه بعض من لا يتيسر لهم التأقلم واختيار طريق يرضى نزوعهم الى الاحتفاظ بافريقيتهم مع الافادة مما قد تتيحه لهم الحضارة الاوربية من فرص للتقدم • ومنها أيضا بحث الافريقى عن مكانه الحقيقى فى هذا العالم الغريب • ومنها وضع الافريقى المثقف وسط أهله وشعوره بالغربة بينهم •

---

* انظر مثلا المرجع السابق ص ١٨ من المقدمة .

أضف الى ذلك تصوير ذلك العالم الافريقى المجهول للكثيرين تصويرا فنيا رائعا، ووضعه على الخريطة الادبية قبل أن يختفى نهائيا أمام زحف الحضارة الاوربية .

فالأدب الأفريقى اذن أدب انسانى يصور الواقع من ناحية والمـــاضى من ناحية أخرى ولكنه فى كلتا الحالتين يرنو الى مستقبل أكثر استقرارا وشعورا بالامن والانتماء الى أرض حبيبة وحضارة عريقة باقية .

أما الأسماء التى لمعت فى سماء الادب الافريقى الحـــديث فمن أهمها فى مجال الشعر ، كما رأينا ، الشـاعر ليوبولد سيزار سنجور وهو من أوائل من عملوا بكل ما أوتوا من ذكاء وحب للاســـتطلاع وقدرة لغوية ومعرفة بالادب على اكتشاف حقيقة الافريقى «**واعطاء الأجناس السوداء لسانا**» . وديفيد ديوب الذى قتل فى حادث طائرة ولم يجاوز الثالثة والثلاثين من العمر ، ولكنه كان قد أظهر نبوغا فذا فى حياته القصيرة وكان يرجى له مستقبلا زاهر . ولد ديوب لأب ســنغالى وأم من الكميرون ولكنه ولد وقضى معظم طفولته فى فرنسا . وكان دائم الشعور بالضـــغط والتهديد وقســـوة الاستعمار .

أما **كامارالى** من غيانا العليا فقد شهد الحياة الافريقية التى يســـودها شـــعور بالكرامة والقيم الانسانية فى اقليم كوروسا الذى لم تقو فيه شـوكة الاستعمار قط بالشكل المعهود . فاذا ما كان ديوب يمثل الافريقى الذى يعيش بعيدا عن افريقيا فان كامارا لى يمثل الافريقى الذى يعيش فى قلب افريقيا ويصورها تصـــويرا رائعا فى سيرته الذاتية « **الطفل الأسود** » (١٩٥٤) . وبينما يشعر ديوب بالضغط والتهـــديد وقسوة أوربا ، لا تكاد فكرة الاستعمار تسترعى انتباه كامارا لى ، وتكاد كاروسا أن تكون بالنسبة له بلدا مستقلا . وبالرغم مما قد يقال عن المثالية التى يضفيها الكاتب على مثل هذه الصور الا أن تصوير لى لافريقيا يمتاز بصدق التصوير وصدق العاطفة .

وفى مجال الرواية يعد كامارا لى من أهم الروائيين الذى يكتبون بالفرنســـية وأهم أعماله « **بريق الملك** » Le Regard du Roi (١٩٥٥) ، ثم «عيون التماثيل» (١٩٥٩) وأخيرا Dramous (١٩٦٧) .

وهناك أيضا **مونجو بتى وفرديناند أويونو** . أما الأول فيعد موهبة فذة ، وأبدى مونجويتى نضجا سريعا فى سنوات قليلة فنشرت له ثلاث روايات ولم يجاوز السادسة والعشرين هى : «المدينة القاسية» (١٩٥٤) ، و «يسوع بومبا المسكين» (١٩٥٦) ثم «المهمة المنتهية» (١٩٥٧) .

●

أما فى أفريقيا المتحدثة بالانجليزية فقد برز من كتاب نيجيريا : **عاموس ثيتوالا ، وسبريان أكومنسى ، وشينو آشيبى** من الروائيين ، وبرز من الشـــعراء لى سونيكا الذى استهوته الرواية أيضا فكتب «المترجمون» The Interpreters (١٩٦٧) . ومن الروائيين الشبان **كلمنت أجونوا** النيجيرى مؤلف « **أكثر من مرة** » More than Once و ت.م. **ألوكو** من كينيا وكتب « **قريب ورئيس عمال** » Kinsman and Foreman وجيمس أنجوجى الكينى أيضا وكتب «**حبة قمح**» A Grain of Wheat ، وجميعها ظهرت فى ١٩٦٧ .

ولعل الرواية التى تقوم أساسا كنوع أدبى على تصوير الحياة الانســـانية من خلال تصويرها الواقعى للتجارب الفردية المعنية أكثر الانواع ملاءمة لتصوير الواقـــع الافريقى ، ولعل هذا هو السبب فى ايثار كتاب الانجليزية لها وبالتـالى لنجاح عدد

كبير منهم على المستوى العالمى • وتمتاز هذه الاعمال الروائية الافريقية جميعا الى جانب مميزاتها الفردية بروح الفكاهة والصور الحية والقدرة على الخلق والابتكار •

ويعد توتوالا أول كاتب نيجيرى يحقق شهرة واسعة • وهو صاحب موهبةفريدة دون شك • وأهم أعماله «شريب الخمر» (١٩٥٢) ثم « حيـــاتى فى غابة الاشباح » (١٩٥٤) ثم «سمبى والد الغـــابة السـوداء» (١٩٥٥) ، و «الصـيادون الافريقيون الشجعان» (١٩٥٨) • ومما يسـتحق الذكر أن توتوالا لم يتلق تعليما يذكر ، فقـد توقفت دراسته بعد الفصل الخامس الابتدائى ، ولكنه تمكن بما أوتى من مقدرة وثقة بالنفس من أن يصبح أول روائى نيجيرى يعترف به دوليـا • ولا تقتصر كتاباته على تصوير الواقع الافريقى بل تستخدم هذا الواقع استخداما رمزيا أيضـا بحيث يمكن قراءة أعماله على عدة مستويات والخروج منها برؤى غنية مختلفة عن الحياة الانسانية• ولذا يميل بعض النقاد الى اعتبار توتوالا صـاحب رؤيا وكاتب ملحمى أكثر منـه مجرد روائى •

أما شينوا أشيبى فقد حازت أولى رواياته «الاشياء تتداعى» Things fall apart (١٩٥٨) نجاحا كبيرا عند نشرها ، واستقبلت استقبالا حارا فى أوربا وأمريكا • وهى تعد الآن مم روائع الأعمال الادبية الافريقية التى يعترف الجميع بأصالتهـا وجمالها • تبعتها «لقد مضى عهد الراحة» (١٩٦٠) ثم «سهم الله» : The Arrow of God (١٩٦٥) ثم أخيرا « رجل من الشعب » : A man of the people (١٩٦٦) •

فاذا ألقينا نظرة متمهلة بعض الشىء على روايته الاولى كمثـل من أمثلة الرواية الافريقية ، وجدنا أن «الأشياء تتداعى» تحكى قصة مأساة **أوكونكو** : أحد أقطاب قبيلة «أوبى» فى الفترة التى أخذ الرجل الابيض فى الظهور فيها على مسرح الاحداث الافريقية والتوغل فى القرى الداخلية • ويصور أشيبى فى أسلوب سهل ممتع سلسلة الاحداث التى يعيشها اوكونكو منذ نشأته الاولى ، وجهاده وعمله المتصل ليحقق مركزا ممتازا فى القبيلة ، ثم سقوطه نتيجة كبريائه واندفاعه وتمسـكه ببعض القيم الخاطئة ، وخوفه من أن يتهم بالجبن أو الضعف أو التردد ـ وهى صفات كان يتصف بها والده الفاشل ـ مما يدفع به الى الشطط واساءة التصرف • ويغضب أوكونكو الهة الارض بسفك دم برىء فينفى من أرضه وعشيرته عقابا له ، وما يكاد يعود بعد انتهاء فترة نفيه حتى يرتكب حماقة أخرى بقتل أحد رجال الامن التابعين لقـوة الرجل الابيض ويضطر أن يقدم على الانتحار مقترفا بذلك عملا مشيناومحرما فى قبيلته ، خشـية العقاب ، بل وربما نتيجة ليأسه من أن يظهر رجال قبيلته الشجاعة والقوة والاقدام التى عهدها منهم •

وينجح المؤلف نجاحا كبيرا فىتصوير شخصية أوكونكو من جميع نواحيهـا فهو المصارع البطل والمحارب الشجاع والصديق المخلص والزوج العـادل والأب العطوف بالرغم مما يبديه دائما من الشدة والقسوة لأبنائه وزوجاته • ولـكن من الخطأ أن نتصور أن مأساة أوكونكو كفرد هى موضـوع الرواية الرئيسى • ان ما يرمى اليه أشيبى حقا هو تصوير نوع من الحياة بأكمله ؛ يمثل أوكونكو بعض نواحيه • ولعل من دواعى نجاح المؤلف أنه خلق شخصية حية لفرد متميز كما نجح فى خلق صورة تنبض بالحياة لعشيرة بل لقرية افريقية بأكملها ، بما لها من معتقدات وعادات وروابط قوية ، تربط أفراد القبيلة بعضهم بالبعض الآخر وبآلهتهم وأسـلافهم والارض التى يعيشون عليها • يقدم صورا حية لبعض الاحتفالات العـائلية والقبلية ، للاجتماعات الرياضية ، والمعارك التى كثيرا ما تنتهى بالولائم التى تجمع بين القبيلتين المتحاربتين

بعد أن يفضا النزاع ويعود السلام بينهما ، ولمراسم الزواج والمراسم الجنائزية واحتفالات الأسلاف وغيرها ٠

واذا كان شينوا أشيبى يرمى الى تصوير تلك الحياة التى تكاد تختفى كلية تحت وطأة الغزو الابيض للقارة الافريقية ، فانه يرمى أيضا الى تصوير أثر هذا الغزو فى حياة سكان تلك القرية الآمنة ، وما يسببه من فرقة بين أهلها ، ومن قلق وشك وبلبلة فى أذهان أبنائها عندما يرون معتقداتهم وقيمها التى توارثوها جيلا بعد جيل ، يضرب بها الرجل الأبيض عرض الحائط دون أن يمسه سوء أو يصيبه أذى ولا تحل به لعنة من لعنات الآلهة أو الأسلاف ، وما يحسون به من شعور بالضعف والمهانة عندما يقفون مكتوفى الايدى أمام ذلك الخطر الداهم الذى سلب قوتهم وفرق بينهم فتداعت الاشياء من حولهم ٠

ومن أهم الصفات التى تكسب هذه الصورة قوة وتعبيرا تلك الموضوعية التى يلتزم بها أشيبى من بداية الرواية الى نهايتها ٠ اذ كثيرا ما يتساءل القارىء « ترى ما موقف المؤلف من كل هذه الاحداث ؟ » ومعنى ذلك أن الصورة وحدها هى التى تتحدث الى القارىء وتنقل اليه ما فى نفس الكاتب من معان وأحاسيس وتبصره بما فى هذه الحياة من قسوة وقيم خاطئة من ناحية ، ومن بساطة وجمال وشاعرية ، تتجلى كما أشار الى ذلك أشيبى فى حديث صحفى ـ «فى الطريقة الجماعية التى يشارك بها الجميع فى لحظات السعادة والحزن والعمل ، وفيما لها من فن وموسيقى ٠ »

ولعل المؤلف يقول كلمته فى اختياره للحظات المفعمة بالمعنى ، التى يصورها ، مثل تلك اللحظات التى تصور أوكونكو المصارع الشجاع وما تتركه شجاعته وفنه من أثر فى قلب ملكة جمال القرية التى لا تستطيع أن تتزوجه لفقره ، ولكنها لا تستطيع مقاومة حبه فتهجر زوجها وتلقى بنفسها بين يديه ٠ ثم تلك اللحظة التى يسيطر فيها القلق على أوكونكو ٠ بالرغم مما يبديه من رجولة وشجاعة حين تصطحب كاهنة الهة الكهوف والجبال ابنته ازنما التى يحبها ويؤثرها على غيره من أبنائه ، فى ظلمة الليل الى هيكل تلك الالهة ٠ ثم حبه لذلك الصبى ايكيميفونا الذى تقضى القبيلة بقتله ، فلا يتردد أوكونكو فى القضاء عليه ولكنه يقضى الليلة تلو الاخرى ساهرا معذبا لا يذوق للراحة طعما ٠ ثم هناك أوكونكو فى المنفى يخطط لعودته الى وطنه ويسأل ابنته الجميلة ازنما أن ترد عنها الخطاب حتى تعود الى وطنها ، علما منه بقيمة جمال ابنته فى جذب الخطاب وبالتالى فى لفت الانظار الى عودة الاب ٠ ثم أخيرا تلك اللحظة المفعمة بالحزن والرقة والقوة التى يرجو فيها صديق أوكونكو الحميم رجال الأمن أن ينزلوا جثة أوكونكو من على الشجرة التى علق منها ويساعدوه على دفنه حتى يتسنى لهم اقامة المراسم الواجبة ، ذلك بينما سورة غضبة لمصير صديق وأحد أقطاب عشيرته تغالب حزنه فيغلبه التأثر قبل أن يتم كلمته ٠

ولعل أبلغ تعليق على هذه المأساة وما تعنيه بالنسبة للرجل الابيض أو موقفه منها ومن القارة التى يغزوها هو ما يقرره حاكم المنطقة الابيض من أنه سيخصص فقرة بأكملها لمصير ذلك الرجل فى الكتاب الذى كتبه عن « توطيد السلام بين قبائل النيجر الأسفل البدائية » ٠

تلك اذن لمحة سريعة لما يحققه شينوا أشيبى فى روايته « الأشياء تتداعى » ٠ فبالرغم من بساطة التكنيك وسهولة الاسلوب الا أنها تتسم دون شك بالقوة والجمال وتجمع بين الجدة والأصالة ، شأنها فى ذلك شأن خير ما أنتجه الافريقيون من أدب حديث ٠

انجيل بطرس

المستنيرون ودورهم فى المجتمع المعاصر

تأليف: سير ايزيا برلين
ترجمة: سليم الأسيوطى

الكلمة لفظا ومفهوما من أصل روسى ، فقد ابتكرت فى روسيا فى غضون ستينات القرن التاسع عشر وسبعيناته ، وهى لم تعن مجرد المتعلمين أو المثقفين ، وهى بالتأكيد لم تعن مجرد المفكرين فى حد ذاتهم . (١)

كان المجتمع الروسى فى القرن التاسع عشر ـ ولنستعمل مصطلحا معاصرا ـ مجتمعا ناميا ، مجتمعا متخلفا ، يتكون الى حد كبير من جماهير الفلاحين الأميين الذين يتضورون جوعا أو يكادون ، وعدد محدود من البيروقراطيين ، يحكمونهم بكفاية مختلفة درجاتها . وبجانب ذلك كانت توجد طبقة صغيرة من الأشخاص الذين حصلوا على تعليم كاف لكى يكونوا موظفين، أو مديرين ، أو كتبة ، أو ليشكلوا ذلك العدد الأدنى من المحامين والاطباء أو مساحى الأراضى ، والمعلمين الذين لا يمكن أن نتوقع بدونهم حتى لمجتمع متأخر أو متخلف مثل الشعب الروسى فى ذلك الوقت ، أن يسير قدما فى طريقه . فقد كانت البلاد ترزح تحت حكم « أوليجاركى (٢) »



(١) هم جماعة اشخاص تثقفوا ثقافة عالية ، ويؤلفون طبقة اجتماعية مميزة معترفا بها ، واعية بذاتها، فى داخل اطار الامة ، لها الدور (أو هى تطلب به وتزعمه لنفسها) القيادى فكريا واجتماعيا وسياسيا ، فهى الطبقة التى ينظر اليها بوصفها القادرة على تكوين الرأى العام وتشكيله ومن ثمة يطلق عليهم أيضا « المشكلون » فهم النخبة والصفوة الممتازة والطليعة الفنية او الاجتماعية أو السياسية .

(٢) الاوليجاركية ـ Oligarchy ـ أو حكم القلة : حكومة تهمين عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية .

Oligarchy فى أبغض صوره ، ولا نقول استبداديا فى قمته ، وكنيسة بدون تقاليد مركزية سكولاستية أو أساس عقلانى ، كنيسة حفلت بكثير من القديسين والشهداء ، وزخرت بالحالمين، ولكنها كانت عاطلة من ذلك النظام الصارم الذى كان يسرى على كنيسة روما ، فقد كانت المعرفة نادرة وكذلك التعليم وكانت الأقلية الصغيرة التى عرفت مدنية الغرب وقرأت اللغات الأجنبية بحرية تشعر بأنها منعزلة نسبيا عن غالبية الشعب ، وأن أعضاءها كادوا أن يكونوا غرباء فى بلادهم أى يسمون اليوم « بالمغتربين » عن المجتمع . أما الذين كانوا ذوى ضمائر حية حساسة بين هؤلاء فكانوا يشعرون شعورا قويا بأن عليهم التزاما طبيعيا بمساعدة مواطنيهم الذين كانوا أقل سعادة أو أقل تقدما منهم .

وأصبح هؤلاء الناس تدريجيا مجموعة تؤمن بأن علانية الحديث ، والكتابة ، والمحاضرة ، تفرض عليهم التزاما أخلاقيا مباشرا خاصا . فلو كنت تعيش فى باريس فى ثلاثينات أو أربعينات القرن التاسع عشر لعشت فى عالم تنتشر فيه آراء كثيرة جدا وتتصادم : فالعقائد والأيدولوجيات ، والنظريات ، والحركات كانت تصطرع بعضها مع بعض وتخلق « مناخ رأى » عاما . ولكن لم تكن تسيطر على هذا المجتمع أيدولوجية (١) معينة ، تخلق فيه حكما متعصبا ، يهيمن عليه ويتسلط ، وتكون له الكلمة العليا فيه أما فى بلاد مثل روسيا عاشت بمعزل عن الغرب، مقطوعة الصلة به ، أولا وقبل كل شىء بسبب الانشقاق الدينى العظيم الموروث عن العصور الوسطى ، أعنى بلادا لم تسمح الا لأفكار قليلة أن تنفذ اليها من الخارج ، وارتفعت فيها نسبة الأمية الى حد كبير فان أية فكرة دخلتها من الغرب ــ شريطة أن تكون أصلا على درجة ما من الجاذبية ــ كانت تقع على أرض خصبة وكان الناس يتلقفونها بشغف لا يكاد يتصوره أهل الغرب . فانه اذا ما وجد فراغ عظيم ، وشعب محروم من العلم ، مشغوف ، متشوف سواده الأعظم الى العلم والمعرفة ، فان أية فكرة ــ مهما كانت فكرة خيالية ، أو بالية خليقة بأن تحظى بالترحيب والقبول فى مكان أو فى آخر . كان هذا هو الموقف فى روسيا فى الربع الثانى من القرن الماضى . ومن هنا جاء الانغماس الهائل فى النظريات والمذاهب ، لا بوصفها شيئا ذا أهمية عقلية فحسب ، ولا بوصفها شيئا لتزجية وقت الفراغ ليس الا ، ولكن بوصفها مصدر الخلاص عند بعض الناس ، وبوصفها تعاليم اذا ما اعتنقوها ، وآمنوا بها وسلكوا سبيلها كانت جديرة بأن تقود الشعب فى النهاية الى حياة أفضل ، مثل تلك الحياة التى تخيل البعض فى شغف زائد أنها الحياة المثلى التى يعيشها أهل الغرب .

كان هؤلاء الشباب مناصرين للغرب ، مؤيدين له ، لا لسبب سوى أنهم كانوا يئنون تحت وقر عبودية حالت بينهم وبين الحصول على الحد الأدنى من التعليم العادى الذى كان يزداد انتشارا بين أهل الغرب يوما بعد يوم ، حسبما كان يتوهم الروسيون . فكان من نتيجة ذلك انهم أضفوا على الغرب صفات مثالية . واعتقدوا ، كما اعتقد من قبلهم المفكرون المستنيرون فى فرنسا وألمانيا أن استخدام قدرة العقل وحده على النقد يكبح جماح الخرافات ويحد من سلطانها ، ويضع حداً للتفرقة والظلم ويخلص المجتمع من حكم العرف والطاعة العمياء ، والخضوع للقوانين الاستبدادية ويحرره من ربقة العبودية . وقد آمن هؤلاء الشبان بالعلم الحديث والتقدم الانسانى، واكتشفوا أن بعض مفكرى الغرب ــ وبخاصة بعد فشل الثورة الفرنسية ــ قد تحولوا عن العقل والعلم ، وعادوا الى المصادر اللاعقلية من دينية وجمالية وفنية وعقائدية (٢) وحدسية (٣) ولقد تأثر بعض الروسيين بهذه المصادر الأخيرة بدورهم . ولكن معظم الذين نهلوا من موارد المدنية الغربية اعتبروا هذا الاتجاه فى النهاية طريقا خاطئا أعنى خيانة للحاضر فى سبيل الماضى . ولم يحرز بيرك (٤) Burke وميستر Maistre الا نجاحا ضئيلا بين هؤلاء . وهكذا فان «طبقة

---

(١) الأيدولوجية : مجموعة نظامية من المفاهيم فى موضوع الحياة أو الثقافة البشرية ــ وهى النظريات والأهداف المتكاملة التى تشكل قوام برنامج سياسى اجتماعى .

(٢) العقائدية هى المؤكدة من غير بينة أو دليل .

(٣) الحدسية مذهب يقول بأن ثمة حقائق أساسية تعرف بالحدس أو البديهية وبأن القيم والواجبات الأخلاقية يمكن ادراكها بالبداهة .

(٤) ادموند بيرك Edmund Burke فيلسوف انجليزى ولد فى عام ١٧٢٩ ومات سنة ١٧٩٧ ــ أضفى على السياسة موارد العقل الفلسفى الذى أثرته القراءة الواسعة العميقة والتجربة الناضجة . . .

المستنيرين » الروسيين نظرا الى كونها جماعة صغيرة استغرقتها المسئولية الاخلاقية نحو اخوتها الذين يعيشون فى ظلمة الجهل استغراقا تاما تحولت الى طائفة كرست نفسها للعمل ، يرتبط أفرادها باحساس التضامن ووشائج القربى . ولما كان هؤلاء المستنيرين فى عزلة ، متفرقين أشتاتا هنا وهناك ، بسبب المجتمع الذى كان يشبه غابة تشابكت أغصان شجارها فأصبح لا يستطيع أى تنظيم عقلى أن ينفذ من خلاله ، فانهم تماسكوا بعضهم ببعض لكى يحافظوا على الصلة فيما بينهم . لقد كانوا مواطنى دولة فى داخل الدولة ، وجنودا فى جيش كرس نفسه لقضية التقدم وهو محاط بالرجعية من كل جانب .

هذا ، فى رأيى ، هو نوع الظاهرة التى تحدث فى المجتمعات الكبيرة المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا، والتى تدبر شئونها حكومات عاجزة تنقصها المقدرة ، وتسوسها كنيسة جاهلة مستبدة . وبهذه المعنى يمكن القول أن « طبقة المستنيرين » كانت توجد فى اسبانيا فى القرن التاسع عشر وربما فى البلقان ، وفى بعض البلدان فى أمريكا اللاتينية ، وفى اسيا . ولكن الأمر لم يصل الى هذا الحد حتى فى فرنسا ، حيث لم تظهر فكرة « الطبقة المستنيرة » فى حد ذاتها ، أعنى بوصفها تكوينا مستقلا . ومثل هذا يقال بالأحرى عن انجلترا . وفى هذا المقام لا يعنينى بحث الجذور الاجتماعية والاقتصادية لهذه الظاهرة ، وانما أود أن أذكر طرفا من ابرز خصائصها .

انك لو كنت كاتبا فرنسيا ، أو حتى كاتبا انجليزيا ، فى القرن التاسع عشر ، لكان من المحتمل جدا أن تكون وجهة نظرك هى أنك متعهد بتوريد شىء ما على غرار أنماط المتعهدين الموردين لشتى أنواع السلع . ولقد كان هذا هو اتجاه بعض الكتاب الفرنسيين الذين اعتنقوا فكرة « الفن للفن » ، والذين اعتقدوا أن عملهم لا يتجاوز الكتابة بلغة واضحة جلية ، يمكن فهمها ، وبأسلوب معبر أى الكتابة فى صور جميلة ما وسعهم الجهد ، وكانوا يعتبرون أنفسهم مجرد حرفيين أو صناعا مهرة أى أشخاصا ينتجون شيئا ما ، ويريدون أن يكون الحكم عليهم بقيمة هذا الشىء وحده . فاذا ما صنع صائع طاسا أو كأسا فضية فكانت طاسا جميلة أو كأسا بديعة كان ذلك كل ما نتوقعه من هذا الصانع ، أما حياته الخاصة ، ومعتقداته ، وسلوكه فلا شأن للمجتمع أو للنقاد بها . على أن الروسيين الذين نتحدث عنهم هنا قد عارضوا وجهة النظر هذه بعنف ورفضوا بشدة فكرة أن الرجل يلعب دورا ، فاذا ما كان صائغا وجب عليك أن تحكم عليه بوصفه صائغا فحسب ، وأما حياته الخاصة فلا صلة لها بحرفته ، واذا ما كان أديبا اصدرت حكمك عليه بمزايا القصيدة التى نظمها أو الرواية التى الفها . ولقد رفض أشهر رجال الأدب الروسى هذه الفكرة ، لأنهم كانوا يعتقدون أن الانسان واحد ، وأن أى شكل من أشكال التقسيم أو التفتيت الى أجزاء انما هو تشويه لبنى الانسان ، وتحريف للحق . هذا الخلاف الجوهرى هو ما يميز الاتجاه العام لمعظم هؤلاء الذين نعتبرهم كتابا روسيين نموذجيين عن كثير من الكتاب المجيدين فى الغرب . وهذا التمييز جوهرى ورئيسى للمفهوم الروسى « لطبقة المستنيرين » .

ولا يعنى هذا أن جميع الكتاب الروسيين من ذوى المكانة كانوا يرون هذا الرأى فأولئك الذين ولدوا فى القرن الثامن عشر — مثل بوشكين ومعاصروه — لا يمكن النظر الى معظمهم على انهم ينتمون الى « طبقة المستنيرين » . كما أن كتابا مثل جوجول وتولوستوى — على الرغم من اختلافهم رفضوا فكرة « المستنيرين » نفسها وكانت وجهة نظرهم للبشر مختلفة تماما عن فكرة بلنسكى — Belinsky — مثلا ، أو هيرزن Herzen الشاب أو تورجنيف فى بعض أحواله . فهم لم يؤمنوا بالعقل ولا بالعلم ، أو بالغرب وكانوا ينظرون باحتقار الى هؤلاء المخدوعين المقلدين « لأوربا » ، الذين لم يفهموا حياة الانسان الداخلية ، وهى حياة لا علاقة لها بالتقدم أو العلم أو العقل ، وهذا أيضا يصدق الى حد كبير على تشيكوف ، بل وفى بعض الأحيان يصدق على جوركى . وقد وقف تورجنيف موقفا وسطا بين الفريقين فقد كان يميل فى بعض الأحيان الى جانب بينما يجنح فى أحيان أخرى الى الجانب الآخر ، فكان يتذبذب دون عناء بين التأييد المشروط والتهكم النقدى . أما أعضاء « جماعة المستنيرين » الحقيقيون فكانوا من مؤلفى الكتيبات السياسية ، والشعراء ذوى الاتجاهات القومية والطليعيون أو رواد الثورة الروسية الأوائل — وبخاصة الصحفيون ، والمفكرون السياسيون الذين كانوا يستخدمون الأدب ، الذى كان فى بعض الأحيان أدبا تافها جدا — كوسيلة للاحتجاج الاجتماعى واعلان السخط على الأوضاع السائدة فى المجتمع .

والآن ، بعد أن أوردنا هذا المفهوم الرئيسى



أو المركزى « لطبقة المستنيرين » دعنا ننتقل الى الغرب ، ففى هذا المقام يسهم البرفسور نور ثروب فراى Fry

بمقال له عن مجموعة محاضرات حديثة يثير فيه نقطة هامة ، اذ يقول بصفة عامة : ان اتجاه مفكرى الغرب كان وما يزال هو اتخاذ العلم مثلا يحتذى ، أو نموذجا يتبع ، ومادام العلم موضوعيا وواقعيا ومتحررا من المؤثرات الشخصية أو الذاتية وبخاصة أحكام القيمة أو الأهمية فقد ساد اتجاه بين المفكرين يقدر الموضوعية حق قدرها أو فوق قدرها ، وكذلك الحال مع المنهج العلمى حتى وصلوا الى الحد الذى تصبح فيه مثل هذه الموضوعية انسلاخا detachment من نمط يتصف به دائما أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية ، وهو الانسلاخ الذى يجعل العالم الفيزيائى الذرى ينفض عن كاهله مهمة البحث فى المسائل التى تهم الرأى العام ، أو فى مسئوليته الاجتماعية ، وما دام مشغولا بالبحث عن الحقيقة وحدها ، فان تطبيق كشوفه عاد لا يخصه أكثر مما يخصه أمر أى مواطن آخر من مواطنى الدولة مهما كان نظام الحكم الذى يسودها ، فالناس الذين يشتغلون بالابحاث السيكولوجية أو الفسيولوجية — شأنهم شأن العلماء الطبيعيين الذريين سواء بسواء يرفضون فى بعض الأحيان الاعتراف بمسئوليتهم ، على الرغم من أن تجاربهم قد تؤدى الى تغييرات فى شكل الجنس البشرى أو هيئته ، وقد تمنح بعض الأفراد قوى خطرة لتكييف الناس وتغيير استجاباتهم ، وهذا هو ما يطلق عليه « انسلاخ العلم » أو « موضوعيته » ويرى « فراى » أن هذه الموضوعية يمكن أن تذهب الى أبعد حد ، بأن تجعل العلماء الذين يشتغلون بعمل ذى مضمونات واضحة عاجزين عن التصريح بأنهم لا يستطيعون ممارسة المسئولية أو تحملها فى هذه الشئون . على الرغم من أنه (أى البروفسور نورثروب فراى) لا يعرفنا فى النهاية بقدر المسئولية التى على هؤلاء العلماء أن يحملوها أو ماهية واجبهم ازاء هذه المسئولية ويضيف قائلا: « أن هذه الشئون أو الاهتمامات التى نسبناها الى « المستنيرين » الروس ، من الممكن أن تنجح نجاحا عظيما .

ومثل هذه الاهتمامات الاجتماعية يمكن أن تصبح فى أوقات الأزمات نوعا من الهستيريا ، كما يحدث فى حال هؤلاء الذين ينشدون حماية مجتمعاتنا من كل انحراف وهمى أو حقيقى ؛ وهذا الاتجاه مسئول عن كل أنماط الرقابة والحملات الصليبية الفكرية ، ومحاولة تنظيم الكتاب أو الفنانين للدفاع عن أمتهم ضد الشيوعية ، أو ضد الفاشية ، أو الالحاد ، أو ضد الدين . ان منظمة الفنانين والكتاب يمكن أن تصبح خطرا داهما ، فان كل محاولة للتمسك بنظام العقلية ، تصبح صورة من صور التعصب، وكبتا لحرية الحديث وللحرية نفسها . وبين هذين النقيضين يضطرون للاشتغال بالآراء وغيرها من وسائل الاتصال الانسانى ، أن يعيشوا وأن يوجدوا لأنفسهم نوعا من التوازن مقبولا فى هذا العيش .

هذه هى الأخطار التى توجد فى الغرب . أما فى البلاد التى ولدت فيها « طبقة المستنيرين » (روسيا) حيث كانت هذه الطبقة قد قامت على فكرة المعارضة السديدة الدائمة لحال قائمة فعلا يعتقد أنها فى خطر دائم من أن تصبح جامدة متحجرة ، وعائقا للفكر والتقدم الانسانيين . هذا هو الدور التاريخى للمستنيرين ، كما كانوا هم يرونه فى وقت أو فى آخر . فهى لا تعنى مجرد المفكرين أو الفنانين فى حد ذاتهم ، كما أن من المؤكد أنها لا تعنى المتعلمين وحدهم أيضا . فمن المحتمل أن يكون المتعلمون رجعيين مثل غير المتعلمين سواء بسواء . كما يمكن أن تكون حال المفكرين والفنانين كذلك . ونحن نعرف هذا جيد المعرفة فى الوقت الحاضر ، وانها لظاهرة محزنة تظهر على جانبى الستار الحديدى . وطبقة المستنيرين لا تعنى بحال مجرد المعارضة للكنيسة الرسمية فى حد ذاتها ، فان المحتجين والمشتركين فى المسيرات والذين يعارضون استعمال الطاقة الذرية للأغراض الهدامة والذين يناهضون الحرب الفيتنامية ، مهما يكن فى موقفهم

الأدبي من تعاطف وتأييد ، ومهما يكن احساسهم بالمسئولية الاجتماعية جديرا بالاعجاب ، فانهم ليسوا أعضاء في « طبقة المستنيرين » لمجرد أنهم يحتجون على سلوك حكوماتهم . فليس من الضروري أن يكون هؤلاء الأشخاص مؤمنين بقوة العقل أو الدور الخير الذي يؤديه العلم ، بل أقل من ذلك ايمانهم في حتمية التقدم البشري ، أو حتى مجرد الرغبة فيه كما نعبر عنه بالمصطلحات العلمانية المنطقية . فبعضهم قد يلجأ الى المعتقدات اللا منطقية تماما ، أو ينشد الهروب من المجتمع الصناعي الى عالم أبسط ، عالم « يوطوبي » (١) كامل .

والاحتجاج المحض ، سواء أكان له ما يبرره أم لا ، لا يؤهل الانسان لأن يكون عضوا في جماعة المستنيرين بهذه الصفة . ولكن ما يؤهله لأن يكون « مستنيرا » بهذا المعنى هو مزيج من الايمان بالعقل والتقدم ، مع الاهتمام الاخلاقي العميق بالمجتمع ، وهذا ، من الطبيعي ، خليق بأن يظهر في البلاد التي تبلغ المعارضة فيها أعمق أبعادها ، وأشد عدائها ، في حين يكون ظهوره أقل احتمالا في المجتمعات الديموقراطية المفككة غير المترابطة ولكن متفتحة نسبيا ، فحيث يكون الأشخاص الذين يمكن اثارة غضبهم وبعث حقدهم – كما يحدث في المجتمعات الأكثر رجعية – عرضة لأن يخضعوا قواهم للمهن التي يزاولونها ، مثل الطبيب والمحامي ، وأستاذ الآداب الجامعي ، من غير احساس ظالم ، بأنهم بعملهم هذا يخفقون في أداء واجبهم وبأنهم لا يسهمون في أي شيء يثير السخط الجماعي المدني ويعبر عنه ، فانهم يشبعون رغباتهم الخاصة ويتخلون عن واجباتهم القومية . فان « طبقة المستنيرين (٢) المناضلين » – وهذا هو أصل ما كانت عليه وجزء من جوهرها – قد نجمت عن نظم الحكم الجائرة حقا . ومما لا ريب فيه أنه يوجد كثير من الحكومات الاستبدادية ، ولكن اذا ما أخذنا بعين الاعتبار انجلترا بالذات ، من بين جميع البلاد بوصفها محكومة حكما استبداديا فان هذا الاعتبار يبدو فاسدا . كما أنه توجد كذلك أشياء أخرى كثيرة خاطئة اجتماعيا واقتصاديا ، ولكن في البلد الذي تحتاج حكومته الى ايجاد قاعدة عريضة من الناخبين ، مهما تكن الوسيلة التي تتخذها أو الأسلوب الذي تستخدمه أو النهج الذي تتبعه لتحقيق هذه الغاية ، وهي عرضة لخطر الخروج من مقاعد الحكم ، لا تكون هذه الحكومة استبدادية بحال مهما يكن نظام حكمها ولونه . فاذا ما قلنا اذن ، ان المجتمع البريطاني في اليوم في حاجة الى « طبقة مستنيرين » ضاربة ثورية لا تذعن لمطلب ولا تستسلم لقوة قاهرة وجيدة التنظيم فهذا قول ، كما يلوح لي ، منطو على مبالغة . هذا اعتقادي وقد يعتقد آخرون اعتقادا مختلفا كل الاختلاف ، ولهم دينهم ولي دين .

كان المستنيرون في أواخر القرن التاسع عشر ، لا يتصورون مجرد فكرة وجود طبقة من الأشخاص يشتغلون بالدراسات العقلية والتحصيل الفكري ، من مثل أساتذة الجامعات والاطباء والمهندسين ، والخبراء والكتاب ، ممن يعيشون حياة برجوازية كعامة البرجوازيين ، في مختلف نواحي الحياة ، كما يعتنقون وجهات النظر التقليدية ، ويمارسون الرياضة البدنية فيلعبون « الجولف » أو حتى « الكريكت » . هذه الفكرة لو وجدت يوما ما لروعت الرواد الأوائل الى أقصى حد . لأنه حين كان رجل يشغل وظيفة أستاذ في الجامعة في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر ، تجعل منه ، اذ ذاك ، فكرة ارتباطه بالآراء واشتغاله بالأفكار ، خصما عنيدا للنظام الذي يعيش فيه . فاذا لم يوجه نشاطه الفكري الوجهة التي تجعل منه خصما يحارب هذا النظام لأصبح في أعين المناضلين خائنا لبلاده ورفاقه أو جبانا أو غافلا .

لا شك في أن واجب هؤلاء الذين يعالجون الآراء والأفكار أن يكونوا منطقيين ، وأن يجعلوا من أفعالهم انعكاسا لأقوالهم ، وأن يعيشوا عيشة متكاملة ، وألا يفصلوا أفكارهم عن أفعالهم (وهو ما اتهم به النقاد الروسيون جوته) وألا يظنوا أن مهنة الأستاذ في الجامعة أو الفنان ، مثلها مثل مهنة الحداد أو المحاسب سواء بسواء ، لا تفرض على من يزاولها مسئولية اجتماعية خاصة . ولكن يجب ألا يتبع ذلك أن يكون شعور الشخص بالمسئوليات الفكرية أو وعيه في أي مجتمع غربي ، مدعاة لأن يحوله الى أداة تخريب دائمة ، أو الى

---

(١) اليوطوبي : نسبة الى « يوطوبيا » المدينة الفاضلة ، وهي دنيا مثالية من حيث قوانينها وحكومتها وأحوالها الاجتماعية .

(١) هم ذوو الافكار والمبادىء ، الذين يناضلون في سبيلها وينادون بها ويعملون على نشرها واذاعتها .

شخص معارض معارضة دائمة للحال القائمة والوضع الراهن ، بحجة أن هؤلاء الذين ينعمون فى ظل هذه الظروف وتنفذ هذه الظروف الى حياتهم ، هم تلقائيا أعداء التقدم ، وخصوم الجنس البشرى . وهذا هو السبب الذى من أجله لا يمكن لأحد أن يتحدث عن « المستنيرين » الانجليز مثلا ، ولكن يمكن التحدث عن المفكرين الانجليز Intellectuals . فالحديث يكون عن أشخاص يميلون الى الآراء أو لا يميلون اليها ، كما يمكن التحدث عن مستويات التربية والتعليم ، وعن التقدميين والرجعيين ، والمتشككين (١) ، والعقليين (٢) ، والمرء يستطيع أيضا أن يتحدث عن واجبات العلم ولكن اذا ما قيل لشخص ما تلقى آراء بهرته وأسرت لبه – وعلى أضعف الايمان اطلع عليها اطلاعا وثيقا – أن وجهة نظره هى أن يكون متمردا وثائرا سياسيا ، والا فقد تنكر لوظيفته الاجتماعية وتخلى عنها . وقبل عوضا عنها أوهاما ايدولوجية وضيعة جديرة بالازدراء ، تكون بوسع هذا الذى تحاوره أن يجيب قائلا : « أن هذا صحيح فحسب طبقا لافتراضات معينة » . كالافتراضات الماركسية مثلا ، التى تستلزم أن يكون الشخص منتميا بالضرورة الى طبقته ، تلك الطبقة التى تشتبك فى حرب طبقية ، اما فى جانب الطبقة التى تحارب واما فى جانب تلك التى تشن الحرب المضادة ، أما فى جانب الطبقة التقدمية واما فى صفوف الطبقة التى يجب تدميرها والقضاء عليها . ولكن اذا كان المرء لا يتقبل هذه الافتراضات فهو بالتالى يرفض هذه الالتزامات التى تتبعها بالضرورة . فان تكن ناقدا تسهم طواعية واختيارا فى الجدل والمناظرة حول قضية ما ، فهذا أمر ولكنه أمر آخر مختلف أن تفترض أنه طالما وجدت فئة قليلة جدا من مثل هؤلاء الناس فهى خليقة بأن تشكل خطأ من القوة الضارية الدائمة المتأهبة لأن تحارب وتموت فى مقاومة لا ينطفىء لهيبها وهى دائما تلوذ بحصونها المنيعة .

---

(١) المتشكك أو الشكوكى : القائل بمذهب الشكوكية ، القائل بأن المعرفة الحقيقية او المعرفة فى حقل معين غير محققة او مؤكدة .

(٢) اصحاب « المذهب العقلى » : وهو نظرية تقول بأن العقل هو فى ذاته مصدر للمعرفة أسمى من الحواس ومستقل عنها .

وهذان الشيئان لا يعنى أحدهما الآخر ولا يطابقه ولكنهما فى روسيا كانا متسابقين للأسباب الاستثنائية التى حاولت أن أعبر عنها باختصار . وشىء من هذا القبيل كان وما زال أيضا يصدق فى بعض بلدان أخرى ، مثلما يصدق على بعض أطفال أوربا الغربية المهاجرين فى أمريكا أو فى اسرائيل ، كما قد يصدق على كثير من بقاع آسيا وأفريقيا اليوم . ولكن هناك رضا عن التطبيق المباشر الآلى لهذه الفكرة على اشكال من الحكومات تكون بالضرورة أقل كبتا . والشك يستولى الآن على أمريكا ويتملكها النقاش حول هذا الموضوع نفسه ، وهى فى ضجعجيب . لقد ظهرت قوى ضخمة شريرة ، وهى قوى تلقى المقاومة هناك بحق . ولكن مهما كانت الأسباب ، فان أعداء التنوير لا يبدون لى خطرا كثيرا ، ولا شرا مستطيرا ، فى بلد كانجلترا اليوم . وكذلك ليس الطلاب المناضلون او مناهضو الحروب أو «الهيبز» (٣) أو «الأمريكانوفوبز» (٤) مصدر خطر كبير أو تصدع خطير مهما كانت النظرة الى أعمالهم وأهدافهم فهم لا يشبهون « طبقة المستنيرين » القديمة حينما بلغت ذروتها ، فيما خلا الدرجة التى وقفت وماتزال تقف فيها رمزا للنضال من أجل الانسانية وتأييدها ضد الوحشية والنفاق والظلم والتفاوت الاجتماعى . والشىء نفسه يصدق على كل حركة تقدمية فى التاريخ – ومع ذلك لم تكن المسيحية فى فجرها ، وكذلك البوذية ، ثورة « الطبقة المستنيرة » وليس هذا موضوع حديث يروى أو علم يدعى ، فان الأفكار الرئيسية ، بل حتى ما يؤخذ منها هذا المأخذ ويوصف بهذه الصفة ، كانت قد لعبت دورا فى التاريخ الانسانى ، ولها الحق أو بعض الحق فى أن تطالب لنفسها بضرورة احترام وحدتها وتماسكها ، وضمان سلامتها وتكاملها .

---

(١) Hippies : حركة الهيبز المشهورة فى امريكا وهى ظاهرة الشباب الشارد الطويل الشعور والذقون والاظافر ، يتعاطى المخدرات ويمارس الجنس بغير ضوابط تحت شعار « دع الحرب وتفرغ للحب » الى غير ذلك مما يقول ويفعل . ونورمان ميلا – Norman Mailer وهو كاتب التمرد الامريكى المعاصر ومؤلف « العرايا والموتى » قبل سنوات «وجيوش الليل » اخيرا .

(٢) Amreicanophobes : هم الذين تفزعهم الحياة الامريكية وتصيبهم بالذعر .

عن ..
الغموض
والثورة

محمد محمود عبد الرازق

كان للكتابات الروسية التي غزت الاسواق العربية في الاعوام الدائرة حول عام الغضب، ـ عام ١٩٥١ ـ حينما انقض الشعب الأعزل وهو لايملك غير غضبه على جنود الاحتلال في القنال.. العمال والطلاب وبلوكات النظام ، دون أدنى معونة من النظام الحاكم . كان لها أكبر الأثر في تكوين جيل من الكتاب تربى في أحضان الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية ، وشغل بثوريتها واهتماماتها بالطبقات المسحوقة وكشفها للطبقات المستغلة . **وكان من بين هذه الكتابات ترجمات ثمينة وأخرى غثة ، الا انها في مجموعها أرست قواعد المذهب الواقعي في بلادنا بين جموع الشباب المتطلع الى عالم أفضل** . والفضل.. كل الفضل ، يرجع الى السخط الذى اجتاح البلاد وفتح أعينها على هذه الكتابات ،وأغراها بقراءتها في اللغات الاجنبية للزاد الشخصى ، او الترجمة التي أهدتنا شوامخ عالمية أصبحت تمثل جزءا هاما من تراثنا . واذا كانت الاسواق العربية قد غمرت بمؤلفات **جوركي** خاصة ، وتضافرت هذه المؤلفات مع الترجمات الركيكة على نشر أدب الدعاية وملحقاته من تقرير ومباشرة في القصة والقصيدة ، فضلا عن الاهتمام بمضمونها اهتماما يفوق الشكل ، فان الموهبة الحقة استطاعت أن تحمي نفسها من الانحراف الى هذه المتاهات ، ناحتة لها في صخور التاريخ الفني طريقا بعيدا عن الفجاجة .

وظلت الكتابات الاشتراكية تؤثر بنسب متفاوتة في كتاباتنا العربية الى أن بدأت حركة الترجمة وخاصة في لبنان تتبنى الفكر الوجودي. وهنا بدأ التأثر بهذا الفكر وبالتجارب التي سايرته يشكل تيارا هاما في كتاباتنا ليس فقط اقتداء بالفكر الاوربي في «**رؤياه**» الجديدة كتعبير عن الأزمة العالمية التي تولدت عنها طرائق شتى للتعبير ، وانما انصهارا مع عالم القرن العشرين المعتم الذى فرض بالضرورة مفاهيم جديدة للكون والانسان بعد افتقاده لحلمه بالجنة، التي ماتوقف لحظة عن السعي اليها بكل شوقه الى تغيير واقعه المستمر الاظلام .

افتقاد الحلم

ارتمى الانسان في طمأنينة الاديان ، ووجد فيها ضالته لتبشيرها بالفردوس المفقود .. غير أن علم الميثولوجيا كشف عن أصول العقائد الاولى ، ووضع علم المصرولوجيا بعد اكتشاف حجر رشيد وحل رموز اللغة الهيروغليفية حقائق



في مواجهة الكتاب المقدس حتى تساءل كبير أساقفة كنتربرى : **ألم تستخدم الروح القدس فى وقت ما الخرافة والاسطورة ؟** • وأعلن تشارلز دارون والفريد راسل والاس أنها ابن احدى القردة ، وفسر ماركس التاريخ تفسيرا ماديا ، وفضح فرويد رغباتنا الجنسية المكبوتة ومدى تأثيرها فى السلوك • وأمام هذه الحقائق ، آمن الانسان المناضل بالعلم والاشتراكية • فقد كان لا بد أن توجد الجنه •• أو لا بد أن يستمر الحلم بها على الأقل ، ففى العلم والاشتراكية وجد الانسان ضالته مرة أخرى ، فوضع آماله وأحلامه فى قلبه وسار على ضوء الوهج المرتقب لبركان يسمى الثورة الاشتراكية العلمية بانفجاره يتحقق الحلم الدائم •• الجنة المفقودة ••

وكانت خيبة القرن العشرين بين حربين عالميتين بربريتين ••

أهذا هو كل ما استطاع العلم أن يحققه ؟! • الخراب والدمار للانسان وأرضه •• الاجساد المشوهة والنفوس المخربة والأرض اليباب ؟! •• قال الطيبون : انها أزمة محلية •• أزمة الدول الاستعمارية المتهافتة على أرض الله • أزمة الدول التى ضحت بانسانها من أجل السلطة والسيطرة، ففقدت السلطة والسيطرة والانسان جميعا • أما فى الجانب الآخر من الارض فقد قامت دولة تبنى الاشتراكية لتحقق الجنة بسواعد فتية • وتطلعت الانظار الى هذا الأصل الجديد ، وآمنت بالتجربة، وانتفضت تدعو اليها أو تصنعها فى بلادها • رأت أن اللجوء الى الاتحاد السوفيتى « المكان » هروب ، وتحقيق الاتحاد السوفيتى «المبدأ» ثورة • فليس على الانسان أن يهرب الى الجنة التى حققتها سواعد غيره ، بقدر ما عليه أن يحققها بسواعده وعلى أرضه ، لكى تلف المحاولة الارض جميعا «فتتفتح كل الزهور» دون عائق ، بتحقيق الثورة العالمية •

جيل الستينات

حربان عالميتان •• وآدمية مهددة من أجل السلطة والسيطرة فى الغرب ••

ومعسكران اشتراكيان •• وآدمية مهدرة من أجل السلطة والسيطرة فى الشرق ••

غير أننا نعود دائما الى الاشتراكية • لنرجع اليها فضل تطوير ذوقنا الفنى ، وشحذ احساساتنا المتلقية للمأساة • فبتأثيرها على شبابنا المتوثب ارتبطنا بالشعب والمأساة • والامل

الذى غرسته الاشتراكية فى نفوسنا هو الثورة. فالثـورة هى القـوة السـاحقة للمأساة بناء للرفاهية . ولقد أصبح كل حكم يصدر عنا انما يصدر بالضرورة عن نفس مرتبطة أشد الارتباط بالطبقات المسحوقة وعن وعى بمأساتها . وأى خـروج عن هـذا الخط خيـانة ، وأى تغيير فى التكنيك يبعدنا عن الهـدف . نعنى التخلى عن الضيق الجماهيرى ، والانحراف الى ترف الطبقات الساحقة ، أو مرض القلة المهزومة التى لم تقو على الصمود حتى يتحقق الحلم ..

وبين القبل والبعد وما لحقهما مازال الانسان فى مستودع نتن يرسف فى أغلاله القديمة التى تزداد فى كل يـوم حدة وجدة وفتكا .. ما زال يسترحم ذوى الاحذية الثقيلة كى يخففوا الوطأ . ومن هنا غرق اتساقنا فى متاهات الغربة ، بعد أن فرضت عليه الاوضاع العالمية تمزقات لا حصر لها ، كان أكثرها شذوذا وأشدها تأثيرا على كيانه نهش جزء من أرضه بانياب طغمة باغية تنفـذا لخطط وضعت فى غير بلاده للتضحية به.. لطرده وتشريده وقتله . وان كنا قد اهتممنا هنا بالتمرد التاريخى الذى حدده البير كامى بأنه تمرد الانسان على وضعه من حيث هو عبد ذليل ، فاننا لم نغفل التمرد الميتافيزيقى الذى حدده بأنه تمرد الانسان على وضعه من حيث هو انسـان . وهكذا أضحى انساننا غريب الدارين .

والغربة كما يقول **جورج لوكاتش** فى كتابه «**نظرية الرواية**» هى احساس الانسان بأن بيئته التى خلقها لم تعد وطنه .. بل سجنه . واذا كان بعض من شباب الأربعينات والخمسينات قد عبروا عن غربتهم بوضـــوح **ألبير كامى** كما هو شأن مجموعة قصص «حيطان عالية» ــ ١٩٥٩ ــ التى كتبها **ادوار الخراط** ما بين عامى ١٩٤٣ ، ١٩٥٥ وغيرها من المحاولات الفردية المحـدودة النطاق التى لم يتح النشر لأغلبها وتحدث عنها **يوسف الشارونى** وهو يؤرخ لجيله بكتابه «**اللامعقول فى الادب المعاصر**» (المكتبة الثقافية ــ ١٩٦٩) . فان شباب الستينات اختاروا الاغراب قالبا للاغتراب ابتداء من محمد حافظ رجب حتى محمد مستجاب وعبده جبير مرورا بابراهيم منصور وجميل عطية وابراهيم مبروك وهاشم الشريف وابراهيم أصلان وغيرهم ، على تفاوت بينهم فى الابهام يبلغ منتهاه عند حافظ رجب ومبروك . وهذان الاخيران كما يبين من مجمـوعة قصص الاول : « الكرة ورأس الرجل » (دار الكاتب العربى ــ ١٩٦٧) ومجموعة الثانى : «نزف صوت صمت نصف طائر» (تحت الطبع) لم ينهجـا نهـج السريالية التى حطمت الشـكل ، ولانهج الوجـودية التى أبقت على الشكل وكشفت عينية الوجود ، وانما جمعا بين الحطامين فأخذا عن السريالية تحطيمها للشكل ، وعن الوجودية يقينها بالعبث .

وفى الستينات تعـدى الأمر نطـاق جيل الستينات لينسحب أثره على كتـابات يوسف ادريس الذى فاجأنا عـام ١٩٦٥ «باللعبـة» و «الاورطى» ثم أعقبهـما «بالنقـطة» (١٩٦٧) و «الخدعة» (١٩٦٩) . هذا اذا ما استثنينا «صاحب الصوت النحيل» (١٩٦٢) و « حمال الكراسى » (١٩٦٩) لوضـوح رموزها . بل ان المد انسحب أيضا على كتابات نجيب محفوظ الذى لم يفاجئنا بعد تجاربه العديدة منذ « أولاد حارتنا » بقصة «تحت المظلة» (١٩٦٧) . هـذا اذا ما استثنينا «ضد مجهول» و «زعبلاوى» (من قصص مجموعة «دنيا الله» ــ دار مصر للطباعة ــ ١٩٦٣) و «علم نصف الليل» (من قصص مجموعة « بيت سيىء السمعة » ــ دار مصر للطباعة ــ ١٩٦٥) وغيرها من القصص التى غلف الغموض بعض شخوصها وان ظل جوها متسما بالواقعية ، ولسنا هنا فى مجال تحليل هذه المحـاولات الرائدة التى تحتاج لبحث آخر .

أصبح واضحا اذن أن الازمة لا تقتصر على بلد دون بـلد ، فللغـرب الدادية والسريالية والشـيئية والعبثية ولنا الواقعية والتجـارب الاخرى المتأثرة بمذاهب غربية عديدة . بل انها أزمة تلف القشرة الارضية كلها نافذة الى الاعماق لتصبغ الاشجار والثمار بلونها . فاذا ماجاء كاتب اليوم ونظر الى الوجود ككل على مستوى مأساوى شامل لا جزئى آمل ، فليس ذلك تقليدا للغرب ، أو استيرادا لأفكار سوداوية لاتعبر عن انطلاقاتنا ، بقدر ماهو تعبير عن أزمة الانسان المعاصر أينما وجد . ولقد بدأ هذا الاتجاه يؤثر فى ذوق المتلقى الذى أصبح يستمتع بجهد النفاذ خلال الرؤى المضببة . غير أن جمهرة كبيرة من المسيطرين على مقدرات الثقافة فى بلادنا مازالت تنـاوىء هذا التيار . وتشكل هذه الجمهرة جناحين : أولهما من التقليديين ، وثانيهما من التقدميين المحافظين ـ ان صح هذا التعبير ــ والجناح الثانى هو الذى يهمنا هنا لزعمه الايمان بالتغيير ومحاربة القوالب الجامدة ، وان حصر نفسه فى اطار مذهبى جامد ، واحتمى وراء الشعارات والهتافات .

وقد حلل **آرثر ميلر** موقف هذا الجناح أبلغ

تحليل وأعمقه حين قال بعـــد عودته من رحلته الاخيرة الى الاتحاد السوفيتي : ليس هناك كاتب روسي محافظ ـ أو على الاقل ، مخلص لشيوعيته ـ الا ويعتبر الطليعة المؤمنة بالفردية حركةهدامة تسعى الى القضـــاء على الاهداف السامية للدولة الشـــيوعية • مثل ذلك الكاتب حرى بأن يتخذ موقفـــا صريحا فى انحيـــازه الكامل الى جانب السلطة ، عن صدق واخلاص • فهو يحس سعادة حقيقية لتضامنه الوثيق مع الحزب ، مع العمال، مع أناس ليسوا كتابا ولا فنانين بل مجرد كادحين يشاطرهم الواقع الذى يعيشـــونه • فهو يعتبر نفسه عاملا كأى عامل آخر ، ويفخر بذلك ، يعتبر نفسه مجرد عامل فى مجال الفن والأدب • ولايجد منبرا فى قيـــام الحزب بتصحيح أعماله الفنية وتعديلها : فالمسألة عنده مسألة واجب يعلو على كل اعتبـــار آخر • وهو فى انتـــاجه يقيم وزنا للصنعة قبـــل كل شئ ، ويهتم أساسا بمتانة البناء ، وبراعة «التشطيب» كأى صـــانع ماهر فخور بصنعته ، فهو ، باختصار ، كاتب يريد أن يشـــارك فيما هو كائن ، لا يحلم بما يمكن أن يكون ، ولذلك فتفسيره للانسان عقلانى بحت •

ومن التجنى أن يقنع المرء نفسه ـ عن هوى وتحيز ـ بعكس الواقـــع فى شأن الكثيرين من هؤلاء الكتاب : فهم ، كثيرين غيرهم من كل مكان من العالم ، لا يقفون هذا الموقف عن خضوع أو زلفى أو نفـــاق ، ولا يفهمون وظيفتهم ككتاب على هذا النـــحو لأن سلطة عليا ما قد رشتهم ، أو أرهبتهم ، أو أفسدتهم ، بل لأنهم ، وقـــد تقبلوا الأسس الجوهرية للمجتمع الذى يعيشون فيه عن اقتنـــاع واخـــلاص ، باتوا يؤمنون بأن المظالم وضروب العسف التى يشهدونها ليست الا أخطاء عابرة أو على أقل تقـــدير ، ضرورات مؤســـفة لا تنشئ قاعدة • فهم أناس يحسون الحاجة الى وجـــود السلطة ، ويخافون الفوضى ، فيقفون فى جانب الســـلطة بكل قواهم • وهم ، كفنانين ، لا يمكن أن تتراءى لهم الحياة مأساوية ، لأن كل مأساة فردية مرجعها ، فيـــما يرون ، الى تخلف الفرد ، أو جنوحه عن مسيرة المجتمع الظافرة • (مجلة الهـــلال ـ مارس ١٩٧٠ ـ ترجمة شفيق مقار) •

لمن نكتب ؟

واذا بدأنا نقاشـــنا مـــع هؤلاء التقدميين التقليديين فسوف نسمع صوتا زاعقا نعرف مثاله لا شخصه يقول : اننا نكتب للشعب ، والشعب فى وضوح النهار ينفر من التعميات والضبابيات فأدب العمال والفلاحين والجنود لا يجنح الى الرؤى القاتمة ومن ثم لا يكتنفه الغموض • وسوف تعيد هذه الهتافات الى أذهاننا سؤال سارتر اليقظ : لمن نكتب ؟ ••

أحقا نحن نكتب للشعب ؟

لنعترف أولا بهـــذه الحقيقة : الملايين التى تكدح ـ وان كنا قد تشرفنا بالخروج من صلبها، أو بمعرفتها عن يقـــين ـ لا تقرأنا ، ولا تفكر فى مجرد التعرف علينا ، وقد يطول بنا الأمد قبل أن يتم التلاقى •• بل مجرد التعارف • نحن بعلمنا ولغتنا محصورون ، لم نغمر الحقـــول والمصانع والصحراء بعد ، فالملايين التى تكدح محرومة من نور الحرف • فى كل قرية قد نصادف قارئا أو اثنـــين ، غالبـــا ما يكون مأذون القرية أو امام المسجد ـ بالطبع نحن لا نضع فى حسباننا طلبة المدارس والجامعات ان وجدوا ، لاننـــا نضعهم فى صف المبشرين من جهة ، ولأنهم ينزحون الى المدينة حيث المدارس والمعاهد جل العام من جهة اخرى ، حتى اذا ما نالوا درجاتهم العلمية انقطعت صلتهم بالقرية انقطاعا شبه نهائى ـ والمأذون أو خطيب المسجد ـ وغالبا ما يكونان شخصا واحدا ـ تقتصر ثقافته على أساطير الكتب الصفراء •• بل لا يقرأ غير الاوراد للذكر ، والصحف فى الايام الجسام• وعند قراءته للصحيفة يحـــاول جاهدا أو عامدا نقل الفصحى المبسطة ـ لغة الصحيفة ـ الى عامية الفلاحين • حتى لغة الصحيفة فى حاجة الى نقل! وهو يحاول جاهدا •• لتصل الاخبار الى الافهام• ويحاول عامدا •• ليحافظ على المسافة المفترضة بين فهمه وأفهام الفلاحين : المسافة التى تخلقهـــا اللغة بين الفلاح الذى يقدر قدسية الحرف ويقدم لصاحبه احتراما وتقديرا ، وبين السطحى المتعالى بالحرف الذى يتخذه مظهرا وفاصلا • بينه وبين عشيرته ، فنراه يقرأ وكأنه يحل طلاسم مفـــاتيح أسرارها عند طبقة الفهماء أمثاله •• الطبقة التى اختيرت لسوق القطيع وحلبه •

حتى هذا العالم المتصل بالجماهير اتصـــالا شعبيا بحكم عمله وأهله وسكنه ، المتعـــالى على الاتصال الشعبى بعلمه وفهمه • حتى هذا الرجل لا يعرف يوسف ادريس ، ولا يهمـــه ان يعرف الشرقاوى أو العالم • انه قد يعرف طه حســـين والعقـــاد وبعض الصحفيين ، لكنه يعرفهم لغير الادب فى خـــير حالات المعرفة ، وربمـــا للأدب

بالسماع : طه حسين كافر وقف ضد الازهر ، أو هو : عبقرية ملهمة لا يجـود الزمان بمثلهـا سوى مرة في كل مائة عام • أما العقاد فتحمل كتاباته كثيرا من الصفة المشتق منها اسمه ، ولو لم يكن كذلك لقرأت عليكم كتابه «عبقرية محمد» وهـذا من باب المباهاة والتعالى وادعاء العلم فهو لم يقرأ العبقريات ، وربمـا أتاه نبأ بعضها عن طريق «الرسالة» القديمة ، أو اجتماعات مجلس الأئمة بوزارة الاوقاف •

هذه هي الجماهير التي تقول اننا نكتب عنها ولهـا • أما اننا نكتب عنها فأمر لا يحتاج الى جدال ، وأما أننا نكتب لهـا ـ أى أنها تقرأنا مباشرة ـ فأمر تقف دونه العقبات •

لمن نكتب اذن ؟!••

أمام طبقية الثقافة هذه نقول اننا نكتب للفئة المتـازة بالثقافة ، ومن هؤلاء المثقفين من تبنى قضية الشعب وصهر نفسه في بوتقـات الكفاح وما يتطلبـه من مواصـلة تثقيف النفس بالزاد اللازم للقيادة • فوعى المأساة وسار في الصفوف الأمامية للجبهات المبشرة بالعالم الافضل، ولسبب ما ، وجد نفسـه ضائعا ومن حوله سباع الشر متربصة • لسبب ما ، لا نقول خارت قواه ، وانما نقول أنه تخلى عن التبشير عن اقتناع بعدم جدية الجهد الفردى بعد أن تفككت المنظمات التي كن يحتل مكانا بين صفوفها ، أو فقـد الثقة وسط ظروف غـير ملائمة في بعض البلدان ، وتتسلط الغيلان في بعضها الآخر • غـير أنه ان تخلى عن التبشير لم يتخل عن المأساة ، وان اقتصر دوره على معايشـتها في حجرة مغلقة بالقراءة واجترار الأسى • وكلما ابتعد عن دوره الطليعى قسرا أو عسرة ، أمعن في الانعزال ، وبتوالى الايام تحول هدفه من القراءة الى هـدف جديد كل الجدة •• غريب كل الغرابة • لم يسـع اليه ولم يتوقعه وربمـا لا يعى به • كان يقرأ فيـما مضى وكل حواسه مع الشعب ، فأصبح يقرأ الآن منعزلا عن الشعب ، متقوقعا على جراحه وآلامه حتى استعذب الجراح وعشق الآلام ، وعلى أثر هذه النكسة تغير مفهوم القراءة والهدف منها عنده • كان يقرأ من أجل الشعب المتردى في المأساة ، فأصبح يقرأ من أجل المأساة المتردى فيها الشعب • المأساة ولذة الجوع واستعذابه أولا • هذه مرحلة لا يجب أن تنـكر أو تغفل من مراحـل عشـاق الواقعية الاشتراكية • تحولت القراءة الى نوع من أنواع القراءة للمتعة •• الى اللذة التي تنبثق عن الالم • **هذه المأساة الجـديدة ، أو مأسـاة المأساة** **بحاجة الى فهم جديد يكشف للفئة الرائدة نفسها بنفسها لتقف في مواجهة واقعها • ولا شـك أن هذا الفهم الجديد بحـاجة الى أسلوب جديد • الفهم الذى لا ينس الشعب لكنه لا ينس أبدا ذات الفرد • الفهم الذى يجابهك بأغوار نفسك لترى ما بداخلها وما يحيطها وتحدد دورك على أسـاس من هذه المعرفة • ان موقف الذات الانسانية من الحيـاة هو أزمة العصر الحقيقية التي يحـاول الفلاسفة الجدد كشفها لنرى على أى أرض نضع أقدامنا ، وفي أى عالم نعيش •**

واذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من انتفض من جديد منطلقا الى آفاق جديدة ذات نظرة تطلعية واعية الى « **الانسان** » في «**انعتاقه**» متأهبا للقيام بدور ريادى جديد • اذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من وعى بانحداره واستيقظ على الغربة والوحشة واللا معنى ، فسنعرف أن الفئة الممتازة بالثقافة قد انقسمت الى قسمين : قسم **يتوثب رغم كل شيء لأداء الدور ، وقسم يعيش مأساة المأساة** ، ونحن بحـاجة الى هذه الطائفة حاجتنا الى الطائفة الاولى • نحن بحاجة الى ضحية المأساة حاجتنا الى كاشفها وحاجتنـا الى الضحية هي التي تدفعنا الى تعريته أمام نفسه •• الى فضح ماساته الحقيقية وتجـديد علاقته بالحياة ، الى تزويده بالوعى الشامل للمأساة ومأساة المأساة • ومن خلال معرفته لنفسه يعرف طريقه الى الناس فتألف الوحدة الواعية الصامدة •

الغموض والتفسير

المثقفون اذن وخاصة الرواد والمبشرون ـ وهم الذين ينقلون أفكارنا المكتوبة الى الجماهير ، أى أن أفكارنا بتسجيلها على الورق تمر بمرحلتين : الاولى عندما يتلقاها القارىء والثانية عندما ينقلها القارىء الى السامع • فبيننا وبين الملايين الكادحة التي يتحكم فيها سلطان الظلام وسيط •• هوة سحيقة في حاجة الى وساطة الرواد والمبشرين •• الى الطلبة في القرى والطلائع المثقفة في المصانع والمكاتب • وهذه الفئة القارئة لا يقف في طريقها غموض ولا ابهام ، لأنها لا ترفض الجهد من أجل الرسالة •• لأنها تعشق الجهد من أجل الرسالة •

الى هنا •• وحتما سـيرتفع الصوت الزاعق الذى أعرفه بمثاله لا بشخصه • أو أعرفه بمثاله أكثر من معرفتى له بشخصه ليقول : فنفرض أننا لا نكتب للشعب ، انما نكتب عنه للمبشرين •• فلماذا لا نكتب لهذه الفئة كلاما مفهـوما يساغ هضمه فنقله ؟!••

وهذا السؤال له أهمية ومكانة خاصتان عند كل من يسعى الى توسيع رقعة قرائه • ونحن لن نرد السؤال على قائله كما فعل أبو تمام حينما سأله أحدهم : لم لا تقول ما يفهم ؟ فأجابه : لم لا تفهم ما يقال ؟• فنحن لا ننكر ما للبساطة والوضوح من فضائل نسعى اليها جادين ، غير أن من التجارب مايستعصى على الوضوح فى وقت معين ، ومن المضامين مالا يصلح صبها فى غير القالب الغامض • وفضلا عن العالمية التى يحظى بها الرمز ، والاحترام الذى يناله الغموض ، مادام يسند تعقيد الفكر ولطافته أو امتيازه كما يقول وليم امبسون • فان الشكل يفرض نفسه على المضمون ، لأن الشكل ليس غلالة من السلوفان نغلف بها التفاحة الجميلة ، وانما الشكل جزء من التفاحة الجميلة •• الشكل هو التفاحة الجميلة ذاتها ، أو شىء داخل فى تكوينها ، والكاتب الفطن يعى ما يريد فيخضع للشكل المفروض ، والغامضون لا يعادون الواقع ، وانما يدركونه ـ كما تفعل المدرسة الرمزية ـ من خلال الحواس كلها ، البصرية والذوقية والشمية • فالرمز يقوم على مستوى من الشعور بعيد الغور وعلى يقظة واحساس فائقين ، بشرط ألا يكون ـ كما قال أبو اسحاق الصابى ـ مقصودا لوجه التورية والتعمية أو الاغلاق كالالغاز والاحاجى • وهذا ماعناه وليم امبسون فى كتابه «سبعة نماذج من الغموض» حين ذكر أن الغموض « لا يستحق الالتزام ان كان وليد ضعف أو ضحالة فى الفكر بحيث يبهم الأمر دون مقتضى ، أو عندما لا تتوقف قيمة العبارة على أساس من الغموض ، بل يكون مجرد وسيلة لتوجيه المادة وتصريفها » • فعلينا أن نحترم الغموض ان كان له مقتضى ، وأن نرفضه ان جاء وليد الاغراب من أجل الاغراب • وان كان للغموض عيوب فللواقعية أيضا عيوبها التى لا تخفى على أحد ، والتى تستشرى كلما أوغل الكاتب فى التمذهب •

يعود الصوت الزاعق فيقول : ان فئة قليلة من المثقفين هى التى تفهم هذا الاسلوب •• فئة قليلة من القلة الممتازة بالثقافة • وفى هذا تضييق للدائرة التى نسعى الى توسيعها •

ونجيب بأن تضييق الدائرة ليس النتيجة المرة الوحيدة ، بل الأمر ما يترتب على هذا التضييق من عودة الى عصور السادة والعبيد ، فاقتصار الثقافة على فئة قليلة ينحرف بها عن الغرض الذى تسعى اليه ، ويجعل منها ملهاة لامتاع السادة • فهل هناك عاصم يعصمنا من السقوط ؟ •

لا عاصم لنا الا النقد • ونعنى هنا على وجه التحديد ذلك الجزء من وظيفته الذى نسميه التفسير أو الترجمة • فكلما أغرقنا فى الغموض اهتمت النخبة الناقدة بالتفسير كضرورة تفرضها مقتضيات الفكر ، أو كما يقول ستانلى هايمن «عندما تتسع الهوة بين الادب الجدى وذوق القراء يحظى ذلك الجزء من وظيفة الناقد الذى يقتضيه أن يكون همزة الوصل بين العمل الغامض أو الصعب وبين القارىء بأهمية كبيرة » • ولقد أمدنا تراثنا والحمد لله بطاقة هائلة للتفسير حتى قال البعض ان عقليتنا تفسيرية وليست ابداعية ، وان كان هذا القول يحمل بين جنبيه كثيرا من الجور •

والتفسير قد احتل مكان الصدارة ـ بعد التقييم ـ منذ أن قام انكاغوراس بأول نقد تفسيرى لملحمة هوميروس ـ قبل أرسطو بأكثر من قرن ـ حتى الهبت ابداعات كافكا وجويس قرائح المفسرين المعاصرين ،مرورا بمفسرى الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، وكذا المهتمين بالدراسات الدانتية والشكسبيرية • واذا كانت هناك محاولات تتأبى على التفسير كمحاولات **آلان روب جرييه وناتالى ساروت وميشيل بوتور فى القصة ، وصمويل بيكت ويوجين يونسكو وآداموف وجان جينيه** فى المسرح ، فان تدوين انعكاساتها وما تخلفه من انطباعات وما تولده من ايحاءات ورؤى لأمر من الأمور المعينة على التذوق شريطة ألا تتسم بالغموض فتحتاج بدورها الى تفسير (كما حدث فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ابان ظهور الحركة الرمزية) ، وذلك لايعنى أن نسف بالبالغة فى التبسيط • وليكن ديدننا « أن الغريب مثمر على الدوام» كما قال ازرا باوند • وأن «**ما كان من المعنى ألطف كان امتناعه عليك أكثر واباؤه أظهر واحتجابه أشد • ومن المركوز فى الطبع أن الشىء اذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق له كان نيله أعلى وبالميزة أولى ، فكان موقعة من النفس أجل» كما قال الجرجانى فى «أسرار البلاغة»** •

وربما يكون الغريب ذاته هو طريقنا الى العالم الأفضل على فهم وتحليل لجورج لوكاتش حين قال فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى» : عندما يعى العامل بذاته أنه يعامل كسلعة ، يبدأ فى الثورة على الاغتراب والتشيؤ ، أى على وضعه البائس الشقى ، يبدأ فى استرداد ما سلب منه • وهنا يظهر الانسان الجدلى فى مقابل الانسان المغترب أو المتشيىء • ويظهر العامل على أنه هو المخلص مخلص الانسانية من شرور الرأسمالية •

محمد محمود عبد الرازق

المفارقة الجمالية في مسرحية هاملت

بقلم : جليسن آلن

ترجمة : محمود عبد العزيز

مدخل نظرى :

تفترض الدراسات الأدبية ضمنيا أن التفسير والتذوق مرتبطان ببعضهما فى وحدة متسقة ، كما تفترض أن التفسير كلما تحسن يؤدى الى تحسن التذوق . وبهذا يشير تحسن التذوق الى أن تغييرا قد طرأ على التفسير ، أى أن هذا التغيير له ما يبرره . ومن ثم فان التفسير والتذوق مكملان لبعضهما بالرغم من امكانية التمييز بينهما . وهدف التفسير هو التوصل الى فهم محدد للعمل الأدبى ، الفهم الذى نعتقد أن المؤلف كان يريده ، على الرغم من أننا كثيرا ما لا نجد سبيلا الى التحقق من صحة هذا الاعتقاد أما التذوق فهو الاستجابة بطريقة سلبية للقيمة الجمالية فى تفسير معين للعمل الأدبى . ومع ذلك فانهما يقبلان الادماج ما دام أى تفسير قابلا للتذوق ، ومادام أى تذوق يفترض مسبقا وجود تفسير معين كموضوع للتذوق .

لكننا احيانا نغفل التمييز بين التفسير والتذوق ، وفى أحيان أخرى نسىء فهمه . فنحن نغفل ، مثلا ، هذا التمييز حينما ننحى معيار التطابق التاريخى جانبا ونقوم بتفسير العمل الأدبى فى اطار لم يكن من الممكن أن يعرفه المؤلف . فالتفسير الفرويدى لمسرحية هاملت يشرح « انقباضية » هاملت وعجزه عن اتخاذ قرارات على أساس مجموعة من المفاهيم لم تكن معروفة فى أيام شكسبير . مثل هذا التفسير الفرويدى لا يبدو معقولا الا اذا تجاهلنا التفرقة بين التفسير والتذوق . أما لو سلمنا بهذه التفرقة ، وقلنا بصلاحية الفرض الفرويدى لتفسير الحالة المرضية لهاملت ، فلن نستطيع أن نقول أكثر من : أن ما فهمه شيكسبير ، وما كان بامكانه تفسيره بطريقته الخاصة ، بامكاننا تذوقه على أفضل نحو من خلال وجهة النظر الفرويدية .

وأحيانا يساء فهم الفرق بين التفسير والتذوق . فهناك من يسلمون بأن أى اهتمام بمقاصد المؤلف يؤثر مباشرة على تذوق العمل الفنى وتقييمه . وينبع من هذا الافتراض القول بأن ما نبذله من جهد للتوصل الى تفسير يكون موضوعا مناسبا للتذوق ، هو جهد مضلل لتبرير تذوق معين للعمل الأدبى . وهذا القول يضفى غموضا وخلطا على هدف التفسير لأن التفسير ، بناء على هذا القول ، ينطوى على التسامح فى قبول أحكام نقدية غير متسقة ، وهو تسامح يتعدى تماما الحدود المسموح بها على أساس وجود فروق لا يمكن تجاهلها فى الذوق الفردى . ومن الصحيح بطبيعة الحال القول بأن المعلومات التى تحشد لتفسير العمل الأدبى لا ترتبط بتذوق العمل الا بطريقة غير مباشرة لأنها تتعلق بمشكلة تحديد شخصية العمل الخاصة كموضوع للتذوق ، ومن ثم فان هذه المعلومات تصبح قريبة جدا من التذوق اذا تم تحديد شخصية العمل . لكننا نكون مخفقين فى فهم الفرق بين التفسير والتذوق اذا قلنا أن كل المعلومات التى نأتى بها لايجاد أحكام نقدية على العمل الأدبى هى معلومات متشابهة أو من درجة واحدة .

فلنذكر أنفسنا اذن بأن التفسير الأدبي والتذوق الأدبي أمران مختلفان . ورغم أن هناك تسليما باتساقهما ، الا أن أيهما ليس بديلا للآخر . وهنا تبرز مشكلة : لما كان التفسير يختلف عن التذوق فمن المفهوم أنهما قد يعملان ، في بعض الحالات ، على بلوغ غايتين متعارضتين . ومعنى هذا أن التفسير المحدد للعمل الأدبي قد لا يكون التفسير الذي يرضينا أكثر من غيره من الناحية الجمالية . وعدم الاتفاق هذا يبدو غريبا . فنحن سنرتبك اذا حدث أننا كلما ازددنا فهما للعمل الأدبي نقص حبنا له لأننا ميالون بطبيعتنا الى قبول الافتراض بأن الهدف من التفسير هو زيادة تذوقنا للعمل الأدبي . ورغم كل ذلك ، تبقى امكانية افتراق التفسير عن التذوق قائمة . والاسم الذي سأطلقه على هذا الافتراق هو «المفارقة الجمالية»

المفارقة الجمالية

و « المفارقة الجمالية » أمر أولي في أي عمل يتطلب تفسيره ادخال اطار مرجعي غريب الى حد ما عن ذهن الجمهور . فالجمهور قد يستجيب حدسيا بطريقة تؤيد العمل الأدبي ، لكنه يرفض متضمنات الاطار المرجعي باعتبار هذا الاطار عملا قديما أو يصعب تصديقه أو أنه يصطرع مع آراء أكثر قبولا ، أو ربما يبعث هذا الاطار المرجعي على الاستياء . حينئذ يفترق التفسير والتذوق . وفي هذه الحال لا يمكننا الاعتماد على الحساسية الجمالية وحدها لتمييز التفسير السليم من الخاطىء .

هذه الملاحظات عن الفرق بين التفسير والتذوق أعتبرها مدخلا لازما لأية محاولة مثمرة لتفسير مسرحية « هاملت» . اذ لا يكفي ببساطة فهم هذه المسرحية وفي أذهاننا الافتراض غير النقدي ، بحتمية اتساق التفسير مع التذوق، ومن ثم الافتراض بأن التفسير الناجح يتطلب للوصول اليه استخداما متعسفا للحساسية الجمالية الحدسية . ومن الجائز جدا أن يكون أفضل التفسيرات المناسبة — من بين مجموعة التفسيرات الملائمة تاريخيا لهذه المسرحية — أعني ذلك التفسير الذي يناسب على أفضل نحو الشواهد التي تمدنا بها المسرحية ذاتها والجمهور الذي كتب شيكسبير له المسرحية والفنان الذي كتبها والجو السياسي والديني والفلسفي السائد في وقت تأليف المسرحية — أقول أنه من الجائز ألا يكون هذا هو التفسير الذي نجد فيه اليوم أعظم قدر من الارضاء الجمالي . وباختصار ، فمن الجائز أننا كلما ازددنا فهما لمسرحية « هاملت » قل ما نجده فيها من ارضاء . ولكن اذا كانت هذه النتيجة تنطوي على مفارقة بالنسبة الى المسرحية ذاتها ، فانها على الأقل تستمد تأييدها من كافة الأعمال النقدية



و . شكسبير

والتفسيرية التى كتبت عن المسرحية . ذلك أن التباين الهائل فى تفسير وتقييم مسرحية هاملت يوحى أن لب المشكلة قد يكون هو اختلاف الاتجاهات التفسيرية عن الاتجاهات التذوقية .

ويمكن أن نقول عن اثباتنا لهذا الاختلاف أنه اثبات فلسفى . وسأحاول بواسطته اقامة بناء فلسفى لمسرحية (**هاملت**) . وفى ثنايا هذا البناء سأعمل على ايجاد حلول للمشاكل التقليدية التى برزت فى أثناء تفسير شخصية الأمير وتقاعسه عن تنفيذ أوامر شبح أبيه . وانى أسأل القارىء أن يضع فى اعتباره أن هذه المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . وما زلت أكرر القول بأن التفسير المحدد لمسرحية (**هاملت**) ليس بالضرورة هو التفسير المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . كما أنه ليس التفسير الذى نتوصل اليه بممارسة الحساسية الأدبية الدقيقة ، أو ذلك التفسير الذى نصل اليه عن طريق الفهم العميق لسيكلوجية الأمير هاملت . ومع ذلك فأن هدفى يبقى شرح مختلف الكتابات النقدية التى تناولت (هاملت) بقدر ما هو تفسير المسرحية ذاتها .

١

أهمية المنهج الفلسفى

من حقائق تاريخ الفكر أن نفس المعطيات الحقيقية قد يكون لها معانى مختلفة تختلف حسب الاطار المرجعى لكل تفسير . فظهور مذنب أو كسوف الشمس أمر كان له معنى مختلف عند الرومان الذين كانوا يفهمون هذه الظواهر من خلال الاطار المرجعى لعلم الكون الرواقى . وهذا المعنى يختلف عن المعنى الذى نفهمه اليوم . والأنواء التى تهب على البحر والتى وشفها هوميروس على أنها ناتجة عن غضب وانتقام « سيدون » ، نفهمها اليوم من خلال الاطار المرجعى لعلم الأرصاد الجوية . والأمراض التى اعتبرها ابو قراط دلالات على عدم اتزان الخلط * نعتبرها اليوم دلالات على وجود ميكروبات . والقلق الذى يرده الوجوديون الى الكرب الميتافيزيقى يمكن أن يرجعه الفرويديون الى غرائز الموت وكان الاليزابيثيون يردونه الى اضطراب فى الايمان الدينى ، ويعتبره فقهاء البروتستانتية دليلا على الخطيئة الأولى ، كما يعتبره الرواقيون قلقا فى الروح ، واعتبرته العرافة البدائية عملا من أعمال الأرواح الشريرة . **المعطيات الحقيقية الآن ليست لها هوية محددة بعيدا عن الاطار المرجعى المعين الذى نفسرها من خلاله** . وبنفس الطريقة ، فان الحقائق فى مجال الأدب تتحدد هويتها تبعا للمنهج الفلسفى الذى نراها من خلاله . وعلى ذلك يصبح أول ما ينبغى علينا اتباعه عند القيام بالتفسير الأدبى هو الالتزام باتباع منهج فلسفى فى التفسير .

* الخلط : الاخلاط الاربعة التى كان يعتقد انها تحدد مزاج الانسان

ولقد عبر شيكسبير على لسان هوريشيو عن هذه الحقيقة فنجد هوريشيو يدرك بعد أول مقابلة له مع الشبح أن مغزى هذه التجربة يعتمد على منهج تفسيره لها :

ـ « لا يوجد شىء خير وآخر شرير لأن تفكيرنا هو الذى يجعل الشىء خيرا أو شرا .
ـ « لست أدرى فى أى من خواطرى افكر لكن جملة ما أرتأيه هو :

وها هو (**هاملت**) أيضا يدرك أهمية المنهج الفلسفى فى تحديد مغزى الشواهد :

« ان فى السماء والأرض ياهوريشيو أمورا
أعظم بكثير مما تحلم به فلسفتك » .

فاذا كان من أهم خصائص المسرحية أن شخوصها الرئيسية تفسر خبراتها من خلال مناهج فلسفية معينة ، فلابد ان نتوقع من الجمهور فهم حوادث المسرحية من خلال منهج معين . وبهذا تصبح أول مشكلة تواجهنا هى اقامة بناء فلسفى للمسرحية ، أى تحديد « ظروف وطريق الفكر » الذى يسمح لنا بتفسير خبرات الشخصية المسرحية من وجهة نظر تناسب كلا من المؤلف والجمهور .

المأساة عند شيكسبير :

ولسوء الحظ فان مثل هذا البناء لا يتيسر لنا مع أول وهلة . وينبغى علينا اكتشافه بطريقة غير مباشرة الى حد ما . والشواهد الموجودة فى مسرحيات أخرى كتبها شيكسبير فى نفس الفترة التى كتب فيها (هاملت) توحى بأن فلسفة شيكسبير فى المأساة قامت على ايمان بالقدر . فقد جعل شيكسبير الأحداث الدرامية تبين أن قوى خارجة عن نطاق الارادة الانسانية هى التى تحدد المصير الانسانى . وليست الأحداث الدرامية فقط هى التى تبرز هذا الاعتقاد بل الشخوص نفسها . ونجد فى مسرحيتى (**يوليوس قيصر**) و (**الملك لير**) وهما المسرحيتان اللتان تماثلان (**هاملت**) فى وقت لكتابة ، نجد بطل المأساة يقول أنه حر فى صياغة وتنفيذ أهدافه وغاياته ، ثم يكتشف أن القدر والقوة الالهية ، بطريقة ظاهرة أو من خلال ارادته نفسه ، قد أصدرا أوامر لا يمكن خرقها. ها هو كاشيوس وهو يدلى لبروتس بخبر اغتيال قيصر يعلن :

« أحيانا يكون الرجال سادة أقدارهم ومصائرهم
والخطأ ياعزيزى بروتس ليس فى نجومنا
لكنه فى أنفسنا ، حيث نحن وضعاء » .

ويستمر حديث كاشيوس مبينا ايمانه بالمذهب لآبيقورى فى الصدفة . غير أن كاشيوس يعلن تخليه عن اعتقاده حينما يعى فشل قضيته:

« أنت تعرف أنى آمنت بشدة بالمذهب الابيقورى
أما الآن ، فانى قد غيرت اعتقادى فى آراء أبيقور
وأثق الى حد ما فى الأمور التى تنذر بما سيأتى » .

ونفس الشىء يحدث مع أياجو الذى يعلن :

« فى أنفسنا نكون هكذا أو هكذا
أبداننا هى حدائقنا
وبستانيو هذه الحدائق .. ارادتنا » .

ورغم أن التخلى عن الايمان شىء غير طبيعى بالنسبة لوغد على شاكلة اياجو ، الا أن آثار اعلانه التحرر تبرز الى العيان لا شك . ونفس الشىء يقوله ادموند فى « **الملك لير** » :

« هذه هى حماقة العالم ، حماقة من الطراز الأول
حينما يخوننا الحظ ،
وغالبا ما يكون ذلك بسبب تطرف سلوكنا ،
فاننا نلقى ذنب مصائبنا
على الشمس ، على القمر ، وعلى النجوم ...

ونرد كل ما أخطأنا فيه
الى قدر فرضته السماء علينا)) .

فاذا كان هذا النمط من التفكير موجودا في المآسى التى كتبها شيكسبير فى الفترة التى كتب فيها هاملت ، يصبح من المعقول الافتراض بأن مسرحية (هاملت) تظهر هذا النمط من التفكير أيضا . نجد هذا التفكير الذى نتكلم عنه ، أو على الأقل جزءا منه (التخلى عن الاعتقاد الجازم) فى مقولة هاملت :

((هناك رب يصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها)) .

حرية الارادة :

السؤال الباقى اذن هو : هل نجد الجزء الثانى من ذلك التفكير فى مسرحية هاملت ؟ اذا تفحصنا المسرحية نجد اشارات هنا وهناك الى فكرة حرية الارادة ، ففى المناجاة الثالثة مثلا ، نجد هاملت يعلن أنه سيلقى خطابا يشرح فيه حقيقة قضيته . ويرى أن الحقيقة سوف : « تجعل المذنب مجنونا وترعب الحر » . وفى أثناء مقتل جونزاجو نسمع هاملت يلوم كلوديوس قائلا :

((فجلالتكم أنتم ونحن الذى نتمتع بأنفس حرة ..
لن تمسنا
لتن تجعل الفرس لمحزوزة القفا ، فـان طليق المنكب بعيد عن الأذى)) .

ومرة ثانية ، نجد فى المسرحية السطور التالية :

«فينا الارادة والمصير على نقيض
وكل حيلة تغلب دوما على امرها ،
فان تكن أفكارنا ملكا لنا ،
فغاياتها ليست طوعا لنا)) .

ورغم أن كلا من المثلين السابقين يدل الى حد ما على وجود الفكرة التى تكلمنا عنها فى (هاملت) الا انهما ، اى المثلين ، ليسا فى الموضع المناسب من ناحية السياق الدرامى ، ولا يمكننا تأويل أيهما بطريقة لا لبس فيها مثلما أولنا اعلان هاملت لحريته وامكانيته التحكم فى مصيره .

مذهب شيكسبير فى القدر :

وفى تصورى أنه يكفينا فى هذه النقطة ان نرجع الى مسرحية ((**يوليوس قيصر**)) ونمعن النظر فى الطريقة التى صور بها شيكسبير مذهبه فى القدر . والخلاف الذى ثار بين الرواقيين والابيقوريين حول حرية الارادة ، وهو نفس الخلاف الذى ثار بين بروتس وكاشيوس ، نجد ذكرا له بطريقة ليست درامية تماما فى كتاب بلوتارك حياة النبلاء فى روما ، وهو المصدر الذى استقى منه شيكسبير وقائع مسرحية (**يوليوس قيصر**) . ومع ذلك فان الأمر الذى يستحق أن نعيره انتباهنا ليس مبلغ اصابة مذهب شيكسبير فى القدر بل طريقة شيكسبير فى التعبير عن مذهبه بذكر « آبيقور ورأيه » . ذلك أن شيكسبير ، وهو يناقش بهذه الطريقة مذهبه فى القدر ، لايعمل فى اطار غامض من الخرافات الشعبية ، بل يعمل من خلال اطار فلسفى محدد قادر على تعضيد مذهبه بسند عقلى . وكان بامكان شيكسبير أن يتعرف على هذا الاطار مصادفة فى أثناء قراءته لكتاب شيشرون De Fata ، وعلاوة على ذلك فان الكلام الذى أنطق شيكسبير به كاشيوس وهو يعبر عن رأيه الجديد لايدل على ذلك صراحة بل يدل عليه من خلال الاشارة الى الفكرة الفلسفية العامة . وما عرضه شكسبير فى مسرحية (**يوليوس قيصر**) نتوقع أن يكون قادرا على عرضه أيضا فى مسرحية (**هاملت**) . هيا اذن نفحص هاملت بطريقة فلسفية اكثر تمعنا .

((هاملت)) فلسفيا :

ان استقطاب الحرية والذنب خاصية جديرة بالاهتمام بين كل ما ورد من اشارات الى الحرية فى مسرحية (**هاملت**) . ورغم أن قضية الارادة الحرة تقبل الجدل فى كثير من الاطارات الفلسفية



الا أن التعارض بين الحـــرية والذنب خاصية مسيحية مميزة . وهذا يدعونا الى التفكير بأن هاملت ربمـا أعلق حريته تلميحـا عن طريق الاشارة الى المذهب الابيقورى . غير أن تأملاتنا هذه محفوفة بالأخطـار لأننا ، كما قال رولاند فراى مؤاخرا ، غير قادرين تماما على تنحيـة الرابطة بين شيكسبير والعقيدة المسـيحية . واذا كان شيكسبير قد عرض لنا مذهبه فى القدر فى مسرحية ، يوليوس قيصر ، فى ثوب آبيقورى رواقى خالص ، فاننا لا نستطيع تماما القول بأن شيكسبير عرض لنا نفس المذهب فى مسرحيـة هاملت فى ثوب مسيحى خالص . لكننا سنؤكد ، كما أكد فراى ، أن المذهب المسيحى فى مسرحية هاملت يبقى : « خاضعا دائما لمقتضـيات التشخيص المسرحى وتطور الحبكة » . ونظرا لأن المذهب المسيحى قادر على الذوبان بهـذه الطريقة فى المسرحية فان القارىء الحـديث لا يقدر على ملاحظته .

ولنفرض أن شيكسبير ، حينما أشـار الى المذهب المسيحى ، كان يرغب فى الاعـراب عن ايمان هاملت بحرية الارادة . لكن هـل كانت الوسيلة متاحة له بالطريقة التى تجعل الجمهور فى العصر الاليزابيثى يفهمها ؟ لقد كانت الوسيلة متاحة ، فقد عضد كاثوليكيو روما مذهب الارادة الحـرة ، ورفضـها البروتستانتيون مؤكدين ايمانهم بالجبرية وبالقوة الأخلاقية التى لا تقاوم. وقد آمنت كاثوليكية روما ، كما صرح مصدر كاثوليكى مسئول ، بأن :

« الله يعرف كيف يوجه الارادة بطريقـة فعالة دون التعدى على حـرية الارادة ، وكل ما كتبه الله على الانسان قد تحقق ، ومع ذلك بقى الانسان ، ولا يزال ، فى جميـع الأزمان ، حرا تماما . وهذا بالضبط هو ما بدأ المصلحون الأول بدحضه أمثال لوثر وكالفين منـذ ثلاثة قرون . ونادوا بأن الارادة الانسانية قد ضللتها الخطيئة الأولى أمدا طويلا حتى أنها ، لما فقدت حريتها ، لم يكن لديها من القوة ما يجعلهـا تقاوم أكثر من ذلك » .

ولم يكن هذا التعارض ، كما قد نفترض ، مجرد اختلاف سطحى في الرأى حول أمـور الايمان ولكنه كان عميقا يصل الى الجـذور الدفينة للاصلاح البروتستانتى .

«وبواعث الجدل العنيف مع الأفكار الرومانية حول السلطة أجبرت المصلحين على اعطاء فكرة الاختيار مكانا عليا فى مذاهبهم . وكان من أثر ذلك أن صار مبدأ الجبرية ــ الذى هو المقابل الفلسفى للاختيار ــ يحتل مكانا أساسـيا يتحكم فى المذهب كله ليس فقط فى الناحية النظرية العامة بل أيضا فى البنية اللاهوتية للمذهب » .

وقد نشأت فى « ويتنبرج » حركة معارضة ابان بدء الاصلاح البروتستانتى . وكانت هذه المعارضة تقاوم مبدأ الارادة الحرة الذى نادت به كاثوليكية روما . وقد كتب مؤلف Loci

communes في الطبعة الأولى الصـــادرة ١٥٢١ يقول : لو ردت الارادة الانسـانيـة للجبرية فلن تكون هناك حرية في الأفعـال الخارجية والداخلية لأن كل الأمور ستسير على نحو ما أراد الله . « وباختصار ، لو كان غرض شيكسبير اظهار هاملت مؤمنا بحـرية الارادة قادرا على تقرير مصيره دون الاعتماد على الارادة الالهية ، فلم يكن شيكسبير بحاجة الى أن يسبغ على هاملت بعض خصائص الايمان الكاثوليكي المعروفة . وعلينا أن نتوقع أن شيكسبير قد قام بهذا وفقا لمتطلبـات التشخيص الدرامي والحبكة .

أما اذا كانت هذه الدلائل غير موجـودة في مسرحية (هاملت) صـار افتراضنا لا طـائل من ورائه . ولو كانت هذه الدلائل موجودة في المسرحية ، وهي موجودة بالفعل ، صار من الغباء تجاهلها أو ارجاعها الى الأهمال أو اعتبـارها مجرد حلية ذات مغزى درامي . يجب أن نعيرها جل اهتمامنا . ولن نحتاج لذلك أكثر من أن نذكر أنفسنا أن السؤال المهم والذي يسـبب ارتباكا وحيرة للنقاد هو : كيف لم يسـتطع هاملت أن يبادر بعمل ما كان في مقـدوره أن يعمله ؟ أو : لماذا لم تتيسر له حرية الارادة ؟ ولا يمكننا أن نفعل ببساطة الفروق المذهبيـة الموجودة في صلب غموض مسرحية (هاملت).

الكاثوليكية في مسرحية ((هاملت))

هل صور شيكسبير شخصية هاملت كأمير كاثوليكي ؟ سأعرض هنا للكتابات التي دارت حول هذا السؤال ، وهي كتابات لا تتسـم بالعمق ، وسأصل في الحال الى اثبات حاسم وهو أن هاملت كان مهتما بالأسرار المطلقـة في العقيدة الكاثوليكية . وأعظم ما يثبت كلامنـا هذا هو الأبيات التالية التي يعقلن فيها هاملت اهداره لفرصة قطع رأس كلوديوس وهو يؤدي الصـلاة :

((أوه ، هذه وضاعة وسخف لا انتقاما .
لقد قتل كلوديوس أبي بفظاظة ، وسر اذلك.
زادت جرائه ، وهاجت هياج شهر مايو .
كيف يتحمل ساعة الحساب من يعرف كل شيء الا الله ؟
لكن في ظروفنا ومجرى أفكارنا ..
نعتقد أن حسابه سيكون عسيرا . فهل هذا انتقام لي اذن ؟
أن أغدر به وهو يصلي
أن أغدر به وهو يتهيأ لاقاة مصيره ؟)) .

ولما كانت (قدسية الاعتراف) و (قدسية التناول) (*) المشـاراليهمـا في الأبيـات سالفة الذكر تمتان كليـة الى العقيدة الكاثوليكية ، يصبح من العسير أن نرى كيف أن اشـارة هاملت الى « ظروفنا ومجرى أفكارنا » كانت تناقض انتماءه ووالده الى العقيدة الكاثوليكية. ولسنا نستطيع ايجاد أبيات أكثر صراحـة لأن مسرحية **(هاملت)** عمـل أدبي لا دراسـة فلسفية . وما نحن بحاجة اليه الآن هو ايجاد أبيات تدل على أن ولاء هاملت للعقيدة الكاثوليكية كان ولاء واعيا وواضحا .

ويرد ذكر جامعة « ويتنبرج » عـدة مرات حتى في أول مشهد يظهـر فيـه هاملت على خشبة المسرح . ويعرب كلوديوس عن عـدم موافقته على خطة هاملت للعودة الى ويتنبرج :

« .. وبالنسبة لنيتك
في العودة الى المدرسة في ويتنبرج ،
فانه يعتبر انتكاسة لآمالنا
ولهذا نتوسل اليك ، ونلتمس أن تبقى
هنا ، بهجة لناظرينا وراحة)) .

ويذكر (جيرترود) أيضا (ويتنبرج) قائلة :

((لا تدع أمك تشغل بك عن صلاتها ياهاملت
أتوسل اليك أن تمكث معنـا ولا تذهب الى ويتنبرج)) .

وبعد ذلك بقليل يوجه هاملت سؤالا الى رفيقه في المدرسة :

* التناول : مسح الشخص بالزيت لأغراض دينية .

« وما الذى تفعله بعيـــدا عن ويتنبرج

ونجد هاملت يكرر سؤاله بتأكيد ملفت للنظر عندما قاطعه مارسلس ليؤدى التحية له :

« **بالله عليك ، ماذا تعمل بعيدا عن ويتنبرج ؟** »

ويرد هوريشيو على هذا السؤال المكرر بقوله:

« **طبيعة هروب ، يا سيدى العزيز** » •

ويمكننا بسهولة أن نفسر مزاج هوريشيو في التهرب من المدرسة • فهو ، قبـــل أى شيء ، غائب عن المدرسة ، ومن ثم فهو متهرب truant بالمعنى الحرفى للكلمة . ومع ذلك ، فان مثـــل هذا التفسير المبتذل تسوده النغمة التى سادت اجابة هاملت ، وهذه هى الواقعة الوحيدة فى المسرحية التى يبدو فيها هاملت وهوريشيو فى حالة اختلاف جدية : —

« **لن أقبل مثل هذا القول حتى من عدوك**
ولن تهاجم أذنى فترغمها على قبول كلامك ضد نفسك
انى أعلم أنك لست ممن يتهربون » •

وهناك طريقان لدراســة مجاهرة هوريشيو بطبيعته الهروبية واســتجابة هاملت . وأول الطريقين ، وهو الطريق الذى سار عليه الباحثون فى شيكسبير مدى طويلا ، هو اغفال هذه الواقعة وتجاوزها لدراسة أمور أخرى أكثر اهميـــة للباحثين بغض النظر عن شدة تركيز المسرحية على مثل هذه الأمور . وثانى الطريقين هو أن نتذكر أن كل تلميذ يعرف عن ويتنبرج أنها المدينة التى قام **مارتن لوثر** ، بعد خمسة عشر عاما من تأسيسها سنة ١٥١٧ ، بلصق ابحاثه الخمسة والتسعين على أبواب جامعتها وبذلك أدخـــل الى هذه المدينة مجموعة الأحداث التى نعرفها باسم « **الاصـــلاح البروتستانتى** » وقد مضت اربعة قرون ونصف على هذا الحـــادث . لكن الاصلاح ، عند كتابة مسرحية (هاملت) كان لا يزال عالقا بذاكرة الأحياء . والنتائج التى ترتبت على هذا الحادث هى التى صبغت الجو الاجتماعى والسياسى والدينى للحيـــاة فى أيام شيكسبير . وعلى ذلك يبدو من المعقول الافتراض أن ذكر (ويتنبرج) وهو أمر يتكرر فى المسرحية بصورة تبعث على الضجر ، قد جعل النظـــارة الشيكسبيريين يتذكرون ذلك الحادث . وبهذا يصبح من العســـير علينا أن نقـــول ان غرض شيكسبير لم يكن تذكير جمهوره بالحادث .

بماذا اذن نفسر طبيعة هوريشيو الهروبية ينبغى علينا أن نستنتج أن هوريشيو قد انخرط فى سلك المصلحين البروتستانتين ، ويحتمل أن يكون قد تبنى آراءهم فى القضاء والقدر والعناية الالهية والرحمة الربانية التى لا يعترض طريقها شىء . أو على وجه الدقة ، قد تبنى وجهة النظر التى ذاعت فى ويتنبرج بأنه « ليست هنـــاك حرية فى الأفعال الظاهرة أو الخفية ، لكن جميع الأشياء تسير وفق الغاية الالهية » . ويكاد يكون من العسير أن نجادل فى أن سلوك هوريشيو فى المسرحية يعرب عن وجود أدنى حد من الاختلاف مع تفسيرنا (لطبيعة الهروب) • ومن ناحية أخرى فان اعتراض هاملت العنيف على موقف هوريشيو الدينى الجديد يصل الى قوة عنفـــه برفض القضاء والقدر اللذين يشكلان « المبـــدأ الأساسى الذى يحكم نظام الوجـــــود كله فى اللاهوت الاصلاحى » ، كما يصل هذا الاعتراض الى غاية عنفه باعلان هاملت أنه يمتلك حـــرية الارادة وأنه سيد المصير .

ومن ثم ، لقد اكتشفنا فى المقتطفات التى ورد فيها ذكر « ويتنبرج » نصف مذهب شيكسبير فى القدر ، وهو المذهب الذى نتوقع وجوده فى المآسى التى تماثل هاملت فى تاريخ التأليف . والشرخ المأسوى tragic flaw فى شخصية هاملت هو ايمانه بأنه فى مكانة أعلى من القدر ، وهـــو نفس الشرخ المأسوى فى شـــخصيات كاشوس وأياجو وادموند . لكن هـــذا الشرخ يختلف فى هاملت من ناحية أن القـــدر هو اله المصلحين البروتستانتيين وربهم .

٢

نحو تفسير جديد لمسرحية « هاملت »

أما من الناحية الكلاسيكية ، فان النقـــاد قد تصـــوروا أن المشـــكلة الرئيســـية فى تفســـير مسرحية (**هاملت**) هى شرح السبب الذى من أجله توانى هاملت وتخاذل عن قتـــل كلوديوس . وغالبا ما افترض هؤلاء النقاد أن هناك شيئا غير طبيعى فى سيكلوجية هاملت ،



ت . س . اليوت

وهذا الشيء هو الذي يشرح التسويف والمماطلة. وينبغي علينا الآن أن نعيد تفسير المشكلة التقليدية لتواني هاملت وقضيته السيكلوجية في ضوء فهمنا الجديد للمسرحية .

وحينما نحاول فهم السلوك الانساني من وجهة النظر الهيومانية humanistic ، فاننا نبدأ من الافتراض بأن نوعا ما من السلوك سوى ونتوقعه في ظروف معينة . وهذا النوع من السلوك لا نفسره عادة أو يستحيل تفسيره، ذلك أننا نعرف تلقائيا وحدسيا أنه سلوك سوى. أما السلوك الذي يستدعى شرحا فهو الذي يخرج عن حدود ذلك السلوك الطبيعي المألوف . ومن ثم ، لو افترضنا أن من الطبيعي أو السوى بالنسبة لهاملت أن يذبح كلوديوس انتقاما لمقتل أبيه ، فاننا نتطلب شرحا للموقف حينما يفشل هاملت في القيام بذلك . ومن ناحية أخرى ، لو افترضنا « انه ليست هناك حرية في الأفعال الظاهرة والخفية ولكن كل الأمور تسير وفق الغاية الالهية » فان تواني هاملت عن ذبح كلوديوس لا يتطلب شرحا ذلك أن الأمر الذي يتطلب الشرح هو خطأ هاملت في تحقيق مطالب شبح أبيه وافتراضه أن عليه أن يلعب دور المنتقم ورفضه لفكرة الذنب الانساني وتأكيده لحرية الارادة . ولو كان هناك شيء غير طبيعي في سيكلوجية الأمير هاملت فليس هذا الشيء هو سبب عدم قدرته على الفعل ولكن السبب هو نتيجة تفكيره الزائف بأنه يستطيع القيام بما يتعارض والارادة الالهية . ولهذا ينبغي علينا القول بأن مشكلة هاملت ليست عدم قدرته على الفعل بل عدم قدرته على قبول ما رسمه الله من قدر .

لماذا اذن لا يمكن لهاملت أن يقبل ما رسمه الله من قدر ؟ وما هي العلاقة بين عدم رغبته في القبول وبين حالته السيكلوجية ؟ ان الاجابات على هذه الأسئلة توجد في تعاليم لوثر وهوكر وكالفين وكتابات علماء اللاهوت الأقل شهرة من هؤلاء الثلاثة . هيا نعود الى كالفين عالم اللاهوت الذي كان كتابه (**نظام الدين المسيحي**) أوسع الكتب انتشارا وقراءة من بين كتب علم اللاهوت البروتستانتي .

ان فهم كالفين « لطبيعة الانسان الشريرة والمنحلة » هو فهم معروف جدا ولهذا فلن أعرض له بالتفصيل ويكفي القول بأن أعراض الذهان psychosis التى بدت على هاملت : الكآبة والتردد والتخبط وشعوره بالذنب والخجل واحتقاره للانسان والعالم — كل هذه الأعراض لها مكانتها في مذهب كالفين وتشهد على حالة الضلال التى انتابت هاملت كما تشهد على أن ايمان هاملت بأنه يمكنه وحده تنفيذ أوامر شبح أبيه ، هو ايمان غير صحيح . وهذه الأعراض لها مغزى في فكرة الخلاص المسيحية والمغزى ليس كما يقول كالفين: هو جعلنا «نسقط دون يأس أو بأذهان مثبطة لنهوى الى القاع . ان هذه الطريقة حقا هي التى تذهب بأبصار الخارجين عن زمرة الأبرار ، غير أن هناك هدفا آخر لهذا التدريب بالنسبة لأبناء الله .. ان يتخلوا عن آراءهم الحمقاء عن قوتهم الذاتية حتى يفهموا أنهم يقفون ممسكين بيد واحدة هي يد الله . وانهم اذا خلعوا ثياب الدينونة وتخلصوا من أثقالها فقد ينالون رحمة الله وقد يخلدون الى الراحة نهائيا في هذه الرحمة ويذوبون فيها الى الأبد ويمسكون بها على طريق الصواب وفعل الخير » .

ومن ثم فان أولئك الذين يدركون فقرهم الى الله ويعرفون الله فانهم يؤهلون أنفسهم لممارسة نوع الحرية الوحيد الذى سمح به كالفين . وهذه الحرية ، تبعا لكالفين ، تتكون من ثلاثة

أجزاء : أولا : ان ضمائر المؤمنين قد ترتفع ساعة الحساب لتجعلهم فوق القانون مغفلة كل صواب القانون » . وثانيا : « ان الضمائر تطيع القانون دونما اجبار بضرورة القانون ولكن لأنها حرة من وطأة القانون نفسه وبهذا تطيع ارادة الله » . ذاتها ولكننا أحيانا ما نسيء استخدامها وأحيانا الأشياء الخارجية التى ليست تافهة فى حد ذاتها ولكننا احيانا ما نسيء استخدامها واحيانا اخرى نتركها دونما استخدام » .

ان ما صوره شيكسبير فى مسرحية (**هاملت**) هو انتقال الأمير هاملت من ايمان زائف بمقدرته وكفايته الى اعتماد على الله والعناية الالهية . والفصول الثلاثة الأولى من المسرحية تظهر الأمير هاملت فى حالة من الكآبة والقنوط معتقدا أنه قد تحمل مسئولية الانتقام لمقتل أبيه فى حين أنه غير قادر على هذا الانتقام وغير قادر على فهم السبب الذى من أجله لا يقدر . وهذا هو هاملت المتمرد ضال السبيل والذى اعتقد أنه قادر على مناهضة الله . وبينما تتطور احداث المسرحية يبرز لنا هاملت فى ثوب مختلف . ويحدث التغير في شخصية هاملت ابان الرحلة البحرية وهروبه الناجح مع القراصنة . وعلى ظهر السفينة وجد هاملت أن الأحداث تنقلب الى صالحه بعد أن كانت تسير سابقا فى خط مضاد له ، اذ يكتشف هاملت أن الحكومة قد طلبت اعدامه فيزيف الأمر ويجعله يطلب اعدام روزنكراتز وجيلدنشترن ويعلق الأمر ثم يختمه بخاتم والده الذى وجده معه لحسن حظه « حتى فى هذا الأمر الصغير ، كانت السماء ترعاه » . وبعد ذلك بوقت قصير يقوم القراصنة بمغامراتهم المحظوظة ويلقون بهاملت على شواطىء وطنه . أما وقد كف هاملت تماما عن رأيه الأحمق فى قوته الذاتية ، فقد أدرك الآن أنه يقف و (يد الله فى يده) ويخبر هوريشيو أن :

« .. هناك رب يصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها » .
« تشب فى قلبى صراع ، يا سيدى ،
لم يتح لى اغماضة جفن . لقد خيل لى
أننى أسوأ حالا من عصاة مكبلين بالحديد .
وطيشنا منى ..
نحمد الله على الطيش من أجل ذلك ، ولنعلم
أن النزق أحيانا يجزل لنا العطاء
اذ تخفق خططنا العميقة ، فندرك بذلك
أن ثمة آلوهة تصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها » .

ويدرك هاملت ، كما ذكر كالفين ، أن المرء حينما « يتعرى من دثارة الدينونة ويرفع أثقالها » يمكنه اللجوء الى رحمة الله . ويكتب هاملت لكلوديوس قائلا :

« يا صاحب العز والجبروت
أعلم أننى وطئت أرض مملكتكم عاريا »

فيرد الملك :

« (عاريا) ، هذا خط هاملت !
وهنا حاشية يقول فيها (لوحدى) » .

ورغم أن هاملت يبدو عند عودته الى البلاط فى (السينور) وقد فقد بعض رهافة حسه وحساسيته التى شدتنا اليه اعجابا فى بداية المسرحية فانه يظهر ، على الأقل سطحيا ، خصائص الانسان الضال . فينسى كل صواب القانون وهو يبحث عن تأكيد لما يقدمه ضميره من تبريرات ويعلن عن موت روزنكراتز وجيلدنشترن قائلا :

« ليس بينهما وبين ضميرى آية قربى » .

ويقول عن كلوديوس :

« أما تظن أن الأمر قد تحتم علي ؟
هذا الذى قتل ملكى ، وومس أمى ،
وانتصب حائلا بين العرش وآمالى ،

وألقى بصنارته يطلب حيانى نفسها ـ
وبأى مكر وخديعة ! ـ أفلا يتفق ونقاء الضمير أن أودى به بذراعى هذه ؟ أولا أكون لعينا ان أنا سمحت لهذه السوسة الناخرة فى طبيعتنا بتحقيق شر جديد ؟ »

ويعرف هاملت أكثر من ذلك أنه لا يرتبط أمام الله بالأشياء الخارجة التى هى ليست مهمة فى حد ذاتها . ومن ثم يتقبل دعوة الملك ليبارزه قائلا :

« سيدى ، سأمشى هنا فى القاعة
ان يأذن لى جلالته ،
فهذه الفترة من النهار عندى فترة الرياضة .
فليأتوا بالسيوف ، فاذا كان السيد مستعدا والملك متمسكا بما يريد ،
سأكسب له المبارزة اذا استطعت .
واذا خسرت فأن أكسب غير العـــار وبعض الاصابات » .

وأخيرا يخضع هاملت لنوع من الانقيــــاد التلقائى لارادة الله . ويعلن ضاربا عرض الحائط بتحذيرات كلوديوس .

« ـ اننا نتحدى العرافة ،
« حتى فى سقطة السنونو حكمة الهية خاصة .
فان حدثت الآن ، فهى ما كانت لتحدث فى الغد ،
واذا لم تكن لتحدث فى الغد ، فهى حادثة الآن ، واذا لم تكن الآن ، فهى حادثة فى الغد
الأهبة هى الكل ، وما من انسان يملك شيئا مما يخلفه .
وماذا لو رحلنا مبكرين ؟ »

وكما لاحظ فراى ، فان « هــذه الخصائص المميزة للايمان والتى لا يمكن التهرب منهــا تشكل جزءا هاما من الطريقة الى عرض بهــا شيكسبير مسرحية (هاملت) كمــا أن هــذه الخصائص كانت مألوفة عند الأليزابيثيين لأن المحافل الدينية حينذاك كانت تتصف بهـــذه الخصائص » .

وتنبع الصعوبة فى تفسيرنا للمسرحية اليوم من عجزنا عن تقبـــل المنهج الفلسفى الذى كتب شيكسبير المسرحية بناء عليه . ودائما ما نسأل أنفسنا عما يرجع هاملت ويزعجه حتى لا يمكنه من ان يفعل شيئا عنده الدافع والوسيلة والمناسبة التى تسمح بفعله . وبطرحنا لهذا السؤال نقدم الدليل على عجزنا عن عدم تقبل فكرة العنــاية الالهية التى تسعى بطرق غامضة لتحقق أهدافها التى لا يقدر البشر دائما على فهمها . وبدون تقبل هذا المنهج الفلسفى ، لا يمكننا أن نأمل فى التوصل الى مغزى المسرحية عن طريق وسائل حدسية فقط ، هذا مع أن اعجــاز المسرحية يكمن فى أن شيكسبير قد رسم شخصية الأمير بطريقة مقبولة حدســيا حتى لو كان الاطار الفلسفى الذى يتم فهم التشخيص من خلاله ، بالنسبة للقارىء الحديث ، قديما وغريبا .

وبهذا يصبح السؤال : ما سبب عدم تنفيذ هاملت لأمر الانتقام فى سرعة وفاعليــة ؟ أما الجواب ، ونحن نعرفه الآن ، فهو أن هاملت لم يقدر على ذلك . واذا سألنا عن السبب الذى من أجله لم يستطع هاملت تنفيذ أمر الانتقام تكون الاجابة أن الله لم يرض بذلك . لكن لماذا لم يقض الله بتنفيذ الانتقام فى حين أن هناك سببا عادلا جدا ؟ أم أن هذا الله غامض أعمى لا هدف له ؟ لا شك أنه لا يمكننا أبدا أن نعرف حقيقة هذا الموضوع . الا أن مسرحية هاملت تبرز لنا اجابة على هذا السؤال .

لننظر الى هاملت كمسرحية تدور حـــول الانتقام ، ولننظر اليها أيضا كمسرحية تفترض مسبقا معرفة النظارة بالاطار المرجعى للعقيـــدة المسيحية . سنجد أن الله قد أنهى هذه المأساة نهاية مقدرة . ومن المعروف أن المســيحية لا تسمح بالانتقام . كذلك سنرى أن الخطــايا التى تتطلب جهدا شاقا من الانسان ليبدلهــا حسنات يقوم الله بتبديلها بطرق لا نفهمها نظرا لأننا لا نرى العالم الا من خلال وجهة نظـــر الانسان المحدودة .

ونحن ، كجمهور ، لا ندرك أو نفهم الحدث الاستهلالى لمسرحية هاملت الا من خلال وجهة النظر المحدودة تلك . فنرى أميرا ذكيا حساسا موهوبا لكنه غير مستعد نفسيا لمعالجة مشكلته الحالية . أنه لا يحب الدنيا ومباهجها . توفى والده مؤخرا . أمه تتعجل الزواج فتتزوج عمه

المقوت . ويشك الأمير في وجود خيانة وتزداد حمية هذه الشكوك بالمواجهة التي تمت بينه وبين شبح أبيه الذي طالب بالانتقام . ويعمل الشبح على تأكيد شكوك هاملت . وبرغم ذلك نجد الأمير عاجزا عن القيام بالانتقام رغم توفر الدافع والوسيلة والفرصة .

ان مشكلة هاملت من وجهة النظر هذه هي عدم قدرته على الارتفاع الى مستوى التحدى الذى يواجهه. الا أن هذا السبب وحده لا يبرر استكانة هاملت ذلك أن الفصول الثلاثة الاولى توحي بأن هناك شيئا ما يشرح تخاذل هاملت . ومن ثم يتم الايحاء بأن هاملت مجنون أو انه يتظاهر بالجنون ومريض بالميلانكوليا وأن شعوره بافتقاد أبيه قد غلب على كافة مشاعره وأنه غير متأكد من صدق الشبح وأنه انسان مفكر لكنه غير قادر على التفكير فيما حدث بطريقة محددة ، وأنه غير عبد للأهواء، وأنه جبان ويحتمل أن يقدم على الانتحار بسبب جبنه وما شابه ذلك . ورغم أن أيا من هذه التفسيرات يمكن تطبيقه باستمرار على سلوك هاملت ، الا أن هذه التفسيرات لم يقصد منها أن تطبق على هاملت دائما . فهذه التفسيرات نصل اليها عن طريق الايحاء وتصبح غير قابلة للتطبيق حينما نقول أن التفسير السليم لخنوع هاملت يكمن فى مستوى أعمق من فكرنا . أى أن الله ، الذى يؤدى جميع المهام فى المسرحية ، يؤثر بطريقة غامضة على الشئون الانسانية .

ومصدر الصراع الدرامى فى مسرحية هاملت، هو مقتل هاملت الأكبر على يد كلوديوس . ونعرف أن ابلاغ هذه الواقعة قد تم بطريقة زائفة :

« **فاسمع يا هاملت ..**
أشاعوا أننى كنت نائما فى حديقتى ،
فلدغتنى أفعى : هكذا خدعوا البلاد كلها
بالتلفيق عن موتي . لكن اعلم أيها الفتى النبيل
ان الأفعى التى لدغت الحياة من أبيك
تلبس الآن تاجه » .

وهذا العرض ، حتى كما يؤكد الشبح ، تزييف للواقعة لأن كلوديوس قام بقتل هاملت الأكبر بصب السم في أذنه . الا أننا لو أمعنا النظر فى هذه السطور سنرى أن بها عرضا لسفر التكوين فى العهد القديم بصورة مصغرة جدا . لقد غفى آدم فى الجنة لانه لم يكن بعد قد قطف ثمرة شجرة معرفة الخير والشر . وفى هذه الحال، مس الشيطان آدم لما خضع وزوجه لمكر الشيطان وبذا حق عليهما وعيد الرب .

« **وأخذ الرب الاله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعلمها ويحفظها . وأوصى الرب الاله آدم قائلا: من جميع شجر الجنة تأكل أكلا ، أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتا تموت** » .

وتستمر ايحائية هذه القطعة من خلال السطور التالية للشبح :

« **هكذا خدعوا شعب الدنمارك كله بالتلفيق عن موتى** » .

(ان السم الذى صبه كلوديوس فى أذن هاملت الأكبر قد سبب ايذاء « كل أذن الدنمارك بشدة ») بنفس الطريقة تسبب مس الشيطان لآدم فى ايذاء البشرية جميعها نتيجة لخطيئة آدم . لكن ينبغى علينا ملاحظة أن الملك هاملت لا يؤمن بالخطيئة الاولى . « اذن الدنمارك كلها » قد « أوذيت بشدة » من خلال « تطور الاحداث تطورا زائفا » . ومن ثم نفهم المعنى المجازى لهذه القطعة على أنه تأكيد لحرية الارادة ولقدرة الانسان على تحديد مصيره أو ، على الأخص فى هذا السياق ، قدرة هاملت على القيام بمهمة الانتقام « لمقتل والده بطريقة قاسية وفظيعة غير أن ارادة الله لا يمكن الوقوف فى طريقها » .

وكما رأينا هاملت الاكبر فى شكل هابيل فاننا نرى كلوديوس ، نتيجة للجريمة التى اقترفها ، فى شكل قابيل . وعندما تمكن هاملت بحيلته من اكتشاف جريمة كلوديوس ، نجد كلوديوس يقول :

« **آه ، ما أبشع اثمى ! بلغت ريحه حتى السماء، وعليه حطت أولى اللعنات وأقدمها .**
قتل أخ لأخيه . لقد عجزت عن الصلاة ومهما تحاملت على نفسى وعزمت ..

فان جرمى يقهر عزمى » .

وكلوديوس منافق من النوع القابيلى التقليدى:

« بعين مستبشرة ، وأخرى دامعـــة مرحين فى الجنازة ، نادبين فى العرس وازنين الغبطة والشجن فى كفتين متساويتين » .

ذلك أن كلوديوس يعانى مثل قابيل معـــاناة رهيبة من عذابات الضمير التى هى ما أنزله الرب من عقاب على قابيل بصفة الرب حاميا له . ومرة أخرى ، فان كلوديوس يخشى الثأر مثل قابيل :

« انظر ، انك قد طردتنى اليوم عن وجه الأرض ، ومن وجهك اختفى وأكون تائها وهاربا فى الأرض فيكون كل من وجدنى يقتلنى . فقال له الرب لذلك كل من قتل قابيل فسبعة أضعاف ينتقم منه »

غير أن الله قد قضى أمرا بحمــــاية قابيل الذى تعذب بوخزات الضمير :

« لا شك أن من يذبح قابيل ، مهمـــا كان ، سأعاقبه سبع مرات » .

وهنا يكمن صميم غموض هاملت . ان هاملت لم يذبح كلوديوس سريعا لأنه لم يقـــدر ، ولم يقدر لأن عملية الذبح لم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو . ولم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو لأن الله التزم بشىء قبلها . وهناك شواهد كثيرة على ذلك فى المسرحية . فهـــاملت ابان محاولته تنفيذ الانتقام المحرم ، جعل ضحيته الأولى بولونيوس ، وقد أعلن هاملت ، وهو يجـــذب الجسد من غرفة نوم والدته ، أن :

« أما بشأن هذا النبيل ، (مشيرا الى جثـــة بولونيوس) فاننى نادم . غير أن السماء شاءت عقابى به ، وعقـــابه بى ، وكان لابد لى أن أكون وكيل السماء ووسيلة سخطها » .

وتعرب السطور السابقة عن أن العقـاب الذى سينزله الرب على ذابح قابيل سينتزع من الاحياء وقضاء الله قضاء مطلق ، وقد حمى الله كلوديوس حتى المرة السابعة التى حاول هاملت فيها قتله ، وقبل أن يسحب كلوديوس أوامره .

وهنـــاك بعض ما يعرب عن أن الله قد وهب هاملت نفسه بصيرة بأبعـــاد المؤامرة . وهذه البصيرة هى التى تبرز تغير شخصية هاملت فى الفصل الاخير . وكتب هاملت فى رســالته التى بعث بها الى هوريشيو قائلا :

« .. تعال أنت الى بسرعة من يفر من الموت . لدى كلمات أسرها فى أذنك ، ســـيقتادك هؤلاء الرجال الطيبون الى مكانى . روزنكرانتز وجيـــلد نشترن مازالا فى طريقهمـــا الى انجلترا .. ولدى أمور كثيرة بشأنهما سأقصها عليك وداعا . وبقيت لمن يحبك .. هاملت » .

وعندما تحين الفرصـــة لهاملت كيما يتكلم مع هوراتيو على انفراد ، نكتشف أنه يبغى تبرير أمور كثيرة :

« حسبى ما قلت عن القضية الأولى يا سيدى . أما القضية الأخرى ...

ثم يروى هاملت كيف قلب المــــوائد على روزنكرانتز وجيلد نشترن . ورغم أن ما قاله هاملت لهوراشيو يجب أن يبقى مجرد تأملات الا أن هذا الطريق الدرامى للاشارة الى أهمية الكلام يوحى بوجود بصيرة كامنة متقدة وراء ملاحظـــة هاملت أن :

« هناك رب يصوغ لنا غاياتنا مهما عشونا نحن فى نحتها » .

وفى ضوء تأملاتنا الأخرى فانه لا يبـــدو أن هاملت الى هذا ، قد يضفى الالوهية والقدسية على الدور الذى يلعبه فى حبكة حيكت على نمط سفر التكوين فى العهد القديم .

٣

المفارقة الجمالية فى المسرحية

هذه اذن هى بنية مسرحية « هاملت » . انهـــا مأساة مسيحية تدور حول الانتقام الذى يتـــآمر

للقيام به أمير مخطىء لا يقدر على الانتقام نظرا لأن الاطار المرجعى للفكر المسيحى لا يسمح بأدنى درجة من الانتقام العمد • ومثل هذه الذنوب يجب التكفير عنها تماما لأن العناية الالهية تمارس وظيفتها بطريقة جافة منخلال الانسان الفرد • وارادة الله هى حاجة البشر • وأولئك الذين قد يدورون حولها ، مثلما يفعل هاملت ، يجدون أنفسهم غير قادرين على ذلك •

ولو طرحنا السؤال: ما هى «القراءة المسرحية» dramatic reading لهاملت التى تبين لنا ما تقدمه المسرحية ذاتها من شواهد والجمهور الذى ألف له شيكسبير المسرحية والطقوس التى كان شيكسبير يمارسها والجو السياسى والفلسفى والدينى للعصر الذى تمت فيه كتابة المسرحية ؟ يجب علينا أن نجيب بالقول بأنه ما من تفسير يتفق تماما مع هذه المعايير غير ذلك التفسير الذى لخصته آنفا • غير أننا اذا طرحنا السؤال : ما هو التفسير الذى يرضينا تماما من الناحية الجمالية فلا ينبغى على أن أبذل محاولة لايجاد ما يبرر مثل هذا التفسير ذلك أننى أعتقد أن التفسير الذى نقول به قد لا يوافق عليه معظم الدارسين رغم أنه يمدنا بفهم شامل ومتسق لأحداث المسرحية وشخصية الأمير •

ومن الأمور المألوفة فى عصرنا أن الله ميت • وسواء كان هذا الاعتقاد صحيحا أم خاطئا فان من الصحيح ، على الاقل ، ان الله ، كقوة حركية تهدى العالم بطرق غامضة الى ما هو أفضل ، كان فكرة حية فى العصر الذى كتب فيه شيكسبير هذه المسرحية • ومفهوم الله هذا مفهوم قديم ويشبه مفهوم الرواقيين للعناية الالهية ،وهو المفهوم الذى وجده علماء اللاهوت ابان عصر الاصلاح ضروريا لتبرير وجودهم والدفاع عن طبقتهم وامتيازاتهم وكان من النتائج الفلسفية لعصر شيكسبير أن تثبت مفهوم العناية الالهية ووضعت له قواعد شارحة تضم شرائع سلوك البشر وموضوعات الطبيعة ومن ثم توفر لنا وسيلة التنبؤ بالاحداث التى ستقع مستقبلا • والنهضة التى بدأت باحياء الثقافة الكلاسيكية باتجاهات جديدة صوب الانسان وحياته العلمانية وازدهار التجارة والاكتشافات والتمرد ضد السلطة الكنسية •• كلها أمور تثبتت نهائيا فى القرن السابع عشر بمفهوم جديد عن العالم ، عن عالم ميكانيكى وصفه جاليليو وبيكون ونيوتن ، عالم ينتمى للانسان ، والمعرفة بقوانينه تؤدى الى زيادة قدرة البشرية على التحكم فيه • ومن ثم لم يعد هناك مكان لكى تمارس فيه العناية الالهية نشاطاتها على أرض الدينونة : وفى مثل هذا العالم ، فان الناس قد تأسرهم شراك المؤامرات السياسية ويقعون فريسة للقوى الاقتصادية والاجتماعية ، وتحيلهم الصراعات الاخلاقية الى أناس معدومى النشاط ، كما تجعلهم العادات والتقاليد أناسا أغبياء ، وقد يحط الذهان Psychosis من قدرهم • غير أنه من العسير علينا أن نؤمن بامكانية منع البشر عن تحقيق غاياتهم اذا ما تدخلت الارادة الالهية •ومن ثم نتطلب خيالا تاريخيا عظيما كيما نتذوق مسرحية هاملت من وجهة النظر الحديثة •

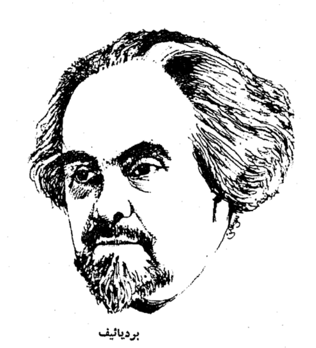
ولهذا أنادى بالقول بأن مسرحية هاملت تبرز مفارقة جمالية Aesthetic Paradox: كلما ازداد فهمنا للمسرحية ، وجدناها أقل ارضاء لنا •وكلما زاد اكتشافنا للارضية الفلسفية للصراع الدرامى نقص ما نجده مرضيا لنزعاتنا التى تريد تذوق شخصية الامير ومشكلته • واذا ما طابقنا شخصياتنا مع شخصية هاملت ، يمكننا أن نعى تلقائيا الصراع الداخلى فى نفس هاملت • لكننا لا نقبل الشرح القائل بأن الارادة الالهية هى التى عاقت هاملت عن القيام بتنفيذ المهمة التى كلفه بها شبح أبيه • واذا ابتعدنا عن هذا الشرح ودرسنا المسرحية فى تبصر وتعقل وبذلنا الجهد لنفهم شخصية الامير ومشكلته بطريقة ملائمة من الناحية التاريخية فاننا سنفقد حقيقة الصراع الداخلى فى نفس هاملت ، وبهذا نكون قد فقدنا المصدر الرئيسى لمتعتنا الجمالية • وبناء على ذلك، نستحدث وأعتقد أننا سنظل نستحدث طرائق جديدة لتأويل مشكلة هاملت تأويلا يسمح لنا بالاستطراد ، من خلال تذوقنا المتعاطف مع الامير ومشكلته ، لنصل الى تفسير لحدث المسرحية ،وهو الحدث الذى لا يتفق أصلا مع ما نعتقد أنه أساس طبيعتنا الانسانية • اننا نغير قيم مسرحية هاملت لا شعوريا • وهذا هو السبب فى وجود عدد هائل من التفسيرات المتباينة للمسرحية •

بردیائیف
الفوضوى المتصوف

« الفلاسفة يتفلسفون والدارسون لا ينشغلون الا بتصنيف هؤلاء الفلاسفة فى خانات .. الاولون يقدمون الزاد الروحى للانسان ليتقدم فى الزمان .. والآخرون يقدمون الاكليشيهات لكى يحصلوا على مكان فى زحام الحوادث والازمات .. الاولون حاملو مشاعل الضوء فى ليل العالم ، والآخرون هم جاذبو الانسان الى منطقة الظل القاتم ..

ونحن قد انسقنا فى جيلنا الراهن الى توجيه الاتهامات لمن يخالفوننا فى الرأى ، فافتقدنا الى لغة الحوار مع الآخرين .. فما المخرج ؟ لابد من أن يكون هناك ديالوج بين الذات والآخر .. غير ان هناك شرطا مسبقا حتى تكون هناك امكانية لمثل هذا الحوار هو أن نتعلم القدرة على اجراء الحوار مع أنفسنا .. يكون لى موقف حقا ولكن بعد أن أعايش من الداخل المواقف الاخرى ، اتبين مواطن الضعف والقوة فيها حتى اذا اتخذت لى موقفا جاء هذا على أساس صلب لا يلين .. ان أكون وجوديا هذا لا يعنى الا أغنى موقفى من المذاهب الاخرى المعارضة التى قد تكشف لى بعض مواطن الضعف فى وجوديتى فأحاول ان اثير التساؤل تمهيدا للتوصل الى اجابات من خلال الوجودية التى اعتنقها .. ولهذا فليس شرطا ان يقوم المترجم بترجمة كتاب من مذهبه فقط وينحصر فى هذا البعد ، بل يمكنه ان يترجم لمذهب مخالف ما دام ليس معاديا لاتجاهه ومتعارضا تماما معه ..

وبردياتيف انموذج فريد للفلاسفة الذين يجرون حوارا داخل أنفسهم قبل ان يجرى الحوار خارجها .. ان حياته كلها حوار مع الداخل وهنا تكمن اصالته .. لقد مر بالمسيحية والماركسية والوجودية والفوضوية والنزعة التصوفية وخرج بمزج فريد فى نوعه ، وربما كان فى كل مرة يعتنق اتجاها يكتشف نقاط ضعف تفضى به الى اعتناق مذهب آخر .. لكن موطن الضعف فيه جاءه باخطاء وهو يجرى الحوار مع الآخرين ويتخذ مواقف عملية فى الحياة يغلب فيها الحس الكاثوليكى الشديد أحيانا فى المواضع التى تحتاج الى مواقف دنيويه ، ويغلب فيها أحيانا الالتزام الفردى حيث يقتضى الأمر التضامن الجماعى .. ويغلب فيها أحيانا ثالثة الفناء فى المطلق بدل ان يفنى فى العينى .. ان بردياتيف يخطىء - شانه شان اى فيلسوف أو أى انسان فى محاوراته العملية - لكنه بلا شك فى استطاعته ان يعلو على هذه المواقف الخاطئة بفضل الحس الهائل عنده بالحوار الداخلى الذى يجريه فى أعماقه .. وربما كان هذا سبب انتقائنا له أنموذجا فريدا يقدم للقارىء العربى .. وربما كان هذا أيضا سبب انتقائه من خلال كتاب هينمان (الوجودية والازمة الراهنة)



برديائيف

تأليف : هينمان

ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد

بالذات .. فالمؤلف يحاول طوال كتابه ، وفي هذا الفصل أيضا ، أن يبرز ما هو حى وما هو ميت فى فكر الفلاسفة الوجوديين .. يبرز ما هو حى لكى نسير به ونتابعه ، وما هو ميت لكى نتجنبه وننحيه .. وان كان يعتمد على حسه الشخصى فى تحديد ما هو حى وما هـو ميت ، الامر الذى يجعله أحيانا يخطىء فيبرز سمات معينة عند الفيلسوف أو يركز على جانب بذاته من جوانبه المختلفة .. وفى هذه الدراسة نجده يلح بشكل خاص على العنصر المسيحى الاخروى فى فكر برديائيف . صحيح انه يخفف الامر بابراز ان برديائيف يريد أن يرتد الى مسيحية المسيحيين الاول . وصحيح أنه يخفف الامر بقوله ان الاخرويات عنده لا تتحقق فى عالم آخر بل فى هذا العالم فى أيام قادمات .. وصحيح انه يخفف الامر بمهاجمة مفهوم برديائيف للفوضوية الصوفية التى ترفض التشكل المادى باسم الحرية .. الا ان الانسان لا يملك الا أن يتساءل : لماذا اختار المؤلف هذه الزاوية بشكل خاص عند برديائيف والح عليها ؟ لماذا اختار بالذات كتاب (الحلم والواقع) لبرديائيف واهمل بقية كتبه الفلسفية والتاريخية والجمالية التى كان يعلو فيها عن طريق الحوار الداخلى الى مواقف أخرى أكثر انفتاحا وأكثر ابتعادا عن الاصداء المسيحية ؟ أتراه مجرد خطأ منهجى فى المعالجة من جانب المؤلف ؟ أم تراها نظرة احادية الجانب تكشف عن اهتمام خاص من جانب هينمان هو الآخر بالاخرويات ؟

ان هذه التساؤلات تجعلنا ــ ونحن نريد أن نطل على مفكر يجرى حوارا روحيا حتى نستفيد من تجربته ــ نجرى نحن أيضا ــ أثناء قراءتنا لهذا المقال ــ حوارا روحيا حول بعض النغمات الواردة فى المقال فتضعه موضع التساؤل .. اننا يجب أن نتعلم انه أثناء القراءة ــ حتى نتعلم شيئا ــ علينا فى الوقت نفسه ان نتعلم الا نتعلم أشياء أخرى فى الوقت نفسه قد تقضى على ما نتعلمه .. يجب أن نحقق فى قراءتنا ذلك الحوار الذى دعانا اليه سارتر فى (ما هو الادب ؟) منبها ايانا الى تلك العلاقة الجدلية بين القارىء والكاتب حتى لا نكون سلبيين أثناء القراءة .. وبهذا يمكننا ان ننسلخ من جلد الدارسين الذين من أجل التلخيصات والاكليشيهات يضحون أحيانا بالمفكر الذين يريدون ايصاله للآخرين .. ان علينا فى القراءة نفسها أن نكون مع وضد ما نقرأه فى الوقت نفسه .. هذا متناقض لكنه حقيقى أيضا والا ضاع الهدف من كيف يمكن أن نتعلم لغة الحوار مع الآخرين وداخل انفسنا أيضا . !!)) (المترجم)

يعد نيقولاى برديائيف الذى مات فى كلامار بالقرب من باريس فى ٢٣ مارس ١٩٤٨ وهو فى سن الثالثة والسبعين فيلسوفا من أهم الفلاسفة الانسانيين وأكثرهم تواضعا وأشدهم جوهرية وكاثوليكية وروحانية فى عصرنا ، انه فيلسوف **بالمعنى الاصيل للكلمة ، أى محب للحكمة ، ولقد كان حكيما ونبيا أكثر منه عالما، لقد كان فيلسوفا دينيا يقوم « مذهبه » فى فعل الايمان بقوة الروح ٠** انه ، وهو يتمسك بشجاعة بايمانه بالعقل وبالحقائق الروحية قد قاتل من أجل التكامل الروحى لأوربا والعالم ضد الوضعية والمادية والديكتاتورية مهما يكن نوعها ، وحدث ابان حياته أن سجن أربع مرات ، مرتين على يد الحكم القديم فى روسيا ومرتين على يد الحكم الجديد ٠ ولقد نفته روسيا القيصرية الى الشمال ، ثم حوكم وهدد بالتغريب الدائم فى سيبيريا ، وأخيرا نفاه البلاشفة ٠ ومع هذا ، فأينما وحينما يلتقى المرء معه ، سواء فى ألمانيا أو فى مقر استشفائه بكلامار أو فى شارع برود بأكسفورد يجده مرحا دائما متفتحا دوما لمشكلات عصرنا الملحة وهو يشع شفقة وطاقة خلاقة ٠ فما سر هذا الانسان الذى بدأت محاضراته مجرد « محادثات ساحرة » مما جعله قوة روحية تقهر ألمانيا أولا ثم فرنسا وانجلترا وأمريكا ؟ هل الامر يرجع الى أنه ، وهو أول فيلسوف روسى بارز يعيش خارج روسيا ، قد تسلل الى مجادلات الفلاسفة الغربيين ، وكان قادرا على أن يستغل القصور الشديد فى الفكر الروسى ونقصه من التراث والمصطلح الحديث ؟ أم الامر يرجع الى أنه استكمل أربعة أو خمسة من المفكرين فى التراث الروسى تراث الشعراء الروس العظام والفلاسفة الروس الكبار (من أمثال دوستويفسكى وتولستوى الذين شكل أبطالهم أهمية كبيرة بالنسبة له عن أى مدرسة فلسفية ولاهوتية من مدارس التفكير ، والذين استلهم منهم جذوته المسيحية الخاصة أو سولو فييف) ،وتراث السلاف وأصحاب النزعة الغربية وتراث شاديف وخومياكوف وهرتزن وبلنسكى ، بل وحتى تراث باكونين وتشيرنيشفسكى ، وتراث الفلاسفة العظام فى أوربا ، تراث كانت وشوبنهور وفيشته ونيتشة وتراث المفكرين المتدينين ، تراث أوريجنيا وجريجورى أوف نيسا والقديس أوغسطين وباسكال وكيركجورد ، وأخيرا تراث المصلحين الاجتماعيين الاشتراكيين وخاصة ماركس ٠ وأم الأمر يرجع الى أنه حمل الجوهر الدينى والأخلاقى



دستويفسكى

الذى لم يتحطم بعد والخاص بالشرق ـ حمله الى عالم كانت هذه القوى فيه قد انهارت من قبل ؟ .

لقد تآزرت كل هذه العوامل لتقدم لنا برديائيف ـ فيلون العصر الحديث ـ . فاذا كان فيلون بتوحيده بين تراث العهد القديم تراث اليونان قد مهد الطريق للعصور الوسطى ، فان برديائيف ، يربط بين أنواع من التراث لا توافق بينها ظاهريا مثل التأليه والالحاد ، الشخصانية والاشتراكية ، العقلية الشرقية والعقلية الغربية ؛ قد بشر بما أسماه العصور الوسطى الجديدة ؛وان كانت فى الواقع العصر القادم هى العصر القادم للحضارة المسكونية والوحدة العالمية . لقد كان سره قائما فى أن عقله الخلاق هو المستقر لعديد من العقول ، ولكل العقول بالامكان . ففجأة نجد أن أصوات الوشاوايفان كارامازوف وفيودوروف وسولوفييف وماركس ونيتشه قد أصبحت حية فى كتبه . وعدم تماسك أفكاره هو تعبير عن صراع الارواح الاخرى فى داخله ، فقد أعطته ـ فى الوقت نفسه ـ « بصيرته الواضحة فى الاعماق السفلية للشخصية » ومن ثم أصبح حلقة اتصال بين الشرق والغرب ، بين المسيحيين منأصحاب العقائد المختلفة ، وبين المسيحيين وغير المسيحيين بين الأمم ، بين الماضى والمستقبل ، بين الفلسفة واللاهوت ، بين المرئى والخفى . وهو ، فى كاثوليكيته الحقة ، يمسك بمفتاح يفضى الى وحدة روحية ودينية للبشرية : « **ان صورة الله هى فى كل انسان . كل انسان يمتلك كرامة شخص ما حتى لو كان هذا الشخص مكبوتا أو غير جلى فيه** » .

انه ـ على غرار فيلون ـ بل وأكثر على غرار المسيحيين الاول ، عاش فى عصر الكارثة ، وشارك مع الناس آمال ومخاوف الاخرويات وشاركهم فى تفسير أخروى للدين . لقد حمل معه التفسير الاخروى الروسى الخاص للتاريخ الى الغرب .ولقد تملكته فورة عاصفة نحو المستقبل البعيد ، البعيد للغاية . ولم تكن الأخرويات بالنسبة له ما هى عليه بالنسبة للاهوتيين ، عقيدة لخواتم الاشياء أى لنهاية العالم والانسانية ، بل كانت عنده بمثل ما كانت عند الأنبياء توقعا نبوئيا لخواتم الاشياء حتى تأتى . ومن ثم فان فلسفته قد أصبحت نبوئية وأخروية فى شكلها وهدفها . وفى الوقت نفسه أصبحت وجودية لأنها نشأت كرد فعل لكوارث زماننا . واذا كان ياسبرز وهيدجر قد استجابا للمآسى الالمانية ، وسارتر ومارسيل قد استجابا للمآسى الفرنسية ، فان برديائيف استجاب لكوارث روسيا وأوروبا والمسيحية .ومن ثم فانه يصبح ذا دلالة كونية . انه وهو عضو فى الارستقراطية والطبقة المثقفة الروسية وقد ظل دائما أرستقراطيا ، كان شاهدا على تحطم وانهيار هذه الطبقة . لقد حمل فى داخله وعيا بأزمة المسيحية التاريخية ، لكنه كانلايزال يأمل وينتظر حقبة خلاقة جديدة للمسيحية . وكان طرده من روسيا يكاد أن يكون بمثابة عناية الهية فقد جعله هذا الطرد يعانى بالملامسة الكارثة الخالصة للحضارة الغربية التى تنبأ بها السلاف منذ زمن بعيد.انه لم يوافق على أطروحتهم القائلة بأن هذه الكارثةهى النتيجة المحتمةللتفتيت المتناهى الفردى للحياة والمجتمع الغربيين كما أنه لم يبشر معهم بأن « المهمة التاريخية للروس الاورثوذكس سيكون عليها انقاذ اخوانهم الغربيين من الهلاك المحتم بأن تحمل اليهم كمال الحقيقة المسيحية ، والحياة والمحبة كما هى عند الكنيسة والناس الاورثوذكس » (ف . سولوفييف : محاضرات فى الالوهية ، المدخل ، لندن ، ١٩٤٨ ص ٣٤) انه لم يكن ـ كما كان يطلق عليه فمثلا للكنيسة الأورثوذكسية أو أستاذا لهذه الكنيسة ومع هذا ، فقد جاء الى أوروبا بـ « فكرة » روسية ذات نوعية خاصة ـ فقد كان يؤمن برسالته الشخصية فى انقاذ الغرب وذلك بأن يحمل اليه كمال حقيقته الشخصية . ومن ثم أصبح (وجوديا أخرويا) للكيان الاوربى . لقد عمم تجربة زمانه . لقد رأى حياة الانسان والعالم تمزقها التناقضات » التى يجب أن تواجه والتى يجب الاستحواذ عليها فى توترها والتى لا يقدر أى مذهب عقلانى ذى كلية مغلقة وكاملة وأيةنزعة باطنية أو متفائلة أن يحلاها » (برديائيف : الحلية والواقع ص ٩٣) .

لقد اعتبر فلسفته (وجودية) لأنه آمن بأسبقية الذات العارفة الموجودة على الموضوع وحط من شأن معرفة (الموضوعات) ، وخشى من (الموضعة) أو (التموضع) وفضل الحدس على المعرفة التصورية ، وفضل العينى والجزئى على المجرد والكلى ، وفضل الوجود على الماهية . « **ان ما يعنينى ويتشربنى ويسكن فى هو قدر الذات العالم الاصغر الذى فيه يظهر ويخفق الكون كله والذى يكون شاهدا على معناه ووجود العالم** » (الحلم والواقع : ص ١٠٣) .

وفى الوقت نفسه ، فان هذا الوجودى الاخروى قد رد بعنف ضد أى نوع من الحكم الديكتاتورى



ج.ب. سارتر

سواء كان الحكم القيصرى أو البلشفى أو الفاشى لكنه ذهب أبعد مما ذهب اليه سارتر ، لأنـه رفض أية قوة عمياء مهما تكن ، سواء في المجتمع أو الحضارة أو الطبيعة . ومن ثم فان فرديتـه قد أصبحت فوضوية أو عدم تزمتية ميتافيزيقية من نوع خاص للغاية ، ألا وهو الفوضوية الصوفية ومرة أخرى تقول : ان هذا هو مزج روسى خاص به ، مزج غريب غير معروف فى الغرب . لقـد كان هناك متصوفة وفوضويون من أنواع عديدة للغاية في الغرب ، لكن لم يوجد اطلاقا فوضويون متصوفون أو متصوفة فوضويون . ولكن هـذا بالضبط هو الحادث مع برديائيف انه ممثل لجماعة من الفوضوية المتصوفة الذين ارتبطوا بثـورة ١٩٠٥ فمن قوله ايفان كرامازوف : « اننى أتقبل الله ، لكننى لا أقبل عالمه » استمدوا شعارهم : « عدم تقبل العالم » ، وربطوا هذا بمطلب الحرية غير المشروطة المطلقة حيث تتحرر الروح من كل الظروف الخارجية . وهذا بالضـبط هو برنامج برديائيف ومفتاح وضعه الميتافيزيقى .

ان فيه لشيئا من الشيطان ، المتمرد الخالد انه لم تكن مجرد نفى للدولة كما فى الفوضوية السياسية عند تولستوى وباكونين وكروبوتكين، بل هى فوضوية ميتافيزيقية . انها تمثـل من الناحية الموضوعية نفيا كليا لكل شىء يحد من حرية الفرد ، وهى تمثل من الناحية الذاتيـة فعله النوعى للنفى أو التعديم لأى شىء يعوق تدفق خياله الخلاق . وبرغم تفكك أفكاره وتعبيراته كان متسقا للغاية فى نظرية الثورية . فهو بتمرده ضد الارستقراطية الروسية أصبح ماركسيـا ، وهو بتمرده ضد القمع الماركسى للحرية وضـد المادية قد أصبح ثوريا من ثوار الروح ، وهـو باحتقاره للنظرة الرجعية للمهاجرين الروس فى باريس قد دافع عن ثورة أكتوبر . انه فوضوى أخلاقى لأنـه يرفض الاسرة وجميـع الانظمة الاجتماعية والقوانين الخلقية . وهو فوضـوى ميتافيزيقى لأنه ضد أى نوع من أنواع (الموضعة) يقول : « ان نقدى للموضعة يشير الى عجز ازاء الايمان بصرامة وثبات العالم (الموضـوعى) والاعتماد على هذا العالم ، عالم بيئتنا الطبيعية والتاريخية . ان الاشياء « الموضوعية) عارية عن الحقيقة القصوى ، انها وهم يشكله وعينا ، انها لا توجد الا بالنسبة لابتعادها عن مصدر الوجود وهو يعتمد بدوره على حالة خاصة أو وجهة معينة للروح . ومثل هذا الابتعاد هو على أية حال علاقة على نقصان فى الواقع » . **ان الموضـوعية التى يهاجمها ليست موضوعية العلم ، بل موضوعية الأشياء ، وهو يقوم بهذا الهجوم على أساس نظرة للعالم ترجع الى أفلوطين وأوريجينا ، وهى نظرة**

تذهب الى أن العالم انبثاق من مصدر مفارق حتى أن الابتعاد من هذا المصدر يتضمن نقصانا فى الواقع ، « العالم الموضوعى ليس هو العالم الحق والحقيقى » الذى هو عالم الروح • و « الذات وحدها هى « الموجود » الحقيقى الاقصى ،والذات وحدها قادرة على معرفة الواقع أو الحقيقة » هذه مثالية الحرية • فحيث كانت الكينونة هى أعلى المقولات من أرسطو الى ياسبرز وهيدجر ، تحل محلها الآن الحرية • « الحقيقة الاصلية هى فعل خلاق وحرية ، وحامل الحقيقة الاصلية هو الشخص ، الذات ، الروح ، أكثر منها الوجود أو الطبيعة أو الشىء تشير الموضوعية الى تقييد الروح بالاشياء الخارجية : انها نتاج التمزق والتفكك والاغتراب والعداء » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) وهذا مثير للغاية • فبمعنى ما من المعانى يشكل هذا عودة الى هيجل لأننا هنا مرة أخرى نجد أن الطبيعة فى حالة اغتراب بالنسبة للعقل الخلاق • الفرق قائم فى أن الفكرة نفسها يعبر عنها هنا فى لغة الذات ــ الموضوع • « ان العالم يوجد حقا فى الذات اللاامتموضعة » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) • وهيجل لم يكن قادرا على أن يقول هذا ، فهذا القول من خصائص عصر التحول الذى يرفض (الموضعة) الخاصة بالجيل السابق دون أن يجد موضعة جديدة • قد يوجد العالم بالقوة لكنه لا يوجد بالفعل فى الذات اللاامتموضعة ، وهو بدوره لا يقدر أن يوجد طويلا بدون موضعة اذ لم يرد أن يظل عدما • وهل الموضعة قيد دائما للروح ؟ أليس هذا تطرفا ناشئا عن الرغبة العنيفة فى حرية الروح ؟

ان هذه الفلسفة ــ منظورا اليها من هذه الزاوية ــ هى ماركسية مقلوبة • انها ترفض المادة لكنها ــ لهذا ــ لا ترتد الى (عقل) هيجل وحركته الجدلية لقد كان هيجل رجعية العقل وبرديائيف هو ثورية الروح • وتظل هذه الروح مفارقة ، لا تكشف عن نفسها الا فى لمحات خاطفة للفرد • انه على نحو ماركس يرغب فى تغيير العالم ، ولكن لما كان يرفض القوة فانه يعتقد فى القوة الخلاقة المتجلية للروح • وعلى أية حال ، لما كان قد نبذ هذا العالم ، فانه لم يستطع الا أن يتقبل تحولا أخرويا • « لكن الأخرويات ليست دعوة للهرب الى جنة خاصة • انها دعوة الى تبديل هذا البشر، والعالم المصاب • انها شهادة لنهاية العالم ، عالمنا بما فيه من تموضوعات آسرة « الدينية منها والأخلاقيةوالاجتماعيةوالفلسفية وما شابهذلك» (الحلم والواقع : ص ٢٩١) • ومرة أخرى يقول ان هذا شىء خيالى بتمامه : فان ثورة عام غير حقيقى فى نهاية الزمان لن يكون لها معنى جذاب للغاية بالنسبة لثورى يريد أن يغير العالم الحقيقى هنا والآن وربما يرد برديائيف بأن هذا اساءة فهم لمقاصده ، فهذا التبدل يجرى توقعه فى الخلق (الواقعى) للعقل الانسانى • « ان الخلق (الواقعى) باعتباره متميزا عن الخلق (الرمزى) سيحقق فى الواقع التبدل ونهاية هذا العالم وبزوغ سماء جديدة وأرض جديدة • ان الفعل الخلاق فى قوته وعمقه أخروى ــ تبديل للعالم حتى يأتى » • (الحلم والواقع : ص ٢١٤) لكن هل هذا أقل مأساوية ؟ هل هو أكثر من حلم ؟ أليس هذا محاولة لاعطاء الانسان ذلك الخلق الذى نزع من الله ؟

هذا فى الواقع تصوف فوضوى • فالانسان المتصوف يتسيد فيه على الانسان المتدين • انه يؤمن بـ « الروحانية الشاملة » التى تجاوز فروض الاديان الخاصة كما يؤمن بتجربة صوفية شاملة هى بالمثل نمط من الوجود ونمط من المعرفةيفوق الوجود والمعرفة المعتادين ، والتى تقيم وحدة مباشرة وصميمة بين الروح الانسانية والروح المفارقة • وهذه الوحدة ــ كما هى عند أفلوطين وايكهارت وبوهمه وانجيلوس سيليسيوس ــ انما تتحقق عن طريق الجذب والغض عن جميع العلاقات بالعالم الخارجى • وعلى أية حال ، فان حياته الصدفية ليست تطورا مستمرا ، بل سلسلة من اللمحات الخاطفة المعزولة فيها وحدها (يعيش) بالفعل ، على حين أنه لا يحب الحياة العادية • وهذه الحياة فوضوية حقا ومن ثم فان انتاجه الأدبى الذى جسد فيه الهامه ورؤيته ذو طابع فوضوى أيضا • انه يكتب فى حالات أفعال فرط السرور ، ومن هنا فانه يحلق • ان الهامه يتدفق بسرعة حتى أنه لا يستطيع أن يتابعه فى الكتابة ومن ثم فانه يترك مسافات بيضاء ليملأها فيما بعد •

ومرة أخرى نجد أن التصوف الفوضوى يتحول الى فوضوية صوفية فى ميتافيزيقاه عن الحرية التى بمقتضاها تسبق الحرية الوجود • انها نظرية صوفية متأثرة ببوهمه وبايكهارت وشلنج وهو ــ بتأمل جرىء ــ يتبين حرية أولى ، حرية الله التى تقع فى العدم اللاعقلانى الذى هو متعطش للوجود ، ويتبين حرية ثانية يمارسها الانسان تشارك منى الحرية الاولى ، ويتبين حرية

ثالثة هي مركب من الحريتين السابقتين وتتحقق عندما يصبح الله محايثا في الانسان . ويمكن القول بشكل عادل ان الحرية هي التصوف الفوضوى لله .

فاذا كان ياسبرز هو الفيلسوف الزئبقي فان برديائيف هو (الفيلسوف القافز) أو بالأحرى سيد القفز الذى يقفز الى نهاية جميع الأشياء . والقوة الدافعة لذلك تصدر من تجربة حرية عن تحولية الحياة الانسانية و « عن النقص الكامل للأرض الصلبة تحت أقدام الانسان » كما تصور عن توقع ومعايشة الكوارث ومن الشـعور « بأن العالم اليوم انما يتمزق اربا » . ومن ثم فانه يقفز الى تفسير أخروى للمسيحية والكون « المسيحية هي كشف عالم آخر ، وجعله يتطابق مع هذا العالم هو خيانة له . ان المسيحية الأخروية لها ويجب أن يكون لها تأثير احداث ثـورة على المسيحية التاريخية ، لأن المسيحية الاخيرة قد كيفت نفسها ولاءمت نفسها مع العالم » (الحلم والواقع : ص ٢٩١) حتى ولو لم تكن لله سوى وظيفة أخروية ، انه ليس خالق هذا العـالم ولا حاكمه .

« انه يحكم فوق مملكة أخرى لا صلة لهـا اطلاقا بجميع الاشياء التى يعزوها هذا العـالم اليه » . « ان هذا العالم لا يحكمه الله بل يحكمه (أمير العـالم) وحكمه ناجح فرديا . (الحلم والواقع : ص ٢٩٩) . ومرة أخرى نقول ان هذا مأساوى ومتعسف بالمرة لأنه يساعدنا على تبين السبب الذى دفع بعض الغنوصيين الى نظـرة مماثلة للعالم .

أن برديائيف انما يقفز الى النتيجة القـائلة بأن النوع الصحيح الوحيد للأخلاقيات هو النوع الاخروى . « ان كل فعل أخلاقى للحب والرحمة والتضحية انما يساعد على زوال العالم حيث تسود الكراهية والقسوة والانانية وكل فعل خـلاق يتسبب فى انتهاء مملكة الضرورة والرق والقصور الذاتى ، كما يتسبب فى الوعد بعالم (آخر) جديد تتكشف فيه قوة الله فى الحرية والمحبة » (الحلم والواقع : ص ٢٩٧) . وهو بالتغلب على الهوة الحديثة بين الدين والاخلاق قد أصـبح المنظر الأخلاقى لعصرنا . وعلى حين أن « كانت » فى لاهوته الأخلاقى قد حاول رد اللاهـوت الى الأخلاق والله الى مانح القانون الأخلاقى ، نجـد برديائيف قد أدرج الحياة الدينية فى الفلسـفة


ك . ياسبرز

الخلقية . انه برفضه لآلية الشـخص الانسانى (بالمعنى الذى أورده كانت) لم يحل محـله الا المشاركة الصوفية فى النشاط الخلاق لله . انـه يريد أن يقف فى مواجهة هجوم نيتشـة على الله وذلك يتقبل الانسـان على انه مشارك فى الخلق. لقد كتب الفلسفة الأخلاقية الخاصة بالابداع والخلق تلك الفلسفة التى لم ينجح برجسون فى كتابتها وهى فلسفة أخلاقية يمكن وصفها بأنها مقابل فعال للفلسفة الأخلاقية الحديثة . لقد أكد لفردية كل فعل أخلاقى فى ابداعية وفهم الحرية على أنها طاقة خلاقة . لقد آمن بتحول الشر الى الخير أكثر من ايمانه بتعويضه ومن ثم آمن مع ماركس بتحول العالم وتغيره وآمن مع أوريجينا بتبديله . « لا يجب انقاذ جميع الافعال من الموت ورفعهـا الى الحياة ثانية فحسب ، بل يجب انقاذ جميع الافعال وتحريرها من الجحيم . لا تبن الجحيم بارادتك وأفعالك ، بل ابذل أقصى جهدك لتقويضه ! » . وان التضمينات العملية لهذه الفلسفة الاخلاقية الأخروية قوية وراشدة . وان النتيجة العمليـة المستمدة من هذا الايمان تستحيل الى اعتذار عن العصر الذى أعيش فيه وتستحيل الى أمر أن نكون انسانيين فى هذه العصور اللا انسانية الخالصـة وذلك لحماية صورة الانسان ، لأنها صـورة الله » (الحلم والواقع : ص ٢ : ٣) .

فما هو اذن الحى وما هو الميت فى فلسـفة برديائيف ؟ ان شخصيته ودافعه الخلاق وعاطفتـه وافتتانه بالحرية مسائل حية . انه عبقرى بالامكان انه بوذى قد يصبح فى حياته الاخرى بوذا . لكنه ليس عبقريا حقيقيا لأنه لم يفهم أن الخلق يدعو الى الصناعة والعمل . انه لم يعبأ برد المـادة

المتســعة الى أبسط أشكالها وأشدها كمالا ٠ انه لم ير أن الخلق يتضمن انتــاج الشــكل ، والبناء ، ومن ثم يتضمن خلق ما يمكن تكراره ٠ انه يلتقط وظيفة التكرار وامكانيــة الكمـال داخل عالم متناه ٠ وحتى اللامتناهى محتاج الى المتناهي لتحققه ٠ ان عبقرية خلاقة مثل بيتهوفن يمكن تشذيب نغماته عديدا من المرات الى أن تصل الى أقصى درجة ممكنة من الايجاز والصرامة المفتقدين في أعمال برديائيف ٠ ان كتبه عبارة عن كتابات تحدث عرضا ، انها منثورات في أسلوبها ، غنية باللمحات ، لكنها ليست أعمالا رائعة ٠ ولا نجد فيها أي تطور حقيقي لفكره ٠ انها تشكل معا فوضى خلاقة مليئة بعدم تماسك العبارات ومليئة بالتناقضات وهي لا تحتوى على عالم متكامل أو مذهب متناسق ٠ انه يجعجع ولا يطحن ، انه روسي للغاية بالنسبة للغرب وهو أوربي تماما بالنسبة للشرق ، لكنه ليس على الاطلاق رسول عصر جديد تجري فيه محاولة اقامة مركب من روح أوربا الغربية وروسيا ٠

ان تصوفه الفوضوى ميت ، انه يمثل شعارا عجيبا مليئا بحــرارة الشباب ، لكنه لا يمثل ركيزة ناضجة وجديرة بالاعتبار ٠ لأن الفوضوية والتصوف في جوهرهما ميلان متناقضان ٠ فاذا كان التصوف يعني أي شيء فانه وحـدة الروح الانسانية مع مبدأ الحياة أي مع الضوء أو مع الله **ووظيفة التصوف الرئيسية هي تحرير الانســان من حدود أو قيود وجوده الفردي وفي لا نهائية (الواحد) يفقد الفرد ذاتيته مثلما تفقد القطرة** ذاتها في المحيط ٠ فماذا يعني الجذب الروحي سوى ترك الجسد والوجود المتناهي ؟ فاذا أراد المرء – على أية حال – أن يصبح فوضويا في الوقت نفسه فعليه أن يعزز هذه الفردانية عينها ويتمسك بفردانية متطرفة ٠ ان الانسان هذا يريد أن يصبح فردا واحدا ولا شيء سوى فرد واحد ٠ الانسان لا يريد أن يتلاشى في اللامتناهى ٠ وهذا ما يجعل التصــوف الزائف حيث يبتلع الانسان الله ولا يبتلع الله الانسان ٠ ان الفرد يريد أن يصــبح الله ، انه يســـتغل قوته الخـلاقة ويســـتدمر الله ، ويشلحه من قوته حتى نهاية الأشياء جميعا٠

لقد وقع برديائيف ضحية الفوضى الخالصـــة للغرب التي حاول هو أن يقهرها ٠ حسنا جــدا للغاية أن تصبح من أجل الحرية ٠ لكن الحرية في هذا الشكل الفوضوى المتطرف ليست حرية على الاطلاق برغم اللفحة الميتـــافيزيقية التى تهـب عليها ؛ بل بالعكس ، انها واحدة من علل الفوضى الراهنة ٠ وفي هذه المسألة كانت نظرة السـلاف وســـولوفييف أشد وضــوحا ٠ فما يمجده برديائيف ، الاوهو الوجود الذاتي الخاص يعتبره سولوفييف « حلما معذبا وفعلا له ثقله » ٠

ونزعة التناقض المرتبة على فوضيته هي الأخرى بالمثل ميتة ٠ فلا معنى الى نبذ مفاهيم الواجـب والالزام والحلفان والعقدوالعهد (مثل عهدالزواج) باعتبارها مسائل معادية للحياة الأخلاقية وكذلك نبذ جميع أشكال القواعد والقوانين الخلقية ٠

وبرديائيف نفسه ، بعد هذا النبذ مباشرة ، لم يملك الأن يلتزم بتناقض حلو عندما كتب : « انني أهم – كواجب أخلاقي – بالتحدى والتبديد بمطالب الاخلاقيات ٠ (الحلم والواقع : ص ٩٥) ولكن اذا كان هناك واجب خلقي واحد أفلن يتضمن الواجبات الخلقيةالأخرى بالمثل ؟ في الواقع ، توجد فلسفة خلقية بدون واجب أو قواعد أو قوانين٠ وان الفلسفة الأخلاقية الأخروية هي مجرد رغبة ، هي حلم يقظة لطيف ، لكنها ليست امكانية يمكن تحققها ٠

والأمر نفســـه يمكن أن يقــال عن الوجودية الأخروية ٠ ان أهم ما فيها تعبير عن الأزمة الميئسة للانســان المعــاصر ، وهى لا تقدم أى حل ، بــل بالعكس ، انها بحديثها عن نهاية العالم ، فانهــا تزيد من قتامة الكآبة الراهنة ٠ ان تبديل هذه الأرض ، الذى يحدث بالفعل الخلاق على يد الانسان هو مجرد حلم فهل جرى الحلم به بشكل حسن ؟ ولكن ماهو كائن وما يجب أن يظل حيا هو أن يكون الانسان انسانيا فى أكثر العصور اللا انسانيــة **لا انسانيةوحماية صورة الانسان لأنها صورة الله!**



حامد سعيد والشخصية المصرية فى الفن

محمد شفيق

يعد حامد سعيد من أبرز شخصيات حركتنا التشكيلية المعاصرة الذين دعوا الى خلق نهضة فنية شاملة تعتمد أساسا على تراثنا القومى • فدعوته هذه هى ، من الناحية التاريخية ، استمرار لنفس الدعوة التى ظهرت مع جيل من الفنانين الرواد فى مطلع هذا القرن •• مع محمود مختار وراغب عياد ومحمود سعيد ومحمد ناجى• ويرى حامد سعيد ــ وهو فى ذلك مثله مثل أبناء الجيل الذى سبقه ــ **ان الاعتماد على التراث القومى الذى خلفته حضارات عريقة تتابعت على بلادنا على مر العصور ، هو السبيل الحقيقى لبعث الشخصية المصرية من جديد** • ويرى فى نفس الوقت ان هذا المسعى الجديد ليس وليد حاجة تنحصر اليوم فى مجال الفن وحده ، بل هناك ضرورة شاملة منبثقة من قلب مجتمعنا ومن الحياة المعاصرة من حولنا تدفع دفعا الى تحقيقه • **ويؤكد حامد سعيد ان أية نهضة جديدة فى الفن والحياة لا سبيل الى تحقيقها الا حينما يتوافر لها ، قبل كل شىء ، أسباب الاستقلال التام ، وعندما تبدأ من رفض التبعية ، وتأخذ مسيرتها الحضارية الجديدة بالاعتماد أساسا على ما خلفته الحضارات السابقة من مكونات ذاتية ومن عناصر خاصة •** قدورنا اليوم ، اذن ، انما يتركز فى السعى الى اعادة اكتشاف الصلات التى تربط بين حاضرنا

وماضينا ، اعادة اكتشاف الجذور التى تضرب فى أعماق تاريخنا الحضارى كله .

وربما أوحت هذه الدعوة بنوع من «الانغلاق» أو التقوقع ، ورفض التفتح على العالم المحيط . غير أن حقيقة ما ترمى اليه فى نهاية الأمر انما هو خلق الاساس القوى والمدعم للنهضة الجديدة، بحيث تؤدى عملية تفاعلها مع العالم المحيط الى ازدياد عوامل تأصلها وتعميق شخصيتها المتميزة ، ومن ثم تدعيم قدرتها على العطاء ، تدعيم قدرتها على اغناء ذاتها ، وفى نفس الوقت ، اغناء الوسط المحيط بأسره . ودون تأصل عناصر النهضة الجديدة أو « تجذيرها » ـ وهى الكلمة المفضلة دائما عند حامد سعيد ـ تؤدى المؤثرات الخارجية حتما الى طمس شخصيتها المتميزة ، تؤدى حتما الى الضحالة والسطحية . وهى نفس الحقيقة التى لمسها ناقد من أكبر نقاد عصرنا ، الا وهو « رينيه ويج » فى مناسبة حديثة عن الفن المصرى : « **اذا كانت التأثيرات الخارجية كارثة على الضعفاء فانها مصدر قوة وغنى للاقوياء ، لأن الضعفاء وحدهم هم الذين تسيطر عليهم التأثيرات، بينما الأقوياء يجدون فيها لهم غذاء** » . فاذا كنا نبغى التفتح على العالم المحيط ، واذا كنا نسعى لخلق فن جديد يستطيع أن يحقق عالمية ، وأن يثبت أمام شتى التيارات الجارفة ، فلابد أن يبدأ تفتحنا من الداخل ، ومن تعميق ما لدينا من ثروات قومية ، ثروات لم تكشف حتى الآن عن كل غناها الوفير . ان خلق فن قومى أصيل هو السبيل الوحيد أمامنا اليوم لخلق فن عالمى .

جماعة حامد سعيد

بدأ حامد سعيد يدرك أهمية هذه الدعوة مع بداية الأربعينات . وهى نفس الفترة التى بدأ عندها فى تكوين مجموعة من الفنانين ، دار محور نشاطهم حول « الطبيعة والتقاليد » ، واسموا أعمالهم « تأملات فى النظام الطبيعى » . وربما كان فى وسع أعمال حامد سعيد كفنان مصور ، وكذلك أعمال رفاق الجماعة ، أن تكشف لنا عن بعض ملامح دعوته الفكرية . لكنها لا تفلح غالبا فى تبين آفاقها البعيد ، وفى استيعاب كل الأبعاد الفنية والحضارية التى تتضمنها . وهذا هو دائما حال كل الأفكار النظرية التى تحمل طابع الشمول . فأية تطبيقات لها تكون جزئية باستمرار . ومن الخطأ البدء فى تقييم الفكرة النظرية بالاقتصار على بعض تطبيقاتها ، حتى لو كان من يطبقها هو نفسه صاحب الفكرة . ونحن فى ذلك كله انما نفترض ـ وهذا يتم عن خطأ مماثل ـ ان الأعمال الفنية هى مجرد « تطبيق » لأفكار نظرية . فهناك باستمرار نوع من التمايز بين العمل والفنى وبين النظرية التى تتمثله . وأقرب دليل على ذلك ان دعوة حامد سعيد انما تتجاوز نطاق جماعته الفنية ، وانها أيضا ظلت حية الى يومنا هذا . بل انها لتبدو اليوم أشد حيوية ، ذلك لانها تتوافق الآن مع واقع موضوعى شامل فى حياة مجتمعنا .

وعلى الرغم من جزئية ما تمثله أعمال حامد سعيد ورفاق جماعته بالقياس الى شمول أفكار دعوته ، فاننا نستطيع أن نستخلص من هذه الأعمال الأساس الذى تقوم عليه . فمن ناحية ، نلمس تمرد هذه الأعمال على شتى الأساليب الحديثة والمعاصرة فى الفن . ومن ناحية أخرى ، نشاهد ظهور نوع من الاتجاه الموضوعى أو « الجماعى » ماثل فيها بقوة ووضوح ، يصاحب ذلك نبذ الاتجاهات الذاتية أو النزعات الفردية ، تلك الاتجاهات أو النزعات التى تشكل جوهر نشاط الفنون المعاصرة . **والملاحظة التى أبداها الناقد الشهير « هربرت ريد » عن أعمال جماعة حامد سعيد ـ عندما عرضت فى الخارج ـ تلخص هذا المعنى الجوهرى : « ما ان شاهدت لوحتين أو ثلاثة من مدرسة حامد سعيد حتى تبينت وجود فن مستقل عن التيارات المعاصرة ... والاشتراك فى مثل هذه الفلسفة بين نخبة من الفنانين المصريين يوجد لها وحدة معينة فى الهدف والأسلوب »** . لقد لمس هربرت ريد العنصرين الأساسيين فى دعوة حامد سعيد . العنصر الأول وهو عنصر « الاستقلال » ، ويتمثل العنصر الثانى فيما أسماه ريد « بوحدة » الأسلوب . ان السبيل الى خلق فن قومى مصرى مرتبط ، اذن ، بوجود هذين العنصرين ، وهو لا يتحقق الا من خلالهما . غير اننا نلاحظ ان فكرة الاعتماد على التراث القومى القديم ـ وهى الفكرة الجوهرية فى دعوة حامد سعيد ـ انما تتحقق خلال الأعمال التى تركتها الجماعة الفنية فقط فى مجال فن النحت . هذه الفكرة ذاتها تصبح غامضة للغاية حينما نتناول أعمال التصوير . **فمثلا ، كل من يشاهد تماثيل أنور عبد المولى ، وكمال عبيد ، وعبد الحميد حمدى ، يستطيع أن يلمس مدى اعتمادها على تراثنا القديم ، خاصة تراثنا الفرعونى** . لكننا لا نستطيع أن نجد نفس الشىء واضحا فى لوحات حامد سعيد نفسه ، وكذلك لوحات محمد حنفى عبد الحميد ، وأحمد حافظ فهمى ، ومحمد عزيز



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

مصطفى . تكاد لوحات هؤلاء المصورين تخضع لأسلوب واحد ، حتى كدنا نسميه « طرازا » من طرز الفن . ومع انهم لا يستخدمون فى انتاج آثارهم التصويرية سوى القلم الرصاص غالبا ، فاننا لا نستطيع أن نسميهم الا بالمصورين لا الرسامين ، وكذلك لا نرى آثارهم على انها رسومات خطية ، لكن لوحات ، وذلك كله بسبب تعقد تركيبها وتنوع عناصرها وتشعبها . لقد دارت أعمالهم حول موضوعات الطبيعة . وبأسلوب يكاد يصل فى درجة دقته المتناهية فى تسجيل الطبيعة الى مستوى الكاميرا الفوتوغرافية ، بل نستطيع القول انه يفوقها أحيانا . ومن أصغر الأشياء الطبيعية مثل جزع شجرة أو ساق نبات أو حجر ملقى على الأرض أو جناح طائر ، تجسدت أعقد التفاصيل وأكثرها تركيبا .

هناك ، اذن ، صلة ما ، فى دعوة حامد سعيد، تربط بين فكرة خلق فن قومى ، وبين رؤيا الفنان للطبيعة ، أو بين عنصر الطبيعة ، ولكى نتتبع الأبعاد الحقيقية لهذه الصلة ، علينا ــ ونكرر من جديد ــ أن نتجاوز الدلالات المباشرة التى تعطيها لنا أعمال حامد سعيد وجماعته الفنية . ان الطبيعة فى لوحاتهم وتماثيلهم تبدو كمجرد « موضوعات » للتناول الفنى ، بينما مفهوم الطبيعة فى دعوة حامد سليم ــ على المستوى النظرى والفلسفى ــ هى أبعد من ذلك وأشمل . ان الطبيعة هى أساس كل نشاط انسانى . وعلى الفنان « أن يتقبلها ويستمع لها » ، أى يعيد صلته بها من جديد ، وبشكل تلقائى وفطرى ــ بمعنى تجاوز النظريات الفنية المسبقة ــ حتى تنعكس فى أعماله بجلال نظامها . ولذلك **فالفن عند حامد سعيد ليس ابتكارا بقدر ماهو «تأمل» . ويحدد حامد سعيد هذا الموقف بقوله : « اذا فهمنا طرفا من هذه الفكرة وتمثلناها فقد فهمنا سرا من أسرار الفن المصرى القديم بل سرا من أسرار كل فن من الفنون القديمة .** » (حامد سعيد : ثلاث محاضرات فى الفن . عام ١٩٤٢) .

ويؤكد حامد سعيد فى كل كتاباته ومحاضراته، التى يلقيها من حين لآخر ، ان الأساليب الفردية

أو الذاتية فى الفن لا توصلنـــا الى تفهم حقيقى لأسرار الطبيعة ، وهى الأساليب التى تقوم عليها عليها كل الفنون الحديثة ، كالتأثيرية والتكعيبية والسيريالية والتجـريدية ٠ **ان دعوته موجهة فى أساسها الى رفض كل هذه الأساليب الحديثة فى الفن ٠ أو لو شـئنا الدقة ، رفض المبـــادىء الرئيسية التى تقوم عليها هذه الأساليب** ٠ فماذا يقدم فى مقابل هذا الرفض ؟ الرجوع الى التراث القومى القـديم ، والى الخبرة الانسانية الشاملة والتقاليد العامة التى تنطوى عليه ٠ ألا يدل ذلك على نزعة سلفية ؟ هذا ما يحاول أن ينفيه حامد سعيد فى كل مناسبة ٠ فالفكرة الأساسية فى دعوته ليست فى « اعادة الماضى للحياة ، بل اثراء الحاضر بخبرة الأجيال ٠ » (حامد سعيد : مقدمة كتاب الفن المصرى المعاصر) ٠

الفن والحيـــاة

هـــذه هى الخطوط العريضة فى دعوة حامد سعيد لخلق فن قومى مصرى٠ ونعود الآن لنناقشها تفصيليا ٠ وقبل ذلك يجدر الاشارة الى التأثير الملموس الذى أحدثته هذه الدعوة ، فى المجالين الفنى والاجتماعى ٠ وقد تحقق ذلك فيما حظيت به الدعوة من اهتمام ملحوظ من قبل الفنـــانين ومن الدولة ، متمثلا فى المركز الثقافى الجـديد الذى أقامته وزارة الثقافة منذ عهد قريب ، وهو « مركز الفن والحياة » ٠ ويلخص حامد سعيـد الفكرة من اقامة هذا المركز فى كلمة التقـديم : « نبدأ هـــذا المركز للاشعاع من هـذه البؤرة الحضارية ، ملتقى منف ومصر العتيقة المسيحية وفسطاط مصر الاسلامية وقاهرة العصر الحديث٠ نبـدأ من هذا المركز فيما بين آسـيا الى الشرق والبحر الأبيض فى الشمال والقارة الأم افريقيا حيث ترعرعت مفاهيم ثلاثة حضارية ٠٠٠ فى هذا المركز للاشعاع الثقافى نرقب فى وجداننا الجديد انبثاق وحدة أصيلة وعميقة بين الفن والحياة ، نعد لها بالعمل المضنى والجامع لجهود اليوم والأمس لغد تخلص فيه الحياة من أسارها الذى تعـانى منـه » ٠

ليس من العســـير علينا اكتشـاف الأسباب البعيدة التى تكمن وراء ما نلمســـه من طبيعـة شمولية طاغية فى دعوة حامد سعيد ، وما نراه من واقع عريض يشرف عليه ٠ ان ما نلمسه هنا ما هو ، فى نهاية الأمر وعند التحليل الأخـير ، سوى انعكاس لوضع مصر العالمى اليوم ٠ مصر التى تخلصـت من آثار التبعيـــة الســياسية والاقتصادية ، وتمارس حياة يسودها الاستقلال، وتسعى لأن تحقق ذلك فى المجال الثقافى والفنى٠ وتحرر مصر ـ وتدعيم هـذا التحرر على مـدى السنين ـ قد حملها مسئولية خلق ذاتها ٠ وقد دفعها ذلك فى مواجهة موقف جديد ، يقل عنـده الاتجاه الى الأخذ ويحل محله الاتجاه الى «العطاء» وينمو فيه الاتجاه الى « التأثير » بدلا من مجـرد التأثر ، وتتزايد فيه عوامل الاعتماد على الذات بدلا من الاعتماد على الغير ٠ فى كلمة : انها مصر المتحررة، المتفتحة على العالم، المسئولة عن حركته، وعن مصيره ، المشاركة فى خلق مستقبله، وبكل ما تحمله هذه المعانى من شمولية واتساع ورحابة أفق ٠ ان شمولية مفهوم الفن عند حامد سعيد، لا يمكن تقييمه التقييم الصحيح لو فصلناه عن طبيعـة الظروف المحيطـة ، عن طبيعـة الأوضاع العالمية الجديدة التى تعيشها مصر اليوم ٠ ان حامد سـعيد يدعو الى ضرورة خلق نهضـــة حضارية جديدة ، تلائم ظروفنا وأوضاعنا الجديدة ٠ ومن ثم يرسم للفن دوره واتجاهه الجديد ٠ لذا كان من الطبيعى أن يتلاحم الفن بهذه النهضة الجديدة٠ بل ان دوره الجـــديد ليغدو أكثر من ذلك ، انه المجسد الحى لهذه النهضة ٠

ويقول حامد سعيد فى تقويمه لمركز الفن والحياة، فى تقديمه لدعوته الجديدة : « لو أننا أعدنا الى الفن اعتبـاره ، وسـمونا به فوق تراب النقـد المعاصر ، والخلق الفنى المعاصر ، وآلية الحياة التى كثيرا ما تتستر باسم الفن ذاته ، لأدركنا الفن بابا من أبواب الحياة الكبرى ٠ ونحن لا نقصـد بذلك أن نمجد الفن كنشـاط خاص نرفعه فوق صور النشاط الأخرى للانسان ٠٠ بل نراه يتخلل كل هذه الصور اذا دبت فيهـا الحياة بغـزارة وقوة » ٠

يدعو حامد سعيد ، اذن ، الى تجـاوز شتى أوضاع التفتت والتحلل التى تخلقها التقسيمات الآلية ، فى المجتمعات المعاصرة ، لنشاط الانسان٠ وبازاء ذلك ، فانه يبحث فى الفن عن وسـيلة لتحطيم هذه التقسيمات والحواجز ، وسيلة خلق الترابط والتلاحم بين سائر نشاطات الانسان ٠ الفن عند هذا الفنان المفكر « شامل لكل الأعمـال الخلاقة الحية فى الحياة » ٠ ولو استقامت الحيـاة الانسانية فانها «تنتج فنا بالضرورة٠٠ بالفطرة» ٠ ان الفن هنا هو طريقة الانسان فى الحياة ٠ وهو تعبير عن وحدة الحياة ، وتجسيد لهذه الوحدة ٠ لذا فلا تستقيم حياة بغير مقومات الفن ٠ ثم نراه يخلص من كل هذا الى نتيجـة تاريخية هامة :

« ان طبيعة الفن كما فهمته هذه البلد فى عصورها المختلفة تجعل منه نشاطا غير قائم بذاته ، اذ تجعل منه جزء من كل متصل كبير هو الحياة » .

واذا كانت دعوة حامد سعيد تبدأ من رفض المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الفنون المعاصرة ، فانها تتضمن أصلا رفض كافة الأوضاع التى تقوم عليها الحياة المعاصرة ذاتها . ودائما ما نراه يردد بأن « الحياة نفسها اليوم خطأ . الحياة نفسها انسانيا مريضة ... حياة الانسان اليوم بها نقص فى حيويتها فى فنيتها فى فى انسانيتها . » وهو يعلن ذلك منبها الى مدى خطورة الازمة التى يعانيها الانسان المعاصر . ومن موقعه الذى لا تحده أسوار اقليمية ضيقة ، يتردد صوته عاليا ، مشحونا بوجدان عالمى شامل . **ان المجتمع الحديث هو جسم مفكك الاطراف . الفرد فيه يعانى من عزلة حادة عميقة . وهو أشبه بأورقة الذابلة . وذلك مرجعه الى ضعف فى الصلات التى تربطه بالمجتمع ، ضعف فى جذر شجرة المجتمع .** فمحطها ، اذن مهب الريح ومصيرها الى انحلال ومن هنا جاء الفن المعاصر كانعكاس لهذه الأوضاع المتأزمة . ومن هنا بالتالى منشأ الفردية الحادة « الفردية الصارمة المتنابذة » المسيطرة على اتجاهات ومذاهب الفن المعاصر . انها نتيجة لوجود الانسان المعنوى المهدد والمتداعى للسقوط ، رغم توفر الامكانيات المادية فى هذا العصر . ويعبر حامد سعيد عن هذه الأزمة الماثلة فى جوهر الحضارة المعاصرة بقوله : « معظم الممارسة الفنية فى هذا العصر افتعال ، ولهذا فالفن علاقته بالحياة تتطلب الكثير من الاطباء . ولكن الاصل هو ان الفن طريقة الانسان فى اكتشاف سبل حياته .. وعندما يتعطل هذا المفهوم الأساسى يصبح الفن مشكلا والمشكل فى الحياة ذاتها . »

ولهذا كله صار الفن على هامش الحياة . غير ان هذا المفهوم للفن ليس الا مفهوم أوروبى حديث ، ذلك لأن أوروبا ذاتها فى العصور القوطية والبيزانطية لم تكن ترى فى الفن نشاطا يمكن ان ينفصل عن الحياة . وذلك دائما هو حال كل عصور الانسانية الكبرى ، عصور البناء والتحقيق والتكامل ، حيث تفيض الحياة بغزارة ، وتجمع وتوحد بين مختلف اتجاهات أفرادها ، وتتلاحم فنونها فى وحدة ظاهرة او خفية ، وتنصرف عن الفردية الصارخة .

الفن المعاصر ، اذن ، فن فردى خاص ، وهو — على حد تعبير حامد سعيد « يعبر عن نفس غير متصلة بوعى اجتماعى أو قومى أو انسانى كبير لهذا ينزع الى التعبير عما يهتم به هذا الفرد او ذاك فى الخارج أو داخل النفس الفردية . هو انعكاس لانحلال الرباط بين عناصر الحياة الاجتماعية واندثار بنائها الطبيعى العضوى » .

التاريخ

وتبدأ المشكلة تبرز على الفور — فى رأى حامد سعيد — حينما « يدرك الفرد المتنبه أهمية وجود مجتمع حوله يتكامل معه كما يدرك أهمية وجود هواء يعيش فيه . وهو عندما لا يتحقق له هذا يبحث عنه فى أعماق التاريخ « . فماذا سيجد ؟ سيجد بلدا له أبعد وأعمق تاريخ فى الفن وأكثرها اتصالا . هذا التاريخ الذى تتولد فيه حياة كامنة خاصة به لها منطق نمو خفى يمتد خلال جميع الأفراد الذين تحقق فيهم الوجود الشامل » . والتاريخ هو باستمرار هو « جزء أساسى حيوى فى حياة المجتمع البشرى » . ويجىء الفن ليكون بمثابة « تلخيص للتاريخ » . غير أن الفن يتجاوز رواية الأحداث وضبط التاريخ، الى الخبرة الانسانية وزبدتها ، يستقيها من القيم المتحصلة فى النفوس والمستقرة فى الضمائر ، والتى يزخر بها الوجدان العامر . ان بيئتنا لتحتفظ بتسلسل تاريخى يكاد ان يكون فريدا من ناحية اتصاله . ولقد كان لنا خلال ذلك التاريخ المتصل سمة وطابع خاص متميز ، احتفظ به انتاجنا فى الناحية الفنية التشكيلية التى آثرناها بالمحل الأول بين تراثنا ، لتكون الحاملة للقيم الحضارية التى حصلناها وذلك على الرغم مما أخذته تلك الفنون التشكيلية خلال العصور من مختلف الصور ومتعددة الأشكال .

المشكلة فى جوهرها ، اذن مشكلة تاريخية . فهذا الوضع الراهن — وضع التبعية الثقافية — تكمن جذوره — كما يقول حامد سعيد — « فى الفتح العثمانى حيث عادت مصر ولاية اسلامية من جديد .. عادت الى التبعية . وقد كانت ولاية اسلامية من قبل » . لكن ما يلبث أن يعود موضحا هذه النقطة : «ان التبعية الجديدة كانت تخالف التبعية القديمة : اذ ان الثقافة الاسلامية فى مطلع الأمر كانت ثقافة صاعدة متفتحة ..



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

بينما كانت الثقافة الاسلامية التى مثلها الاتراك ثقافة آفلة لم تتفتح لظروف العالم الجديد من حولها » .

فماذا كانت نتيجة ذلك ؟ « انتقلت حرية التصرف فى الميدان الحضارى بعد ما يقرب من الف عام ظلت فيه هذه الحرية في هذا المكان من الأرض .. مجال العالم القديم .. انتقلت حرية التصرف الى الغرب : اذ تنبه الفكر الأوروبى للحياة من حوله ونشر نشاطه فى مسالك الأرض والبحر كطرق التجارة . وأخذ سبيله نحو طرائق البحث العلمى . وفصل بالتدريج ما بين الدنيا والدين . ونمت صناعته . وزادت ثروته . وتجبر سلطانه . وبدأ العالم الحديث . وكان وضعنا الراهن فى التبعية الثقافية » .

الحرية والاستقلال ، اذن ، هو هدف النهضة الجديدة المرتقبة . ولا تتحقق الحرية فى الفن الا بالأصالة ، والاعتماد على الامكانيات الذاتية ، والاتجاه عمقا نحو تاريخنا العريق . « ولم يحدث أن انتجت مصر فى ظل التبعية كما انتجت فى ظل الاستقلال . لأن تحقيق الذات الكبرى للمجموع هو الهدف الفنى فى مصر خلال العصور ولا يتم بغير توفر الحرية لذلك المجموع » .

غير ان الاتجاه الى تحقيق هذه النهضة الجديدة ، لا يعنى رفض كل ما أنجزته الحضارة الغربية المعاصرة . هناك العلم الحديث ، وهو أهم ما انجزته هذه الحضارة . ولقد له أثر عميق فى مجال آخر ، يهمنا التأكيد عليه هنا : انه الوجدان الانسانى الجديد الذى ساعد العلم الحديث ، على اختلاف معارفه من فلكية وجيولوجية وطبيعية ، على نشوئه وتبلوره . هذا الوجدان الذى يختلف كيفيا عن الوجدان الانسانى النابع من الفلسفة الانسانية كما وضعها الاغريق واستوحاها الغرب منذ عصر النهضة . والى وقت قريب كان التيار الحضارى النابع من الاغريق هو المرجع الوحيد المسلم به ، وهو وحده الجدير بالدرس والاعتبار . لقد تفوقت الحضارة الغربية المعاصرة — وذلك بفضل العلم — الحديث على النظرة الانسانية التى ورثتها من عصر النهضة : تلك النظرة التى جعلت الانسان فى مركز الكون ، وجعلت منه فى حد ذاته غاية ، وجعلت من الأرض مركزا للكون بأسره . لقد أخرج العلم الحديث الأرض من مركز الكون ، وجعل من الانسان مخلوقا ضمن المخلوقات الأخرى ، « الأمر الذى أعد وجدانه الى الأعمال الفنية الصادرة من وجدانات أخرى غير وجدان ذلك التيار الحضارى الخاص » . ويهمنا التأكيد هنا على دور العلم الحديث فى مجال الوجدان الانسانى ، لما فى الوجدان الانسانى من صلة وثيقة الغاية بالفن . ان الفن عند حامد

سعيد « ينبثق من الوجدان . والفن التشكيلى وجدان متجسد » .

يصف حامد سعيد هذا الوجدان الجديد الناشيء ، بالوجدان « الكونى » . ومن هنا فهو « أكثر محاذاة للوجدان الذى انبثق منه الفن في العالم القديم فى « ما بين النهرين » و « وادى النيل » . ولقد كان بزوغ هذا الوجدان الكونى الجديد من الأسباب الجوهرية التى صرفت الغرب فى انتاجه الفنى الحى ، عن متابعة تقاليد عصر النهضة . ومعنى ذلك انه فتح طريقا يتيح من خلاله تحرر النشاط الفنى من أسر نظرة وحيدة للعالم . وبالتالى فانه يتيح فرصة لظهور نظرات للفن ، لظهور رؤيا جديدة ، تستمد جذورها فيما قبل عصر النهضة ، فى الحضارات الانسانية القديمة .

ويقول حامد سعيد : « من هنا ، كان مدخل العصر الحديث الى فنون العالم القديم هو ذات الوجدان الكونى العلمى الناشيء الجديد : وهو وجدان ناشيء لانه نتيجة حتمية تلقائية للمعرفة الجديدة » .

نحن ، اذن ، بصدد أمل عصر نهضة جديد تشبه النهضة الاوروبية ، ولكنها تختلف عنها فى أنها توسيع لوجدان الانسان ، بحيث يستفيد من خبرة تلك العصور القديمة وما حصلته من خبرات وجدانية ، كما استفادت النهضة الاوروبية من خبرة الاغريق . ويستطرد حامد سعيد : «لو اننا حاولنا أن نتمثل تلك الخبرات من جهة ، وان ننمى الوجدان الكونى الناشيء بفضل المعرفة العلمية الحديثة ـ وهما كما سبق متحاذيان ـ لوجدنا وعيا بنظام كامل ، ولا محدودية شاملة ، وقوة لا قبل للخيال على الاحاطة بها ، وتناهيا فى الكبر يقابله تناه فى الصغر ، وترديدا بين الجزء والجزء وبين الجزء والكل وان لم يكن ترديدا متطابقا » . ثم يخلص حامد سعيد من عرض هذه النقطة ، الى تقرير نوع من الثنائية الفاصلة الحادة ، بين العنصرين الرئيسيين المكونين للحضارة . يقول معقبا : « نجد هذا كله يقدمه للذهن .. العلم الحديث ، ويقدمه للوجدان .. فن العالم القديم » هكذا ينفصل الوجدان عن الذهن ، وهكذا ينفصل بالتالى العلم الحديث عن فن العالم القديم . وفى اعتقادى ان هذه الثنائية الحادة ، من أسباب ضعف نظرة حامد سعيد للفن والحياة . وآثارها تشيع نوعا من الاضطراب والغموض فى كثير من النقاط التى تتضمنها فلسفته ، التى أودعها فى كتاباته ومقالاته ومحاضراته المتصلة . وعلى فلسفة حامد سعيد أن تجيب على هذا التساؤل المبدئى : هل فى امكان العلم أن يقوم فقط على الذهن ؟ وهل فى امكان الفن أن يقوم فقط على الوجدان ؟ وبمعنى آخر : هل فى امكان النشاط الانسانى أن ينشطر الى نصفين ، واضحين ، جاهزين ؟

ويعود حامد سعيد فى تأكيده على عناصر الاتصال والاستمرار بين القديم والجديد : « لقد عاشت تلك العصور القديمة خبرة توازى الخبرة التى يعيشها العالم المعاصر فى نهضته العلمية الحديثة . كانت متفتحة للحياة من حولها ، مقبلة على ادراكها بشغف عاملة على التعامل معها والوصول الى نتائج عملية . » وهذه الوحدة الوثيقة بين الفن والحياة ، والتى نفتقدها فى عالمنا اليوم ، قد جعلت رؤية الموجودات فى الفنون القديمة منصبة مباشرة على ذاتيتها المميزة المحسوسة ، وماديتها الملموسة . وفى مقابل ذلك ، نأخذ فى ادراك الاشياء ـ حسب النسق العلمى الحديث ـ بصورة مجردة . اننا لم نعد نلقى انتباها ، وتأملا كافيا تجاه الاشياء .. تجاه « ذاتيتها المادية » ، على حد التعبير الذى يستعمله حامد سعيد .

السمات الاساسية

ان الفن التشكيلى فى العالم القديم ـ فى وادى النيل وما بين النهرين ـ وان كانت صوره قد اختلفت وتعددت اشكاله ، الا أنه ظل محتفظا ببعض الخصال أو السمات الاساسية ، والتى كونت فى مجموعها شخصيته المتميزة .

السمة الأولى تظهر من خلال ما يسميه حامد سعيد « بالقانون الرياضى » ، وبرؤيته فى الواقع الذاتى المادى ، هذه الرؤية التى يسيطر عليها الوجدان الكونى ، الذى اشرنا اليه من قبل . أن هذه الخصلة الاولى انما تظهر من خلال ما نلمسه فى فن العالم القديم من اعتناء بالشكل وبهندسته الرياضية . وهى من الامور التى يرتكز عليها ـ فى الوقت نفسه ـ الفن المعاصر الحى فى العالم الغربى فى بعض نواحيه، مما بدأه سيزان وسيزان



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

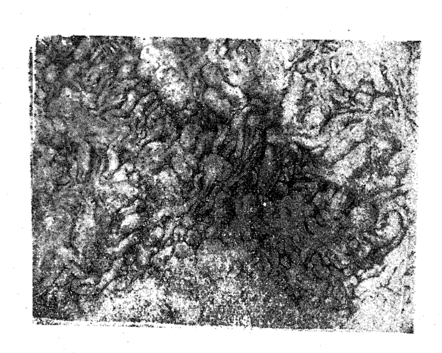
ودار حوله التكعيبيون وما زال الاساس لكثير من التجريديين · لكن هناك ، مع ذلك ، فارقا كبيرا فى الكيفية التى بدت بها هذه السمة الرياضية الهندسية فى الفنون الحديثة والقديمة · ويتركز هذا الفارق الكبير فى أمرين · أولهما ، ان الصفة الرياضية ـ كما يقول حامد سعيد « وان اشتركت فى العموم من حيث كونها تعتمد على التآلف العددى فهى تختلف فى الدلالة والخلاصة التى ترسبها فى النفس ـ نفس المتأمل ـ تختلف فى النشأة عند صاحب العمل والأثر الواصل الى متأمل ذلك العمل · ولكن الصفة فى كونها فى الحالتين تعتمد على التناسق العددى ، تجمع ما بين القديم والحديث وتساعد الوجدان الناشىء المتفتح على محاذاة الفنون القديمة ولو بقدر · فالفن الذى تنتجه الآلة فى هذا العصر يعتمد على التناسب الرياضى كما تعتمد العمارة الحديثة عليه ، وهما يقتربان فى ذلك من العمارة فى العالم القديم والمصنوعات التى انتجت للاستعمال فى شتى الاغراض ، ولكن ذلك الشبه ظاهرى ليس الا ، والفارق فى أعلى حالاته كالفارق بين فيثاغورس وبين أحد الرياضيين المعاصرين » · ان اختلاف الدلالة التى تتركها هذه السمة الرياضية فى الفنون القديمة والفنون الحديثة ، هو اختلاف وجدان تسيطر عليه وحدة الحقيقة فى شتى مظاهرها فى المخلوقات ، عن وجدان لا يدخل فى حسابه تلك الوحدة وذلك الشمول · والاختلاف الثانى كما يصفه حامد سعيد يتركز فى « ان هذه الصفة الرياضية فى الفنون القديمة التى هى مظهر وعيها الوجدانى بالحقيقة الشاملة : بالدقيق والجليل من مظاهر الحياة ، تبدو خلال ما أشرنا اليه من اعتبار واحتفال بذاتية المادة · اما الوعى الرياضى الحديث فيفلت من هذه المادة الى التجريد » ·

السمة الثانية ، التى تكون مجتمعة شخصية الفن فى العصور القديمة فيما بين وادى النيل وما بين النهرين ، تتركز حول ما يسميه حامد

سعيد « بالموضوعية الجماعية » . فلقد كان الفن القديم « موضوعيا » لانه كان يدور حول الحقيقة الشاملة الرابضة ، ويأتلف بوعى رياضى كونى ، ويمد جذوره برؤية مادية روحية تتجاوز كل وجدان ذاتى محدود ، وذلك على النقيض مما يدور فى قلب النشاط الفنى الحى المعاصر ، حيث لايقدم الفن سوى عالم الانسان الفرد المعزول عن كل حقيقة شاملة . واذا كان الفن القديم موضوعيا — بهذه الصورة — فلا عجب ان كان ذلك الفن القديم « جماعيا » . وذلك لانه يعبر — كما يقول حامد سعيد — « عن قمة ادراك الكتلة البشرية فى العالم للحقيقة من حولها وفى نفسها .. لم يكن هم الفنان وقتئذ ان يباين ويغاير فيما يعطيه ما اعطاه الفنان الآخر . لم يكن هم اللاحق ان يعارض السابق . بل كان الفن جماعيا يأتلف فيه الفنانون والفنون والعصر » . ولقد كان الانسان فى العالم القديم يواجه الموجودات بوجدان جماعى متفتح له صفة الشمول ، ويتعمق — فى ذات الوقت — مادية الموجودات فى ذاتية كل منهما .

أما السمة الثالثة ، أو الخصلة الثالثة الكبرى التى تميز شخصية الفن التشكيلى فى تلك الرقعة من الارض ، فهى « الجانب المقدس » ، هى ادراك هذا الجانب من الحقيقة الرابضة وراء الموجودات . ويرى حامد سعيد أن هذا الجانب المقدس فى فنون العالم القديم ، وان كان اكثرها اهمية ، الا انه لم يحظ بالاهتمام الملائم ، بل أهمل اهمالا بالغا . فلقد أعطت هذه الرقعة من الأرض للانسانية الكثير من ناحية الوجدان الدينى . ويوضح حامد سعيد ما يعنيه هنا بذلك الجانب المقدس بقوله : « لا نقصد من الجانب المقدس أية صورة من الصور التى تشكلت عليها العقائد فى تلك العصور ، فهذه من نصيب يسهم الذهن فيه بقدر ، ولكن نقصد تلك الايحاءات التى يركبها أو يوقظها فى اعماقنا سحر تلك الاشكال الفنية التى أحكمت بناءها الاجيال فى تلك العصور التى خطت بالانسانية الخطوات الاولى الكبيرة المحسوبة فى تاريخها الثقافى . تلك الاشعاعات المنوعة التركيب والتى لا يحدها وصف أو قياس ، والتى يلخصها وصف التقديس ، والتى تفرضها على اعصابنا فرضا روائع تلك الفنون القديمة . قد نسخر من العقائد والاساطير ولكننا نصمت أمام تأثير تلك الروائع ونشعر بأنفاس القدسية من حولنا تأخذ علينا المشاعر كل مأخذ » . ان اهم ما يميز العالم القديم عن عالمنا المعاصر هو الارتباط والايمان بالقيم الروحية وبالدين . الا أن المقصود بالدين هنا ليس مجرد نظام من انظمة الاديان ، وانما المقصود —فى رأى حامد سعيد— هو «حالة نفسية» يتصل فيها الانسان بمشاكله باللامحدود ، وباللامتناهى . وان الانتقال من أفق الدين الى الدنيا هو بالضبط ما حصل فى عصرنا الحديث ، عصرنا المشغول بكليته بكل ما هو محدود،ومباشر ومتناهى . وفى مواجهة ذلك ، علينا أن نتأمل من آفق العالم الرومانى والدينى ، من ذلك الافق النفسى ، تلك القيم الفنية التى توفر على اشعاعها فى النفس الفن القديم فى وادى النيل وما بين النهرين . ما هى هذه القيم الفنية ؟ ذلك ما ينقلنا الى سمة أو خصلة بارزة فى الفن القديم .

هذه السمة البارزة ، والتى يعدها حامد سعيد السمة الرابعة من السمات التى تكون مجتمعة شخصية الفن التشكيلى فى العصور القديمة ، انما تتعلق بصفات « الجلالة والسمو » اكثر من التعلق بصفات الجمال الاخرى ، كصفة المسار اللطيف ، أو صفة الوسيم الانيس ، ولو أنها تجمع بينهما فى كثير من الاحوال . ان هذا الوجدان الروحانى الدينى ، هذا الوجدان المتعلق باللامحدودية ، لم يتجل فى أى أثر من آثار حضارة العالم القديم ، قدر تجليه فى آثارها التشكيلية . ذلك الانشغال باللامحدود فى القدرة والقوة والروعة والرهبة والبهاء وما الى ذلك من صفات الجمال من الكمال والجلال انما هو — على حد تعبير حامد سعيد — « الذى يجعلنا اليوم نشعر فى قرارة نفوسنا بلقاء الروائع من تلك العصور بأننا نتطلع الى أفق أعلى عزيز المنال » . ويرى حامد سعيد أن هذا التطلع الى تلك الصفات المرئية — صفات الجلالة والسمو— من ذلك الافق النفسى العال ، انما يتطلب نموا وجدانيا يرفع النفس من أفق المشاهدة المعتادة الى آفاق أعلى » وليس من العسير علينا تبين نبرة « صوفية » واضحة فى هذا الرأى . وكأننا فى هذا المطلب الفنى أمام تدريب صوفى روحانى خالص . فما يلبث حامد سعيد ان يتساءل : «هل يعنى هذا ان تظل الفنون على حالها الشائع فى العصور المحدثة من أفق غير ذلك الأفق الرفيع ؟ هل تطيب الحياة بالفعل للقلب الانسانى دون أن يروى من ذلك النهل القدسى ؟ هلا يحن الانسان الى ذلك الملأ ! أليس من حق الجميع ذلك الدفء الروحى والجمال القدسى والجلال والكمال كما تشعه تلك الفنون! ... هذا هو السؤال الذى ستعنى به النهضةالجديدة التى أشرنا اليها كأمل حيث تسعى


تفصيل من لوحة لحامد سعيد

النفس الانسانية الى مزيد من الوعى بممكناتهـا حتى تطيب الحياة للجميع » ٠

أما السمة الخامسة فتتبلور فى مظهر السكون والسكينة ، فى رمز الاستقرار المقيم ، وهى ما يسميها حامد سعيد « بالمعمارية الكونية » ٠ فنحن لا نستطيع أن ندرك هذه السمة الخامسة دون ادراك العلاقة التى تربط بين كل مظاهر النشاط التشكيلى ـ من فنون النحت والتصوير، من مسطح وبارز ومستدير ـ وبين فن العمارة ٠ « اذ ان العمارة فى كنهها الاصلى فى العالم القديم الذى انتقل من حياة الصيد والتجول الى حياة الزراعة كانت هى الفن المثالى فى تلك الثقافة كرمز كما هو قائم مستمر باق » ٠ غير ان هذه المعمارية الكونية « لا تعنى الجمود والركود ففيها من الرمز الى الحركات ما هو كثير معروف » ٠

انه فى هذه السمات الخمسة ، اذن ـ وهى رؤية القانون الرياضى ، وخصلة الموضوعية الجماعية ، والجانب المقدس ، وصفات الجلالة والسمو ، ثم سمة المعمارية الكونية ـ انما تتبلور شخصية فنون العالم القديم فى وادى النيل ومابين النهرين ٠ وهى تكون مجتمعة ـ وان اختلفت صفاتها التفصيلية وتباينت أشكالها فى بعض الاحيان ـ نوعا من « وحدة الفن فى مصر » كما يقول حامد سعيد ٠ ودعوته الفلسفية اليوم انما تقوم على اعتبار ان هذه الوحدة التى خلقها التسلسل والتلاحق الحضارى فى الفن فى هذه البقعة من الارض ـ فى مصر وما بين النهرين ـ هى أساس النهضة الجديدة ٠ « فلا جدوى فى الحقل الانسانى من تطعيم نظام فى الحياة غريب على جذور مختلفة » ٠

وفى احدى محاضراته الاخيرة المتصلة ، التى القاها هذا العام بقاعة الجمعية الجغرافية المصرية، وانطلاقا من الفكرة التى اقيم من اجلها « مركز الفن والحياة » ، فى محاضرة بعنوان بارز : « الفن فى مصر وما بين النهرين كأساس لنهضة جديدة » فى هذه المحاضرة يلخص لنا حامد سعيد جوهر دعوته : « لقد تحقق للفن المصرى ان ينشأ من الاصول الاولى ، وان ينمو مستجيبا لظروفه ،وان يصل الى اقصى درجات النمو المتيسرة له ٠ وقد حقق ذلك عبر موجتين ، ونحن على مشارف الموجة الثالثة » ٠

محمد شفيق

وزارة الثقافة

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

المركز الرئيسى ١١١٧ شارع كورنيش النيل — القاهرة — ج.ع.م.

تليفون : ٧١٠٥٥ /٧١٠٥٨ تلغرافيا : يانشرو

الادارة العامة للتوزيع : ١٧ شارع قصر النيل — القاهرة — ج.ع.م.

تليفون : ٤٥٥٨٩ /٤٧٤٣٦

مكتبات القومية للتوزيع فى ج . ع . م .

القـــاهرة

٣٦ شارع شريف	ت : ٤٠٠١٢	١٩ شارع ٢٦ يوليو	ت : ٥٥٠٣٢
٥ ميدان عرابى	ت : ٤٦٣٨٣	٢٢ شارع الجمهورية	ت : ٩١٤٢٢٣
١٣ شارع المبتديان	ت : ٢١١٨٧	الباب الأخضر بالحسين	ت : ٩١٣٤٤٧

الاسكندرية	: ٤٩ شارع سعد زغلول ٢٢٩٢٥	**الجيزة**	: ١ ميدان الجيزة	ت: ٨٩٨٣١١
دمنهور	: شارع عبد السلام الشاذلى ٢٦٠٥	**المنيا**	: شارع ابن خصيب	ت: ٤٤٥٤
طنطا	: ميدان الساعة ٢٥٩٤	**أسيوط**	: شارع الجمهورية	ت: ٢٠٣٢
المحلة الكبرى	: ميدان المحطة ٤٢٧٧	**أسوان**	: السوق السياحى	ت: ٢٩٣٠
المنصورة	: أول شارع الثورة ٣٨٦٤			

مراكز التوزيع خارج ج . ع . م

لبنان : الشركة القومية للتوزيع — بيروت — شارع سوريا بناية أبناء صمدى وصالحة

العراق : الشركة القومية للتوزيع — بغـــداد — ميدان التحرير — عمـــارة فاطمة

توكيلات وعملاء دائمين خارج ج . ع . م

الكويت : وكالة المطبوعات ٢٧ شارع فهد السالم بالكويت

الاردن : مكتبة المحتسب — عمان

ليبيـــا : محمود عارف الشويهدى — طرابلس

اندونيسيا : عبد الله محمد العيدروس — جاكرتا

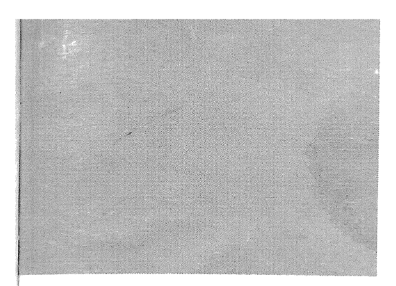
تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج — تونس

الجزائر : ٩٢ شارع ديدوش مراد بالجزائر العاصمة

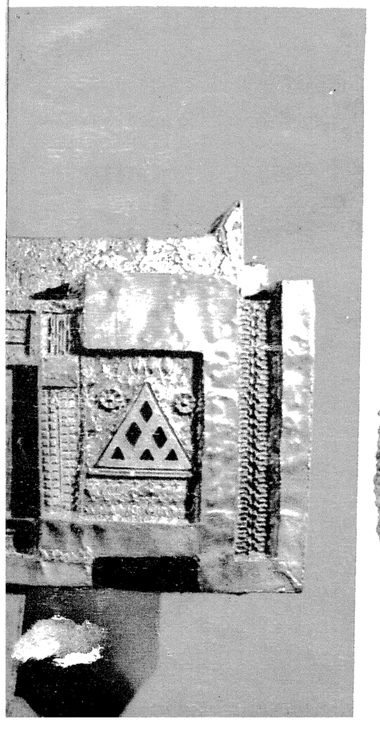
المغرب : المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيع ٤٢ — ٤٤ الشارع الملكى — الاحباس — الدار البيضاء

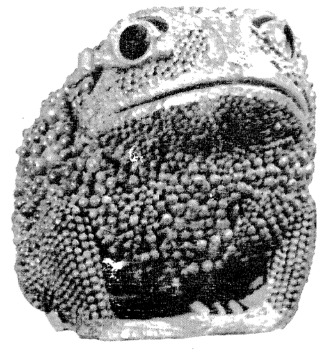
هولندا : مكتبة بريل — ليدن

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
فى خدمة القارىء العربى



يئة المصرية العامة للتأليف والنشر










Bibliotheca Alexandrina
0535606